

# Línguas e Culturas Tupí

*Volume 2*



Universidade de Brasília

Reitor  
**José Geraldo de Sousa Junior**

Decana de Pesquisa e Pós-graduação  
**Denise Bomtempo Birche de Carvalho**

Diretora do Instituto de Letras  
**Maria Luisa Ortiz**



Laboratório de Línguas Indígenas

Coordenador  
**Aryon Dall'Igna Rodrigues**

Vice-Coordenadora  
**Ana Suelly Arruda Câmara Cabral**



# Línguas e Culturas Tupí

*Volume 2*

**Ana Suelly Arruda Câmara Cabral**

**Aryon Dall'Igna Rodrigues**

**Fábio Bonfim Duarte**

(Organizadores)



Série: Coedições LALI

**Comissão Editorial**

Aryon Dall'Igna Rodrigues  
Ana Suelly Arruda Câmara Cabral  
Beatriz Carretta Corrêa da Silva  
Betty Mindlin  
Maria Risolêta Silva Julião  
Ruth Maria Fonini Monserrat  
Wilmar da Rocha D'Angelis

**Apoio de Editoração**

Sanderson C. S. de Oliveira

**Diagramação**

Jorge Domingues Lopes

**Capa**

Rudá Cabral

Ficha catalográfica preparada pela Biblioteca do IEL-UNICAMP / CRB 8/6934

L779 Línguas e culturas Tupí: volume II / Ana Suelly Arruda Câmara Cabral; Aryon Dall'Igna Rodrigues; Fábio Bonfim Duarte (Organizadores). -- Brasília : Universidade de Brasília, Laboratório de Línguas Indígenas; Campinas, SP : Curt Nimuendajú ; Brasília : LALI/UNB, 2010. 220p. : il.

ISBN 978-85-xxxxx-xx-x

1. Línguas Tupí. 2. Culturas Tupí. 3. Linguística. 4. Antropologia. 5. Índios da América do Sul

I. Cabral, Ana Suelly Arruda Câmara. II. Rodrigues, Aryon Dall'Inga. III. Duarte, Fábio Bomfin

CDD 809.8 (81)

Índices para Catálogo Sistemático (CDD):

Antropologia = 301

Povos Tupí (Índios da Am. do Sul) - Línguas = 498.3

Povos Tupí (Índios da Am. do Sul) - Cultura = 980.1

Índios da América do Sul - Brasil = 980.41

Linguística histórica = 417.7

**Editora Curt Nimuendajú**

Rua Dr. Gabriel Porto, 46 – fundos – Cidade Universitária II  
13083-210 – Campinas – SP / Brasil  
editora@curtnimuendaju.com / www.curtnimuendaju.com

# SUMÁRIO

*Apresentação* ..... 7

## Linguística

*Estrutura do Tupinambá* ..... 11

Aryon Dall'Igna Rodrigues

*Incorporação nominal, inergatividade e estrutura causativa em Tenetehára* ..... 43

Fábio Bonfim Duarte

Ricardo Campos Castro

*Verbos Posicionais em Tenetehára* ..... 63

Tabita Fernandes da Silva

*Coesão discursiva e variabilidade dos constituintes oracionais na língua Zo'é vistos através de um relato de Jirusihúhu* ..... 75

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral

*Prefixos Relacionais em Araweté* ..... 85

Eliete de Jesus Bararuá Solano

*Análise contrastiva do fenômeno da correferencialidade em três línguas da família Tupí-Guaraní* ..... 95

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, Ariel Pheula do Couto e Silva

Sanderson Castro Soares de Oliveira, Suseile Andrade Sousa

Eliete de Jesus Bararuá Solano

*Dicionários bilíngues: uma reflexão acerca do tratamento lexical em línguas Tupí* ..... 105

Raimunda Benedita Cristina Caldas

*Cultura material indígena: questões lexicográficas* ..... 117

Cristina Martins Fargetti

## Antropologia

<i>Problemas relativos à compreensão da indianidade Avá-Canoeiro sob tutela</i> .....	133
Cristhian Teófilo da Silva	
<i>Caminhos e Territórios Guaraní-Mbyá</i> .....	149
Sílvia Guimarães	
<i>A carne insaciável: um passeio por mitos tupí</i> .....	161
Betty Mindlin	
<i>O tupí vivo: a língua e o povo Zo'ê como tupí presente e ativo no Brasil atual</i> .....	175
Rosa Cartagenes	
<i>Algumas questões relativas aos estudos de povos Tupí na Antropologia Social</i> .....	187
Stephen G. Baines	
<i>Pós-dravidiano Sateré-Mawé: parentesco e rituais de afinabilidade</i> .....	195
Gabriel O. Alvarez	

## APRESENTAÇÃO

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral  
Aryon Dall'Igna Rodrigues  
Fábio Bonfim Duarte

Temos a satisfação de lançar Línguas e Culturas Tupí, volume 2, obra que reúne parte dos trabalhos apresentados durante o II Encontro Internacional Sobre Línguas e Culturas Tupí, realizado de 1 a 3 de outubro de 2007, na Universidade de Brasília, promovido pelo seu Laboratório de Línguas Indígenas/Instituto de Letras. Trata-se de uma série de encontros projetada para reunir importantes contribuições ao conhecimento científico das línguas e culturas dos povos Tupí, os quais constituem o agrupamento genético mais difundido geograficamente na América do Sul, como também o mais diversificado internamente dentre os grandes grupos genéticos claramente definidos neste continente. O conceito de Tupí adotado é o dos povos cujas línguas se filiam ao tronco lingüístico Tupí, tal como concebido e desenvolvido por Rodrigues a partir do Congresso Internacional de Americanistas de 1954 (Rodrigues 1955, 1958a, 1958b, 1964, 1984-1985, 1986, 1999)<sup>1</sup> e constituído de dez famílias: Puruborá, Ramaráma, Mondé, Tuparí, Arikém, Jurúna, Mundurukú, Mawé, Awetí e Tupí-Guaraní. No segundo encontro da série, foram homenageados: Francisco Salzano, um

<sup>1</sup> Rodrigues, Aryon Dall'Igna. As línguas "impuras" da família Tupí-Guaraní. Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas. São Paulo, 1955, p. 1055-1071.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna. Die Klassifikation des Tupí-Sprachstammes. *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists*. Copenhagen, 1958a, p. 679-684.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna. Classification of Tupí-Guaraní. *International Journal of American Linguistics*. Baltimore, 1958b, n. 24, p. 231-234.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna. A classificação do Tronco Lingüístico Tupí. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 1964, n. 12, p. 99-104.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna. Relações internas na Família Lingüística Tupí-Guaraní. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 1984-1985, n. 27/28, p.33-53.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Ed. Loyola, 1986.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna. Tupí. Em: W. R. M. Dixon e A. Y. Aikhenvald (orgs.), *The Amazonian languages*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 107-124.

dos líderes da pesquisa genética sobre povos indígenas sul-americanos, que tem contribuído notavelmente para a integração dos conhecimentos sobre a pré-história desses povos; Wolf Dietrich e Ruth Maria Fonini Monserrat por suas inúmeras e importantes contribuições ao conhecimento científico das línguas Tupí; e Roque de Barros Laraia iniciador e motivador dos estudos etnográficos sobre os povos Tupí-Guaraní, no Brasil. Neste livro, que segue a orientação do *Línguas e Culturas Tupí*, volume 1, sedimenta-se a associação de estudiosos da antropologia e da lingüística de diferentes orientações teóricas para a ampliação e consolidação do conhecimento científico sobre os povos indígenas de filiação Tupí. Nele são reunidas X versões expandidas de estudos apresentados durante o II Encontro e dois artigos especialmente encaminhados para esta publicação a convite do comitê científico da obra. Observamos que quatro das conferências apresentadas no evento anterior foram publicadas no volume 1 da nova *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, editada pelo mesmo laboratório.

Dos artigos aqui publicados, oito dedicam-se a aspectos gramaticais de diferentes línguas Tupí e a propostas lexicográficas para algumas dessas línguas. Os demais trabalhos tratam de aspectos etnográficos e das tradições literárias desses povos.

## *Linguística*

# Estrutura do Tupínambá

Aryon Dall’Igna Rodrigues  
LALI, Universidade de Brasília/CNPQ

## 1. Introdução

A convite de membros do comitê científico da presente obra, incluo meu trabalho *Estrutura do Tupínambá*, cuja versão manuscrita está completando 50 anos. Com a sua publicação resgato a data de finalização do manuscrito, cuja referência temporal tem sido dada como o ano de 1981, quando o usei no Curso de Pós-Graduação em Linguística da UNICAMP. Na realidade, o estudo foi desenvolvido durante o meu doutorado na Universidade de Hamburgo, de 1955 a 1959, e teve como principais referências Anchieta (1595), Araújo (1616), Anônimo (1622), Figueira (1687), e Montoya (1639). Em seguida à defesa de minha tese *Phonologie der Tupínambá-Sprache* (1958), organizei os dados gramaticais pesquisados no trabalho “Estrutura do Tupínambá”, composto de três partes – fonologia, morfologia e sintaxe. Durante o curso da Unicamp restringi-me ao estudo da fonologia e da morfologia do Tupínambá, deixando a parte da sintaxe para um momento posterior, razão pela qual só foram passadas aos alunos as partes relativas à fonologia e à morfologia. Incluo neste volume apenas a parte da morfologia, da qual alguns pontos foram revistos em Rodrigues (1996, 2000), mas deixo as demais partes – fonologia e sintaxe – a para publicar em outro momento.

## 2. Morfologia do Tupínambá

Descrevo a estrutura dos temas flexionáveis do Tupínambá e os processos de derivação nela ativos. Primeiramente trato da divisão dos morfemas em afixos e raízes e, em seguida, da classificação das raízes em função de sua combinação com os diferentes afixos. Uma seção é dedicada à reduplicação. Na seqüência classifico as raízes segundo sua combinação ou não com os prefixos relacionais. Mostro as possibilidades do processo de composição em Tupínambá e, em seguida, trato das duas grandes classes de

palavras identificáveis nessa língua – nomes e verbos –, deixando as partículas para publicação na parte da sintaxe. Trato aqui da morfologia relevante para a distinção dessas duas classes e suas respectivas subclasses, a qual define as suas possibilidades de ocorrência na sintaxe, enquanto argumentos e predicados e, no caso destes últimos, distinguindo os nominais e os verbais.

2.1. Morfemas: 1. afixos, 2. raízes.

2.1.1. Afixos: 1. prefixos, 2. sufixos; a. flexionais, b. derivacionais.

2.1.1.1. Prefixos flexionais: 1. relacionais, 2. pessoais.

2.1.1.1.1. Prefixos relacionais: (a) referência ao contexto gramatical, (b) referência ao contexto pragmático.

(a) Referência ao contexto gramatical:

11. *o-* o determinante de um nome (Dn) é idêntico ao sujeito (S) (que não é o falante nem o ouvinte):  $D_n = S$

12. *ye-* o determinante de um verbo (Dv) é idêntico ao sujeito:  $D_v = S$

13. *yo-* o determinante alterna-se reciprocamente com o sujeito:  $D \leftrightarrow S$

14. (*s- ~ yos-*)  $\infty$  *t-*  $\infty$  (*i- ~ yo-*)  $\infty$   $\emptyset$  o determinante é diferente do sujeito e distinto do falante e do ouvinte:  $D \neq S$

15. *r-*  $\infty$   $\emptyset$  o determinante é a locução nominal contígua (imediatamente precedente):  $D = C$

(b) Referência ao contexto pragmático:

16. *oro-* o determinante é o ouvinte, sendo sujeito o falante ( $\pm$  terceira pessoa):  $D = O$

17. *opo-* o determinante é o ouvinte mais outrem, sendo sujeito o falante ( $\pm$  terceira pessoa):  $D = O+3$

18. *t-*  $\infty$  *m-*  $\infty$   $\emptyset$   $\infty$  (V-  $\rightarrow$   $\emptyset$ ) o determinante é ser humano indefinido:  $D = H$

2.1.1.1.2. Prefixos pessoais:

21. *a-*  $\infty$  *wi-* falante  $\pm$  3ª pessoa não focal: “eu”

22. *ere-*  $\infty$  *e-* ouvinte  $\pm$  3ª pessoa não focal: “você”

23. *oro-* falante + 3ª pessoa focal: “nós (exclusivo)”, isto é, “eu e ele(s)”

24. *pe-* ouvinte + 3ª pessoa focal: “vocês”, isto é, “você e ele(s)”

25. *ya-* ausência de distinção entre falante e ouvinte  $\pm$  3ª pessoa não focal: “nós (inclusivo)”, isto é, “eu e você(s)”; “ele(s) (não focal)”, isto é, “nem eu, nem você(s)”

26. *o-* ausência de distinção entre falante e ouvinte + 3ª pessoa focal: “nós (inclusivo)”, isto é, “eu, você(s) e ele(s) (focal)”; “ele(s) (focal)”, isto é, “nem eu, nem você(s), mas ele(s)”

Matriz componencial dos prefixos pessoais:

		Oposição entre F e O		
		+		-
		F	O	
3f	-	<i>a-</i>	<i>ere-</i>	<i>ya-</i>
	+	<i>oro-</i>	<i>pe-</i>	<i>o-</i>

F = falante; O = ouvinte; 3f = 3ª pessoa focal

2.1.1.2. Sufixos flexionais: 1. casuais, 2. modais.

2.1.1.2.1. Sufixos casuais:

111. *-a*  $\sim$   $\emptyset$  caso argumentativo

112. *-amo*  $\sim$  *-ramo* caso translativo

113. *-pe* caso locativo pontual

114. *- $\beta$ o* caso locativo difuso

115. *-i* caso locativo situacional

2.1.1.2.2. Sufixos modais:

121. *-á $\beta$ o*  $\sim$  *-a*  $\sim$   $\emptyset$   $\sim$  *-r*  $\rightarrow$   $\emptyset$  modo gerúndio

122. *-i*  $\sim$  *-w*  $\sim$   $\emptyset$  modo indicativo II

123. *-eme*  $\sim$  *-reme* modo subjuntivo

124.  $\emptyset$  modo indicativo I

125.  $\emptyset$  modo imperativo

2.1.1.3. Prefixos derivativos: 1. nominalizador, 2. causativos.

2.1.1.3.1. Prefixo nominalizador:

41. *emi-* nominalizador de objeto

2.1.1.3.2. Prefixos causativos:

51. *mo-* causativo simples

52. *ero-*  $\infty$  *ro-*  $\infty$  *er-*  $\infty$  *r-*  $\infty$  *era-*  $\infty$  *ra-* causativo-comitativo

## 2.1.1.4. Sufixos derivativos: 1. endocêntricos, 2. exocêntricos.

## 2.1.1.4.1. Sufixos endocêntricos (produzem temas da mesma classe da respectiva base):

131. *-wasú ~ -usú* intensivo  
*wírá + -wasú* → *wíráwasú* ‘pássaro grande’  
*kírá + -wasú* → *kíráwasú* ‘ser muito gordo’  
*ĩ + -wasú* → *ĩwasú* ‘rio grande’  
*táβ + -usú* → *táβusú* ‘aldeia grande’  
*ĩβítú + -wasú* → *ĩβítúwasú* ‘vento forte’  
*pítún + -usú* → *pítúnusú* ‘ser muito escuro’
132. *-ĩ, -ĩ* atenuativo  
*tawató + -ĩ* → *tawatóĩ* ‘gaviãozinho’  
*pitáŋ + -ĩ* → *pitáŋĩ* ‘criancinha’  
*komaná + -ĩ* → *komanáĩ* ‘fava pequena, feijão’  
*a- + i- + moyáŋ + -ĩ* → *aymoyáŋĩ* ‘faço só por fazer’  
*a- + s- + epyák-ĩ* → *asepyákĩ* ‘vejo, mas não ligo’
133. *-eĩm* negativo  
*-úβ + -eĩm* → *-úβεĩm* ‘o que não tem pai, órfão’  
*táβ- + eĩm* → *táβεĩm* ‘lugar despovoado’  
*a- + yeŕéŋ + -eĩm* → *[ayeŕéŋeĩm]* ‘eu não falei’  
*i- + yuká + -eĩm + -a* → *[iyukáeĩma]* ‘e não o matou’
134. *-iwár, -iwán* nome de procedência  
*ĩβítú + -iwár* → *ĩβítúiwár* ‘o serrano’  
*ĩβítú + -iwán* → *ĩβítúiwán* ‘o serrano’  
*kaŕá + -iwán* → *kaŕáiwán* ‘o silvestre’  
*yũ + -iwán* → *yũiwán* ‘o campestre’  
*pakatá + -iwár* → *pakatáiwár* ‘o natural de Porto Seguro’

## 2.1.1.4.2. Sufixos exocêntricos (produzem temas de classe distinta da base respectiva):

1. nominalizadores de temas verbais, 2. nominalizadores de frases.

## 2.1.1.4.2.1. Nominalizadores de temas verbais:

141. *-ár* agentivo  
*moyáŋ + -ár* → *moyáŋár* ‘aquele que faz, autor’

- kaŕú + -ár* → *kaŕwár* ‘bebedor de cauim’  
*póy + -ár* → *póytár* ‘alimentador’  
*mo- + sãŷ + -ár* → *mosãŷnár* ‘espalhador’  
*pisĩrō + -ár* → *pisĩrōán* ou *pisĩrōsár* ‘defensor’  
*-enúβ + -ár* → *-enúpár* ‘aquele que ouve’  
*mo- + pór + -ár* → *momóár* ou *momósár* ‘aquele que lança’
142. *-áβ* instrumentivo  
*moyáŋ + -áβ* → *moyáŋáβ* ‘lugar em que se faz’  
*kaŕú + -áβ* → *kaŕwáβ* ‘ocasião em que se bebe cauim’  
*tĩm + -áβ* → *tĩmáβ* ‘lugar em que se planta’  
*pisĩrō + -áβ* → *pisĩrōám* ‘instrumento de defesa’  
*enōŷ + -áβ* → *enōŷnáβ* ‘lugar, ocasião em que se chama’  
*enúβ + -áβ* → *enúpáβ* ‘instrumento para ouvir’
143. *-βór* agente habitual  
*kayém + -βór* → *kayēβór* ‘o que foge frequentemente’  
*maraŕár + -βór* → *maraŕáβór* ‘o que anda sempre doente’
144. *-pĩr* paciente  
*i- + yuká + -pĩr* → *iyukápĩr* ‘o que é morto’  
*s- + eŕé + -pĩr* → *seŕépĩr* ‘o que é ralado’  
*s- + arō + -pĩr* → *sarōmĩr* ‘o que é guardado’  
*i- + sók + -pĩr* → *isókĩpĩr* ‘o que é socado’  
*i- + tĩm + -pĩr* → *itĩmĩmĩr* ‘o que é plantado’
145. *-swér* propendente  
*yeŕéŋ + -swér* → *yeŕéŋiswér* ‘falador, palrador’  
*puká + -swér* → *pukáswér* ‘risonho’  
*yeruré + -swér* → *yeruréswér* ‘pidonho’  
*ye- + moĩrō + -swér* → *yemoĩrōnwér* ‘irascível’  
*yaβáβ + -swér* → *yaβáβiswér* ‘fujão’

## 2.1.1.4.2.2. Nominalizadores de frases:

151. *-βαŕé* nominalizador de predicados  
*o- + só + -βαŕé* → *osóβαŕé* ‘que vai’  
*o- + i- + suŕú + -βαŕé* → *oysuŕúβαŕé* ‘que o morde’  
*o- + manō + -βαŕé* → *omanōβαŕé* ‘que morre’  
*o- + s- + epyák + -βαŕé* → *osepiákĩβαŕé* ‘que o vê’  
*o- + sem + βαŕé* → *osēβαŕé* ou *osémĩβαŕé* ‘que sai’

152. *-nwár, -swár* nominalizador de complementos circunstanciais  
*kaʔá + -βo + -nwár* → *kaʔáβonwár* ‘que vive pelo mato’  
*yũ + -βo + -nwár* → *yũβonwár* ‘que vive pelos campos’  
*yũ + -pe + -nwár* → *yũmenwár* ‘que fica no campo’  
*pó + -pe + -swár* → *pópeswár* ‘que está na mão’  
*yepí + -swár* → *yepíswár* ‘que acontece sempre’

2.1.1.5. Reduplicação: 1. monossilábica, 2. dissilábica.

2.1.1.5.1. Reduplicação monossilábica (repetição da última sílaba acentuada da palavra): sucessivo.

*aymokón* ‘eu o engoli’ → *aymokókón* ‘eu os engoli um após o outro’  
*oropór* ‘nós saltamos’ → *oropópór* ‘nós saltamos um depois do outro’  
*imokóna* ‘e o engoliu’ → *imokókóna* ‘e os engoliu um após o outro’

2.1.1.5.2. Reduplicação dissilábica (repetição da última sílaba acentuada da palavra e da sílaba imediatamente precedente, ainda que esta pertença a outra palavra): freqüentativo.

*aymokón* ‘eu o engoli’ → *aymokómokón* ‘eu o(s) engolia freqüentemente’  
*oropór* ‘nós saltamos’ → *oropóropór* ‘nós saltamos freqüentemente’  
*orosóreme* ‘se nós formos’ → *orosórosóreme* ‘se nós formos muitas vezes’  
*imokóna* ‘e o engoliu’ → *imokómokóna* ‘e o engolia freqüentemente’  
*aymomeʔú* ‘eu o narrei’ → *aymomeʔúmeʔú* ‘eu o narrei muitas vezes’  
*imomeʔwáβo* ‘e o narrou’ → *imomeʔwámeʔwáβo* ‘e o narrou muitas vezes’  
*syé póy* ‘dão-me de comer’ → *syé póysyepóy* ‘freqüentemente me dão de comer’  
*syé sóreme* ‘se eu for’ → *syé sósyesóreme* ‘se eu for muitas vezes’

Ex. com verbo monossilábico

2.2. Raízes: 1. com flexão: a. nominais, b. verbais; 2. sem flexão: c. partículas.

- (a) Nominais – combináveis com os sufixos casuais e não combináveis com os prefixos pessoais.  
 (b) Verbais – combináveis com os prefixos pessoais e com os sufixos modais.  
 (c) Partículas – não combináveis com afixos flexionais.

2.2.1. Classificação das raízes:

Classe I – combinável com o alomorfe *i-* do prefixo 14.

Subclasse Ia – raízes que não começam por /p/: combinam-se com o alomorfe  $\emptyset$ - do prefixo 18.

Subclasse Ib – raízes que começam por /p/: combinam-se com o alomorfe *m-* do prefixo 18.

Classe II – combinável com os alomorfes *s-* e *t-* do prefixo relacional 14 (todas as raízes desta classe começam por vogal).

Subclasse IIa – raízes que se combinam com o alomorfe *t-* do prefixo 18 e com o alomorfe *s-* do prefixo 14.

Subclasse IIb – raízes que se combinam com o alomorfe *t-* do prefixo 18 e com o alomorfe *t-* do prefixo 14.

Subclasse IIc – raízes que se combinam com o alomorfe  $\emptyset$ - do prefixo 18 e com o alomorfe *s-* do prefixo 14.

Subclasse IId – raízes que se combinam com o alomorfe (V- →  $\emptyset$ ) do prefixo 18 e com o alomorfe *s-* do prefixo 14.

Classe III – não combinável com os prefixos relacionais (esta classe inclui só raízes nominais).

Quadro de distribuição dos alomorfes dos prefixos 14, 15 e 18 segundo as classes e subclasses das raízes:

	14	15	18	Exemplos
Ia	i-	$\emptyset$ -	$\emptyset$ -	akáŋ ‘cabeça’, ʔáβ ‘cabelo’, kó ‘roça’, sī ‘mãe’, taté ‘desviando-se de’, sém ‘sair’, kér ‘dormir’
Ib	i-	$\emptyset$ -	m-	pó ‘mão’, pír ‘pele’, posáŋ ‘remédio’, poraséy ‘dançar’, pãá ‘ficar’
IIa	s-	r-	t-	esá ‘olho’, oβá ‘rosto’, asém ‘gritar’, enoné ‘diante de’; ekó ‘estar em movimento’, eʔð ‘morrer’
IIb	t-	r-	t-	úβ ‘pai’, aʔr ‘filho (em rel. ao pai)’, iβr ‘irmão mais moço’; úr ‘vir’, úβ ‘estar deitado’, ár ‘tomar’

IIc	s-	r-	∅	ók 'casa', uʒúβ 'flecha'
IId	s+	r+	(V- → ∅)	apé 'caminho', ekúy 'cuia', epanakū 'cesto'; epotí 'defecar', epínō 'peidar'
III	--	--	--	arár 'arara', ayurú 'papagaio', tapiʒr 'anta', arasá 'araçá', iβák 'céu', kwár 'sol'

2.2.2. Composição: 1. determinativa, 2. atributiva, 3. objetiva

2.2.2.1. Composição determinativa: raiz nominal e raiz nominal, a primeira determinando a segunda:

*pirá* sIII 'peixe' + *yaní* sIa 'óleo' → *piráyaní* sIII 'óleo de peixe'  
*uʒúβ* sIIc 'flecha' + *urú* sIIc 'recipiente' → *uʒúβurú* sIIc 'carcaz'  
*mén* sIa 'marido' + *sí* sIa mãe → *méní* sIa 'sogra da mulher'  
*iár* sIa 'canoa' + *emé* sIIa 'lábio' → *iáremé* sIa 'borda da canoa'

2.2.2.2. Composição atributiva:

(a) raiz nominal e raiz nominal, a segunda determinando a primeira:

*aβá* sIII 'pessoa' + *oβá* sIIa 'rosto' → *aβáoβá* sIII 'pessoa que tem o rosto com alguma particularidade'  
*akará* sIII 'peixe acará' + *ãy* sIIa 'dente' → *akaráãy* sIII 'acará dentado, caranha'  
*arár* sIII 'arara' + *akáŋ* sIa 'cabeça' → *ararakáŋ* sIII 'arara cabeçuda'  
*anirá* sIII 'morcego' + *ʒák* sIa 'chifre' → *aniráʒák* 'morcego de chifre'

(b) raiz nominal e raiz nominal descritiva (nd), a segunda determinando a primeira:

*yurú* sIa 'boca' + *memék* ndIa 'mole' → *yurúmemék* sIa 'boca mole'  
*merú* sIII 'mosca' + *oβí* ndIIc 'azul, verde' → *merúoβí* 'mosca verde'  
*akáŋ* sIa 'cabeça' + *pítáŋ* ndIb 'avermelhado' → *akámítáŋ* sIa 'cabeça avermelhada'

*iβírá* sIII 'pau' + *pítáŋ* ndIb 'avermelhado' → *iβírápítáŋ* sIII 'pau avermelhado, pau brasil'

*aʒr* sIIb 'filho em relação ao pai' + *etá* ndIIc 'muitos' → *aʒretá* sIIb 'muitos filhos'

(c) raiz nominal e raiz verbal intransitiva (vi), a segunda determinando a primeira:

*teyú* sIII 'lagarto' + *yán* viIa 'correr' → *teyúyán* sIII 'lagarto corredor'  
*iβírá* sIII 'pau' + *pararáŋ* viIa 'rodar pelo chão' → *iβírápararáŋ* sIII 'pau que roda pelo chão, roda de madeira'  
*pirá* sIII 'peixe' + *βεβέ* viIa 'voar' → *piráβεβέ* sIII 'peixe voador'  
*itá* sIa 'pedra' + *ekóbé* viIIa 'viver' → *itáekóbé* sIa 'pedra viva, mercúrio'  
*iβí* sIII 'terra' + *ʒám* viIa 'estar em pé' → *iβíʒám* sIII 'barranco'

(d) raiz verbal intransitiva ou transitiva e raiz nominal descritiva, a segunda determinando a primeira:

*yeʒéŋ* viIa 'falar' + *atã* vdIIa 'duro' → *yeʒéŋatã* viIa 'falar duramente'  
*pweráβ* viIb 'sasar' + *katú* vdIa 'bom' → *pwerákatú* viIb 'sasar bem'  
*kuáβ* vtIa 'narrar' + *eté* vd 'verdadeiro' → *kuáβeté* vtIa 'saber verdadeiramente, saber muito'  
*momeʒú* vtIa 'narrar, contar' + *aʒíβ* vdIa 'mau' → *momeʒúiaʒíβ* vtIa 'dizer mal de, difamar'

2.2.2.3. Composição objetiva:

(a) raiz nominal e raiz verbal transitiva, a primeira determinando a segunda:

*oβá* sIIa 'rosto' + *peték* vtIa 'dar palmada' → *oβápeték* vtIIa 'dar palmada no rosto de, dar bofetada'  
*posáŋ* sIb 'remédio' + *nóŋ* vtIa 'pôr' → *posánóŋ* vtIb 'aplicar remédio, curar'

*pisá* sIa ‘rede de pesca’ + *eytík* vtIc ‘lançar’ → *pisáeytík* viIa ‘lançar rede’

*urapár* sIa ‘arco’ + *pirár* vtIa ‘abrir’ → *urapápirár* viIa ‘abrir o arco, armar o arco’

(b) raiz verbal e raiz verbal transitiva, a primeira determinando a segunda:

*só* viIa ‘ir’ + *potár* vtIb ‘querer’ → *sópotár* viIa ‘querer ir’

*moyáŋ* vtIa ‘fazer’ + *ukár* vt ‘mandar’ → *moyáŋukár* vtIa ‘mandar fazer’

*kutúk* vtIa ‘ferir’ + *moŋáŋ* vtIa ‘fingir’ → *kutúmoŋáŋ* vtIa ‘fingir ferir’

*kuáβ* vtIa ‘saber, conhecer’ + *meŋéŋ* vtIa ‘dar’ → *kuáβεŋéŋ* vtIa ‘mostrar’

2.2.2.4. Compostos mistos: qualquer composto pode entrar como elemento de um novo composto:

*atá* sIIa ‘fogo’ + *ení* sIIa ‘luz’ → *atáení* sIIa ‘luz do fogo’ (det.) + *urú* sIIc ‘recipiente’ → *atáeníurú* sIIa ‘recipiente para luz do fogo, candeeiro’ (det.)

*ayurú* sIII ‘papagaio’ + *yúβ* vdIa ‘amarelo’ → *ayurúyúβ* sIII ‘papagaio amarelo’ (atr. b) + *akáŋ* sIa ‘cabeça’ → *ayurúyúβakáŋ* sIII ‘papagaio amarelo cabeçudo’ (atr. a)

*yawár* sIII ‘onça’ + *pópéβ* sIb ‘mão chata’ (atr. b) (← *pó* sIIb ‘mão’ + *péβ* ndIb ‘chato’) → *yawápópéβ* sIII ‘onça de mão chata, esp. de lontra’ (atr. a)

*pisá* sIa ‘rede de pesca’ + *ŋíβukú* sIII ‘vara comprida’ (atr. b) (← *ŋíβ* sIII ‘vara, haste’ + *pukú* ndIb ‘comprido’) → *pisáŋíβukú* sIa ‘rede de vara comprida’ (atr. a)

*itá* sIa ‘pedra’ + ‘amarelo’ → *itáyúβ* sIa ‘pedra amarela, ouro’ (atr. b) + *poŋr* sIb ‘contas de colar, colar’ → *itáyúβoŋr* ‘contas de ouro, colar de ouro’ (det.)

*itá* sIa ‘pedra’ + *yúβ* ‘amarelo’ → *itáyúβ* sIa ‘pedra amarela, ouro’ (atr. b) + *nem* vdIa ‘fedido’ → *itáyúném* sIa ‘ouro fedido, cobre’ (atr. b)

*obá* sIIa ‘rosto’ + *posáŋ* sIb ‘remédio’ → *obáposáŋ* sIIa ‘enfeite do rosto’ (det.) + *nónŋ* vtIa ‘pôr, aplicar’ → *obáposánónŋ* vtIIa ‘enfeitar o rosto’ (obj. a)

2.3. Palavras: 1. nome, 2. verbo, 3. partícula.

2.3.1. Nome: classe de palavras flexionadas que se combinam com os sufixos casuais (com exceção dos nomes relacionais) e não se combinam com os prefixos pessoais, nem com os sufixos modais.

2.3.1.1. Substantivo: subclasse aberta, sem restrições de distribuição (pode ocorrer como determinante ou determinado nas locuções, como sujeito ou objeto nas orações).

2.3.1.1.1. Paradigmas de flexão casual: *úβ* sIIb ‘pai’, *sí* sIa ‘mãe’, *irũ* sIa ‘companheiro’, *kaŋá* sIII ‘mato’, *kwár* sIa ‘buraco’, *yũ* sIII ‘campo’, *pítún* sIII ‘noite’, *ŋár* sIa ‘parte superior’, *kuŋá* sIa ‘cintura’, *aséy* sIa ‘costas’.

Nominal	<i>-úβa</i>	<i>sí</i>	<i>irũ</i>	<i>kaŋá</i>	<i>kwára</i>
Translativo	<i>-úβamo</i>	<i>síramo</i>	<i>irũnamo</i>	<i>kaŋáramo</i>	<i>kwáramo</i>
Loc. pontual				<i>kaŋápe</i>	<i>kwáripe</i>
Loc. difuso				<i>kaŋáβo</i>	<i>kwáriβo</i>
Loc. partitivo					

Nominal	<i>pítúna</i>	<i>ŋára</i>	<i>kuŋá</i>	<i>aséy</i>
Translativo	<i>pítúnamo</i>	<i>ŋáramo</i>	<i>kuŋáramo</i>	<i>aséyamo</i>
Loc. pontual	<i>pítúnime</i>	<i>ŋáripe</i>	<i>kuŋápe</i>	<i>aséype</i>
Loc. difuso	<i>pítúniβo</i>	<i>ŋáriβo</i>	<i>kuŋáβo</i>	<i>aséyβo</i>
Loc. partitivo		<i>ŋári</i>	<i>kuŋáy</i>	<i>aséy</i>

2.3.1.1.2. Paradigmas de flexão determinativa com os prefixos 11, 14, 15 e 18: *akáŋ* sIa ‘cabeça’, *tĩ* sIa ‘nariz’, *pó* sIb ‘mão’, *posáŋ* sIb ‘remédio’, *esá* sIIa ‘olho’, *úβ* sIIb ‘pai’, *uŋúβ* sIIc ‘flecha’, *apé* sIIc ‘caminho’, *ekúy* sIIc ‘cuia’, *emetár* sIIa ou d, *urú* ∞ *epurú* sIIc (irregular) ‘vasilha (em relação ao possuidor)’, *urú* sIIc ‘vasilha (em relação ao conteúdo)’, *iŋr* sIIc (irreg.) ‘sobrinho’.

11. Dn = S	<i>oakáŋa</i>	<i>otĩ</i>	<i>opó</i>	<i>oposáŋa</i>	<i>oesá</i>	<i>oúβa</i>	<i>ouŋúβa</i>
14. D ≠ S	<i>iakáŋa</i>	<i>itĩ</i>	<i>ipó</i>	<i>iposáŋa</i>	<i>sesá</i>	<i>túβa</i>	<i>suŋúβa</i>
15. D = C	<i>akáŋa</i>	<i>tĩ</i>	<i>pó</i>	<i>posáŋa</i>	<i>resá</i>	<i>rúβa</i>	<i>ruŋúβa</i>
18. D = H	<i>akáŋa</i>	<i>tĩ</i>	<i>mó</i>	<i>mosáŋa</i>	<i>tesá</i>	<i>túβa</i>	<i>uŋúβa</i>

11. Dn = S	<i>oapé</i>	<i>oekúya</i>	<i>oemetára</i>	<i>oepurú</i>	<i>ourú oiʔra</i>
14. D ≠ S	<i>sapé</i>	<i>sekúya</i>	<i>semetára</i>	<i>sepurú</i>	<i>surú iʔra</i>
15. D = C	<i>rapé</i>	<i>rekúya</i>	<i>remetára</i>	<i>repurú</i>	<i>rurú riʔra</i>
18. D = H	<i>pé</i>	<i>kúya</i>	<i>temetára</i> ou <i>metára</i>	<i>urú</i>	<i>urú iʔra</i>

Obs.: Todas as formas destes paradigmas estão no caso nominal.

2.3.1.1.3. Os substantivos *rám* e *pwér* (ambos sIa), ainda que se empreguem como palavras independentes, ocorrem predominantemente em composição e apresentam uma variação alomórfica que só tem paralelo nos sufixos:

<i>rám</i>	<i>wám</i>	<i>ám</i>	sIa	‘o que vai ser’
<i>pwér</i>	<i>wér</i>		sIa	‘o que foi’

Os alomorfes *rám* e *pwér* ocorrem após vogal (se a vogal tiver acento nasal, aplicam-se as regras 9 e 1, respectivamente, que produzem as formas *nám* e *mwér*), os demais ocorrem após consoante, sendo que *wám* só após labiais e velares e *ám* só após alveolares.

Em composição atributiva (tipo a) com outros substantivos, *rám* e *pwér* são empregados com grande frequência para indicar uma coisa que ainda não alcançou seu estado normal ou, respectivamente, que já perdeu seu estado ou condição normal:

<i>ók</i>	sIIc ‘casa’, <i>ókwám</i> ‘casa planejada ou em construção’, <i>okwér</i> ‘casa já desabitada, ou restos de uma casa, ou o lugar em que esteve uma casa’
<i>kó</i>	sIa ‘roça’, <i>kóram</i> ‘o lugar onde se vai fazer uma roça’, <i>kópwér</i> ‘o lugar onde houve uma roça’
<i>tĩ</i>	sIa ‘nariz’, <i>tĩnám</i> ‘o que vai ser o nariz’, <i>tĩmwér</i> ‘nariz destacado do corpo’
<i>pír</i>	sIb ‘pele’, <i>pírám</i> ‘o que vai ser a pele’, <i>pírwér</i> ‘pele retirada do corpo, couro’
<i>mén</i>	sIa ‘marido’, <i>ménám</i> ‘futuro marido’, <i>ménwér</i> ‘ex-marido’

<i>etám</i>	sIIa ‘morada’, <i>etámwám</i> ‘futura morada’, <i>etámwér</i> ‘antiga morada’
<i>ób</i>	sIIa ‘folha’, <i>ówám</i> ‘o que vai ser folha’, <i>ówér</i> ‘folha caída da planta’
<i>káj</i>	sIa ‘osso’, <i>kájwám</i> ‘matéria que vai converter-se em osso’, <i>kájwér</i> ‘osso fora do corpo, esqueleto’

2.3.1.1.4. Vocativos: 1. vocativos substantivos, 2. vocativos independentes.

2.3.1.1.4.1. Vocativos substantivos: quaisquer substantivos que se refiram a pessoas, como termos de parentesco e de outras relações sociais e como antropônimos (todo substantivo pode, em princípio, constituir antropônimo), sem sufixos casuais:

<i>úβ</i> sIIb ‘pai’:	<i>syé rúβ!</i> ‘meu pai!’
<i>mén</i> sIa ‘marido’:	<i>syé mén!</i> ‘meu marido!’
<i>poruβisáβ</i> sIb ‘chefe’:	<i>moruβisáβ!</i> ‘chefe!’
<i>moʔtítí</i> sIa ‘colar branco’:	<i>moʔtítí!</i> ‘Colar Branco!’
<i>tayasú</i> sIII ‘taiaçu’:	<i>tayasú!</i> ‘Taiaçu!’
<i>kaʔwasú</i> sIII ‘macaco grande’:	<i>kaʔwasú!</i> ‘Grande Macaco!’
<i>uʔtítí</i> sIa ‘farinha branca’:	<i>uʔtítí!</i> ‘Farinha Branca!’
<i>móyi</i> sIII ‘cobra pequena’:	<i>móyi!</i> ‘Cobrinha!’
<i>tatáwasú</i> sIIa ‘fogo grande’:	<i>tatáwasú!</i> ‘Grande Fogo!’
<i>síwasúakáj</i> sIII ‘cabeça de veado’:	<i>síwasúakáj!</i> ‘Cabeça de Veado!’
<i>kaʔwár</i> sIII ‘bebedor de cauim’:	<i>kaʔwár!</i> ‘Bebedor de Cauim!’
<i>yeʔéjároβí</i> sIII ‘cantor azul’:	<i>yeʔéjároβí!</i> ‘Cantor Azul!’

2.3.1.1.4.2. Vocativos independentes: termos de parentesco e de outras relações sociais, que só se empregam para chamar ou dirigir-se a alguém:

<i>aʔí</i> voc ‘mãe!’,	‘mamãe!’
<i>paʔí</i> voc ‘pai!’,	‘papai’, ‘senhor!’

*piʔá* voc ‘filho!’, ‘meu filho!’

*aʔi* voc ‘meu irmão!’

*peʔi* voc ‘minha irmã!’

*itó* voc, *titó* voc, *waytó* voc ‘minha sobrinha (menina)!’ (diz o homem)

*kiʔi* voc, *kinaʔi* voc, *naʔi* voc ‘minha mana!’ (diz a mulher)

*toʔi* voc ‘mana!’ (diz a mulher)

*táŋ* voc ‘mano!’ (diz a mulher)

*tapiʔá* voc ‘mano!’ (diz a mulher)

*wayá* voc ‘meu irmão!’, ‘mano!’ (diz a mulher)

*miʔã* voc ‘mana!’, ‘senhora!’ (diz o homem)

*syéʔá* voc ‘mano!’, ‘senhor!’ (diz o homem)

*taʔá* voc. ‘mano!’, ‘senhor!’

*taupé* voc ‘mana!’ (diz a mulher), ‘senhora!’ (diz a mulher ou o homem)

*tapé* voc ‘minha senhora!’ (diz a mulher)

2.3.1.2. Nomes descritivos: subclasse aberta, com restrições de distribuição; pode ocorrer como determinado nas locuções, como sujeito ou objeto nas orações verbais e como núcleo de predicados descritivos. Como determinante tem baixa frequência. Combina-se com o sufixo modal do indicativo II (122).

*oríβ* vdIIa ‘alegre/alegria’, *orýba* ‘alegria’, *soríβamo* (14+T+112) ‘estando ele na qualidade de alegre’, indicativo II *soríβi* (14+T+122) ‘está alegre’.

Os nomes não-descritivos também servem de núcleo de predicado quando desprovidos de flexão casual:

*úβ* sIIb (a) ‘pai’, *túβa* (14+T+111) ‘o pai dele’, *syé rúβa* (15+T+111) ‘meu pai’, *syé rúβamo* (15+T+112) ‘na qualidade de meu pai’; (b) ‘ter pai’, *túβ* (14+T) ‘ele tem pai’, *syé rúβ* (15+T) ‘eu tenho pai’, *syé rúβamo* (15+T+112) ‘tendo eu pai’.

2.3.1.2.1. Paradigmas do indicativo I de nomes descritivos como núcleos de predicados: só incluem duas formas, uma com o prefixo relacional 14, que indica simplesmente que o sujeito não é o falante nem o ouvinte (e pode não estar nomeado imediatamente antes), a outra com o prefixo relacional 15, que indica que o sujeito é a palavra nomeada imediatamente antes (e que é ou inclui o falante e/ou o ouvinte).

*katú* vdIa ‘bom’, *posáŋ* sIb ‘remédio’, *oríβ* vdIIa ‘alegre’, *aʔi* sIIb ‘filho (em relação ao pai)’:

14	<i>ikatú</i>	‘é bom, está bom’	<i>iposáŋ</i>	‘tem remédio’
15	<i>katú</i>		<i>posáŋ</i>	

14	<i>soríβ</i>	‘está alegre’	<i>taʔi</i>	‘tem filho’
15	<i>roríβ</i>		<i>raʔi</i>	

2.3.1.2.2. Paradigmas do gerúndio de nomes descritivos como núcleos de predicados:

11	<i>okatúramo</i>	<i>oposáŋamo</i>	<i>ooríβamo</i>	<i>oaʔi</i> ramo
15	<i>katúramo</i>	<i>posáŋamo</i>	<i>roríβamo</i>	<i>raʔi</i> ramo

2.3.1.2.3. Paradigmas do indicativo II de nomes descritivos como núcleos de predicados:

14	<i>ikatúw/ikatúramo</i>	<i>iposáŋi/iposáŋamo</i>
15	<i>katúw/katúramo</i>	<i>posáŋi/posáŋamo</i>
14	<i>soríβi/soríβamo</i>	<i>taʔiri/taʔi</i> ramo
15	<i>roríβi/roríβamo</i>	<i>raʔiri/raʔi</i> ramo

2.3.1.3. Numeral: subclasse fechada, com algumas particularidades de distribuição, caracterizada morfológicamente pelo prefixo *mo-*, *o-* ‘numeral’:

*moyepé*, *oyepé* ‘um’

*mokōy* ‘dois’ (cp. *kōy* sIa ‘gêmeos’)

*mosapír* ‘três’

*moyerũnik, moyoirũnik, oyoirũnik* ‘quatro’

*moβír* ‘alguns, quantos’

Sem sufixos casuais, os numerais significam quantidade e normalmente precedem os substantivos, mas podem segui-los quando se exprime distribuição:

*mosapír aβá oúr, mokōy apiáβa oyepé kuyã* ou

*mosapír aβá oúr, apiáβa mokōy kuyã oyepé* ‘vieram três pessoas, dois homens e uma mulher’

No caso nominal têm significado ordinal:

*apiáβa mosapíra* ‘o terceiro dos homens, o terceiro homem’

*aβá mokōya* ‘a segunda das pessoas, a segunda pessoa’

Em composição com o substantivo significam grupo:

*aβámokōya* sIII ‘grupo de duas pessoas’

*apiámosapíra* sIII ‘grupo de três homens’

Com reduplicação dissilábica significam distribuição:

*mokōmokōy* ‘dois a dois’ ou ‘de dois em dois’

*mosapísapír* ‘três a três’ ou ‘de três em três’

2.3.1.4. Demonstrativo: subclasse fechada, com certas particularidades de distribuição morfológica e sintática. Os demonstrativos constituem um sistema um tanto fragmentário, no qual são relevantes os seguintes componentes semânticos: (a) proximidade do falante, (b) proximidade do ouvinte, (c) visibilidade e (d) indeterminação. A oposição próximo/afastado do falante é expressa por raízes específicas, acompanhadas facultativamente (?) de um prefixo *i-*, com exceção da raiz *aypó* ‘este, esse (de que falo ou falas, em que penso ou pensas)’, na qual essa oposição se neutraliza; a oposição próximo/afastado do ouvinte é expressa pelo prefixo *eβo-* ‘perto do ouvinte’; a oposição visível/invisível é expressa pelo prefixo *a-* ‘invisível’; a indeterminação é expressa pelo prefixo *ma-* ‘indeterminado’ ou por raízes específicas.

Alguns demonstrativos acumulam a função puramente dêitica com a função locativa espacial e/ou temporal (p. ex., *íáŋ* ‘este, aqui, agora’), ao

passo que outros se flexionam no locativo (pontual e difuso) para exprimir a função locativa (p. ex., *kwéy* ‘aquele’, *kwéype* ‘lá’, *kwéyβo* ‘por lá’). Também podem ocorrer com o sufixo 123 ‘subjuntivo’ para indicar tempo (p. ex., *aíé* ‘esse, aquele’, *aíéreme* ‘nesse momento, naquele tempo’). Algumas raízes têm uma só função (p. ex., *ké* ‘aqui’).

As raízes demonstrativas podem nominalizar-se com o sufixo do caso nominal (111) ou com o sufixo nominalizador de predicados (151) (p. ex., *íáŋ* ‘este’, *íáŋa* ‘isto’; *kwéy* ‘aquele’, *kwéybaíé* ‘aquilo’).

2.3.1.4.1. Matriz componencial dos demonstrativos:

		Próximo do falante	Afastado do falante	
			Próximo do ouvinte	Afastado do ouvinte
Determinado	Visível	<i>kó, ikó ké, iké nã, inã, nán kiβō</i>	<i>eβokwé eβokwéy emonã, emonán  eβowí, ewí eβowíŋ eβanōy</i>	<i>kwé, kwéé kwéy  kiβ  wí, wii wíŋ mō erík</i>
	Invisível	<i>íáŋ, ííáŋ</i>	<i>aypó  eβapó</i>	<i>akwé akwéy akó amō  íé, aíé awã apó anōy</i>
Indeterminado			<i>mi maíé mamō manōy umã irá, mirã</i>	

## 2.3.1.4.2. Os demonstrativos distribuídos por raízes:

<p><i>kó</i> ‘este, aqui (vis.)’  <i>ikó</i> ‘este (vis.)’  <i>kóβaʔé</i> ‘este, isto (vis.)’  <i>ikóβaʔé</i> ‘este, isto (vis.)’  <i>kóβo</i> ‘por aqui (vis.)’  <i>akó</i> ‘esse, aquele (inv.)’</p> <p><i>ké</i> ‘aqui (vis.)’  <i>iké</i> ‘aqui (vis.)’</p> <p><i>ʔáŋ</i> ‘este, aqui, agora (vis. ou inv.)’  <i>ʔána</i> ‘este, isto (vis. ou inv.)’  <i>ʔániβaʔé</i> ‘este, isto (vis. ou inv.)’  <i>ʔáme</i> ‘ali (vis.)’  <i>iʔáŋ</i> ‘este (vis. ou inv.)’  <i>iʔániβaʔé</i> ‘este, isto (vis. ou inv.)’</p> <p><i>kiβō</i> ‘cá nestas partes (em contraste com outras muito remotas)’  <i>kiβōŋotí</i> ‘aquém, mais para cá’</p> <p><i>aypó</i> ‘este, esse (de que falo ou falas, em que penso ou pensas, que sinto ou sentes), aí (inv.)’  <i>aypóβaʔé</i> ‘isto, isso (idem)’</p> <p><i>nā, nán</i> ‘assim, desta maneira (como eu digo)’  <i>nānī</i> ‘assim (idem)’  <i>nāneme</i> ‘a estas horas’  <i>inā</i> ‘assim, desta maneira’  <i>emonā</i> ‘assim, dessa maneira (como tu dizes)’  <i>emonána</i> ‘isso, essa maneira’  <i>emonānamo</i> ‘por isso’</p> <p><i>wī, wín</i> ‘esse, aquele (vis.)’  <i>wīβaʔé</i> ‘esse, isso, aquele, aquilo (vis.)’  <i>wīŋa</i> ‘esse, aquele lugar (vis.)’  <i>wīme, wīime</i> ‘aí, lá (vis.)’  <i>eβowī, ewī, eβowīŋa</i> ‘isso (vis.)’  <i>eβowīβaʔé, ewīβaʔé</i> ‘esse, isso (vis.)’  <i>eβowīme, ewīme</i> ‘aí (vis.)’</p>	<p><i>kwé, kwéy</i> ‘esse, aquele, aí, lá (vis.)’  <i>kwéé</i> ‘lá longe (vis.)’  <i>kwéa</i> ‘aquele, aquilo (vis.)’  <i>kwééa</i> ‘aquilo longe (vis.)’  <i>kwéyβaʔé</i> ‘aquele, aquilo (vis.)’  <i>kwééβaʔé</i> ‘aquilo longe (vis.)’  <i>kwépe, kwéype</i> ‘lá (vis.)’  <i>kwéyβo</i> ‘por lá (vis.)’  <i>akwé, akwéy</i> ‘aquele (inv.)’  <i>akwéa</i> ‘aquele, aquilo (inv.)’  <i>akwéyβaʔé</i> ‘aquele, aquilo (inv.)’  <i>akwéype</i> ‘lá (inv.)’  <i>akwéyme</i> ‘então, antigamente’  <i>eβokwé, eβokwéy</i> ‘esse, aí (vis.)’  <i>eβokwéa</i> ‘esse, isso (vis.)’  <i>eβokwéyβaʔé</i> ‘esse, isso (vis.)’</p> <p><i>ʔé</i> ‘aquele (cujo nome esqueço)’  <i>aʔé</i> ‘ele, esse (de que falas ou de que te falaram), ali (inv.)’  <i>aʔéβaʔé</i> ‘ele, esse (idem)’  <i>aʔéaʔé</i> ‘ele, esse (idem)’  <i>aʔépe</i> ‘aí, lá (onde alguém diz)’  <i>aʔéreme</i> ‘então, nesse momento, naquele tempo, por isso’</p> <p><i>mō</i> ‘lá (vis.)’  <i>amō</i> ‘um outro, algum, para lá (inv.)’  <i>amōβaʔé</i> ‘alguma coisa’  <i>amōme, amūme</i> ‘algumas vezes’  <i>amōamōme, amōamōnāme, amūnāme</i> ‘algumas vezes’  <i>amōŋotí</i> ‘além, mais para lá’  <i>mamō</i> ‘em algum lugar, onde?, para onde?’</p> <p><i>apó</i> ‘aquele, aquilo (cujo nome é esquecido)’  <i>eβapó</i> ‘aí, lá (onde estás, onde resides: mais remoto que <i>eβowīŋa</i> e <i>eβokwéa</i>)’</p>
---	--

<p><i>mi</i>  <i>mípe</i> ‘em algum lugar, em algum momento, algum dia’  <i>amípe</i> ‘algum dia (há mais tempo)’  <i>umā</i> ‘onde?’  <i>umāme</i> ‘onde?’  <i>umāβaʔé</i> ‘qual?’</p> <p><i>wã</i>  <i>awã</i> ‘eles, aqueles (inv.)’</p>	<p><i>nōy</i>  <i>anōy</i> ‘de lá (inv.)’  <i>anōya</i> ‘o lado de lá (inv.)’  <i>eβanōy</i> ‘daí’  <i>eβanōya</i> ‘aí, essa parte onde estás’  <i>manōy</i> ‘de onde?’</p> <p><i>káβ</i> ‘lá muito longe’  <i>irã</i> ‘algum dia (futuro)’  <i>mír</i> ‘algum dia (futuro)’  <i>oirã</i> ‘amanhã’</p> <p><i>erika</i> ‘ele, aquele’</p> <p><i>ē</i>  <i>aē</i> ‘este, esse, aquele homem, fulano’ (inv.)’</p>
---	--

2.3.1.5. Pronome: subclasse fechada, com limitações de distribuição morfológica e sintática. Os pronomes se caracterizam morfológicamente por apresentar com exclusividade uma forma de caso dativo, construída com o sufixo *-βe, -βo*. Há três séries de pronomes, com distintas distribuições sintáticas:

série I – só ocorre como enunciado independente, como sujeito de orações equativas e como sujeito enfático de outras orações;

série II – ocorre como determinante em sintagmas nominais;

série III – só ocorre como sujeito de orações transitivas cujo objeto é ou inclui o falante.

Os pronomes constituem um sistema bem equilibrado, em que são relevantes os seguintes componentes semânticos: (1) o falante, (2) o ouvinte e (3) alguém ou algo que é distinto do falante e do ouvinte e que é foco do discurso. O sistema, que é o mesmo dos prefixos pessoais (§ 2.1.1.1.2.), compreende formas em que há oposição entre (1) e (2) e formas em que não há essa oposição, formas que incluem (3) e formas que não o incluem (neste último caso, pode estar ou não incluído alguém ou algo distinto de (1) e (2), que não seja foco do discurso).

## 2.3.1.4.1. Matriz componencial dos pronomes (série I):

		Oposição entre F e O		
		+		-
		F	O	
3f	-	<i>isé</i>	<i>ené</i>	<i>yané</i>
	+	<i>oré</i>	<i>peʔẽ</i>	<i>asé</i>

F = falante    O = ouvinte    3f = 3ª pessoa focal

## 2.3.1.4.2. As três séries de pronomes e o dativo (1 = ‘falante’, 2 = ‘ouvinte’, 3 = ‘3ª pessoa focal’, 4 = ‘3ª pessoa não focal’):

		I	II	III	Dativo
1±4	‘eu’	<i>isé</i>	<i>syé</i>		<i>iséβε, iséβο, syéβε, syéβο</i>
1+3	‘nós (excl.)’	<i>oré</i>	<i>ore</i>		<i>oréβε, oréβο</i>
2±4	‘você’	<i>ené</i>	<i>né</i>	<i>yepé</i>	<i>enéβε, enéβο, néβε, néβο</i>
2+3	‘vocês’	<i>peʔẽ</i>	<i>pé</i>	<i>peyepé</i>	<i>peʔẽme, peʔẽmo</i>
1+2±4	‘nós (incl.)’	<i>yané</i>	<i>yané</i>		<i>yanéβε, yanéβο</i>
1+2+3	‘nós (incl.)’	<i>asé</i>	<i>asé</i>		<i>aséβε, aséβο</i>

## 2.3.1.5. Relacional: subclasse fechada, com limitações de distribuição morfológica e sintática. Os relacionais só se flexionam com os prefixos relacionais (§ 2.1.1.1.1.) e só ocorrem formando complementos nas orações. Os mais frequentes são os seguintes:

*pé* rIa ‘a, para (dativo), por, em busca de’  
*paβẽ* rIa ‘com (companhia)’  
*pupé* rIa ‘com (instrumento), dentro de, em meio a’  
*posé* rIb ‘deitado com’  
*porupí* rIb ‘ao longo de (pessoa)’  
*taté* rIa ‘desviando-se de, evitando, sem relação com’  
*kotí* rIa ‘para, em direção a’  
*ní, níβé* rIa ‘com (companhia), junto com’  
*sosé* rIa ‘sobre, em cima de, acima de, superior a’

*supé* rIa ‘a, para (dativo)’  
*suʔí* rIa ‘de, proveniente de’  
*rí* rIa ‘por, em relação a’  
*riré, roiré, iré, ré* rIa ‘depois de’  
*enoné* rIIa ‘anterior a, na frente de’  
*esé* rIIa ‘por, em relação a’  
*upí* rIIa ‘por, através de, conforme a’  
*oβaké* rIIa ‘diante de, em presença de’

## 2.3.2. Verbo: classe de palavras flexionadas que se combinam com os prefixos pessoais (2.1.1.1.2.) e com os sufixos modais (2.1.1.2.2.). Distinguem-se duas subclasses de verbos: 1. intransitivos, 2. transitivos.

2.3.2.1. Verbos intransitivos: subclasse aberta, que se combina com os prefixos pessoais unidos diretamente ao tema:  
*só* vIa ‘ir’, *asó* ‘eu fui’  
*pwerákatú* vIb ‘sara bem’, *apwerákatú* ‘eu sara bem’

Quando combinados com o sufixo modal de gerúndio (121), os verbos intransitivos ocorrem com os alomorfes *wi-* e *e-* dos prefixos 21 e 22:  
*só* vIa ‘ir’, *wisóβo* ‘indo eu’, *esóβo* ‘indo você’

## 2.3.2.2. Verbos transitivos: subclasse aberta, que se combina simultaneamente com os prefixos pessoais e com os prefixos relacionais (2.1.1.1.1), os primeiros antecedendo os segundos e estes antecedendo imediatamente o tema:

*epyák* vtIIa ‘ver’, *asepyák* (21+14+T) ‘eu o vi’  
*kutúk* vtIa ‘ferir’, *oroykutúk* (23+14+T) ‘nós (excl.) o ferimos’,  
*oroyokutúk* (23+13+T) ‘nós (excl.) nos ferimos um ao outro’  
*mím* vtIa ‘esconder’, *ereyomím* (22+14+T) ‘você o escondeu’, *ereyemím* (22+12+T) ‘você se escondeu’

Quando combinados com o sufixo modal de gerúndio (121), os verbos transitivos não se combinam com os prefixos pessoais, mas só com os relacionais:

*epyák* vtIIa ‘ver’, *sepyáka* (14+T+121) ‘vendo-o’, *oroepyáka* (16+T+121) ‘vendo-te (eu)’

*mím* vtIa ‘esconder’, *imíma* (14+T+121) ‘escondendo-o’, *opomíma* (17+T+121) ‘escondendo vocês (eu)’

2.3.2.4. Modos do verbo: 1. indicativo I, 2. imperativo, 3. gerúndio, 4. indicativo II, 5. subjuntivo.

2.3.2.4.1. Indicativo I: caracteriza-se morfologicamente pela ausência de sufixo modal (sufixo -Ø) e por combinar-se com o sufixo negativo -i; também por combinar-se com os alomorfes *a-* e *ere-* dos prefixos 21 e 22. Ocorre em orações independentes (isto é, orações únicas ou orações coordenadas com sujeitos diferentes, ou a primeira oração numa seqüência de coordenadas com o mesmo sujeito, ou, ainda, a oração principal em relação a uma ou mais subordinadas) de conteúdo declarativo.

O sujeito, nos verbos intransitivos e transitivos, é indicado pelos prefixos pessoais (2.1.1.1.2.). O objeto, nos verbos transitivos, é referido pelos prefixos relacionais.

2.3.2.4.1.1. Paradigmas do indicativo I de verbos intransitivos: *só* viIa ‘ir’, *poraséy* viIb ‘dançar’, *karú* viIa ‘comer’ (nestes e nos demais paradigmas verbais as formas que os integram são identificadas pelos números dos prefixos pessoais (2.1.1.1.2.) e relacionais (2.1.1.1.1.) que fazem referência ao sujeito e ao objeto):

21	<i>asó</i>	‘fui’	<i>aporaséy</i>	‘dancei’
22	<i>eresó</i>	‘foste’	<i>ereporaséy</i>	‘dançaste’
23	<i>orosó</i>	‘fomos’	<i>oroporaséy</i>	‘dançamos’
24	<i>pesó</i>	‘fostes’	<i>peporaséy</i>	‘dançastes’
25	<i>yasó</i>	‘fomos, foi’	<i>yaporaséy</i>	‘dançamos, dançou’
26	<i>osó</i>	‘fomos, foi’	<i>oporaséy</i>	‘dançamos, dançou’

21	<i>akarú</i>	‘comi’
22	<i>erekarú</i>	‘comeste’
23	<i>orokarú</i>	‘comemos’
24	<i>pekarú</i>	‘comestes’
25	<i>yakarú</i>	‘comemos, comeu’
26	<i>okarú</i>	‘comemos, comeu’

Os temas *ekó* ∞ *ikó* viIIa ‘estar em movimento, viver’ e *eyké* ∞ *iké* ‘entrar’ apresentam no indicativo os alomorfes *ikó* e *iké*, respectivamente:

21	<i>aykó</i>	‘estou’	<i>ayké</i>	‘entrei’
22	<i>ereykó</i>	‘estás’	<i>ereyké</i>	‘entraste’
23	<i>oroykó</i>	‘estamos’	<i>oroyké</i>	‘entramos’
24	<i>peykó</i>	‘estais’	<i>peyké</i>	‘entrastes’
25	<i>yaykó</i>	‘estamos, está’	<i>yayké</i>	‘entramos, entrou’
26	<i>oykó</i>	‘estamos, está’	<i>oyké</i>	‘entramos, entrou’

Os temas *úr* ∞ *yúr* viIIb ‘vir’ e *úβ* ∞ *yúβ* viIIb ‘estar deitado’ apresentam no indicativo os alomorfes *úr* e *úβ*, respectivamente, em combinação com o prefixo 26, e os alomorfes *yúr* e *yúβ* com os demais prefixos:

21	<i>ayúr</i>	‘vim’	<i>ayúβ</i>	‘estou deitado’
22	<i>ereyúr</i>	‘vieste’	<i>ereyúβ</i>	‘estás deitado’
23	<i>oroyúr</i>	‘viemos’	<i>oroyúβ</i>	‘estamos d.’
24	<i>peyúr</i>	‘viestes’	<i>peyúβ</i>	‘estais d.’
25	<i>yayúr</i>	‘viemos, veio’	<i>yayúβ</i>	‘estamos, está d.’
26	<i>our</i>	‘viemos, veio’	<i>ouβ</i>	‘estamos, está d.’

Os temas *epinõ* viIIc ‘peidar’ e *epotí* viIIc ‘defecar’ perdem o *e-* inicial na combinação com os prefixos pessoais, mas o conservam opcionalmente com o prefixo 26:

21	<i>apinõ</i>	<i>apotí</i>
23	<i>oropinõ</i>	<i>oropotí</i>
26	<i>opinõ</i> ou <i>oepinõ</i>	<i>opotí</i> ou <i>oepotí</i>

2.3.2.4.1.2. Paradigmas do indicativo I de verbos transitivos: estes paradigmas apresentam formas distintas para as combinações de sujeito e objeto em que:

(a) o sujeito é ou inclui o falante e/ou o ouvinte e o objeto não inclui nenhum dos dois; ou nem o falante nem o ouvinte participam do processo, mas só terceiras pessoas, uma focal e a outra não focal,

qualquer uma destas podendo ser o sujeito e a outra sendo o objeto: nestas situações, o sujeito é marcado pelos prefixos pessoais e o objeto pelo prefixo relacional 14;

(b) o sujeito é ou inclui o falante e o objeto é ou inclui o ouvinte: nesta situação só o objeto é marcado, e o é pelos prefixos relacionais 16 e 17;

(c) o sujeito é ou inclui o ouvinte e o objeto é ou inclui o falante; ou o sujeito não inclui nem o falante nem o ouvinte e o objeto é ou inclui o falante e/ou o ouvinte: nesta situação só o objeto é marcado, e o é pelo prefixo relacional 15.

Com os temas monossilábicos ocorrem, na situação (a), os alomorfes *yo-* (com temas da classe I) e *yos-* (com temas da classe II) do prefixo 14; com os temas de duas ou mais sílabas ocorrem os alomorfes *i-* e *s-*. Em combinação com o prefixo 26 pode omitir-se o alomorfe *yo-* (quer dizer, é substituído por  $\emptyset$ ) e pode substituir-se por *s-* o alomorfe *yos-*.

*súβ* vtIa ‘visitar’, *éy* vtIIa ‘lavar’, *kutúk* vtIa ‘ferir’, *ekár* vtIIa ‘procurar’.

(a)	21-14	<i>ayosúβ</i>	‘eu o visitei’
	22-14	<i>ereyosúβ</i>	‘tu o visitaste’
	23-14	<i>oroyosúβ</i>	‘nós o visitamos’
	24-14	<i>peyosúβ</i>	‘vós o visitastes’
	25-14	<i>yayosúβ</i>	‘nós o visitamos, ele o visitou’
	26-14	<i>osúβ</i>	‘nós o visitamos, ele o visitou’
(b)	16	<i>orosúβ</i>	‘eu te visitei, nós te visitamos’
	17	<i>oposúβ</i>	‘eu vos visitei, nós vos visitamos’
(c)	15	<i>súβ</i>	‘me/nos visitaste, visitastes, visitou; te/vos visitou’

(a)	21-14	<i>ayoséy</i>	‘lavei-o’	<i>aykutúk</i>	‘feri-o’	<i>asekár</i>	‘procurei-o’
	22-14	<i>ereyoséy</i>		<i>ereykutúk</i>		<i>eresekár</i>	
	23-14	<i>oroyoséy</i>		<i>oroykutúk</i>		<i>orosekár</i>	
	24-14	<i>peyoséy</i>		<i>peykutúk</i>		<i>pesekár</i>	
	25-14	<i>yayoséy</i>		<i>yaykutúk</i>		<i>yasekár</i>	
	26-14	<i>oyoséy</i>	/oséy	<i>oykutúk</i>		<i>osekár</i>	

(b)	16	<i>oroéy</i>		<i>orokutúk</i>		<i>oroekár</i>	
	17	<i>opoéy</i>		<i>opokutúk</i>		<i>opoekár</i>	
(c)	15	<i>réy</i>		<i>kutúk</i>		<i>rekár</i>	

Os temas *ʔú* vtIa ‘comer’ e *ʔé ∞ ʔí ∞ yé* vtIa ‘dizer, fazer’ apresentam o alomorfe  $\emptyset$  do prefixo 14; além disso, *ʔé* apresenta uma distribuição única de seus alomorfes:

21-14	<i>aʔú</i>	‘eu o comi’	<i>aʔé</i>	‘eu o disse’
22-14	<i>ereʔú</i>		<i>eré</i>	
23-14	<i>oroʔú</i>		<i>oroʔé</i>	
24-14	<i>peʔú</i>		<i>peyé</i>	
25-14	<i>yaʔú</i>		<i>yaʔé</i>	
26-14	<i>oʔú</i>		<i>eʔí</i>	
16	<i>oroʔú</i>			
17	<i>opoʔú</i>			
15	<i>ʔú</i>			

O tema *ár* vtIa ∞ *ár* vtIIb ‘tomar, receber’ ocorre com o alomorfe  $\emptyset$  do prefixo 14 quando o sujeito é 23 ou 26:

21-14	<i>ayár</i>	‘eu o recebi’
22-14	<i>ereyár</i>	
23-14	<i>oroár</i>	
24-14	<i>peyár</i>	
25-14	<i>yayár</i>	
26-14	<i>oár</i>	
16	<i>oroár</i>	
17	<i>opoár</i>	
15	<i>rár</i>	

Os temas causativo-comitativos (formados pelo prefixo 52, § 2.1.1.3.2.) ocorrem com o alomorfe  $\emptyset$ - do prefixo relacional 14 e perdem seu *e-* inicial em combinação com os prefixos terminados em vogais diferentes de /o/; assim, o tema causativo-comitativo *eropór* vtIIId ‘fazer saltar consigo, saltar com’ (← *ero-* ‘causativo-comitativo’ e *pór* viIb ‘saltar’):

21-14	<i>aropór</i>	‘eu o fiz saltar comigo’
22-14	<i>ereropór</i>	
23-14	<i>oroeropór</i>	
24-14	<i>peropór</i>	
25-14	<i>yaropór</i>	
26-14	<i>oeropór</i>	
16	<i>oroeropór</i>	
17	<i>opoeropór</i>	
15	<i>reropór</i>	

2.3.2.4.2. Imperativo: caracteriza-se morfologicamente pela ocorrência com o alomorfe *e-* do prefixo pessoal 22, pela ausência de sufixo modal e por não combinar-se com o sufixo negativo *-i*. Ocorre só em orações independentes, de conteúdo imperativo ou exortativo, e só tem as formas em que o sujeito é ou inclui o ouvinte e exclui o falante.

2.3.2.4.2.1. Paradigmas de verbos intransitivos: *yán* viIa ‘correr’, *karú* viIa ‘comer’, *ekó* ∞ *ikó* viIIa ‘estar em movimento’, *eyké* ∞ *iké* viIIa ‘entrar’.

22	<i>eyán</i>	<i>ekarú</i>	<i>eykó</i>	<i>eyké</i>
24	<i>peyán</i>	<i>pekarú</i>	<i>peykó</i>	<i>peyké</i>

O tema *úr* ∞ *yúr* viIIb ‘vir’ apresenta um alomorfe especial para o imperativo, *yór* e também *yorí*; o tema *só* viIa ‘ir’ apresenta duas formas supletivas no imperativo, *kwāy* e *kwá*.

22	<i>eyór</i>	<i>eyorí</i>	<i>ekwāy</i>	<i>ekwá</i>
24	<i>peyór</i>	<i>peyorí</i>	<i>pekwāy</i>	<i>pekwá</i>

2.3.2.4.2.2. Paradigmas de verbos transitivos: os mesmos verbos em 2.3.2.4.1.2

22-14	<i>eyosúβ</i>	<i>eyoséy</i>	<i>eykutúk</i>	<i>esekár</i>	<i>eʔú</i>	<i>eré</i>	<i>eyár</i>
24-14	<i>peyosúβ</i>	<i>peyoséy</i>	<i>peykutúk</i>	<i>pesekár</i>	<i>peʔú</i>	<i>peyé</i>	<i>peyár</i>
15	<i>súβ</i>	<i>réy</i>	<i>kutúk</i>	<i>rekár</i>	<i>ʔú</i>		<i>rár</i>

2.3.2.4.3. Gerúndio: caracteriza-se morfologicamente pelo sufixo modal 121, que se combina com os temas intransitivos e transitivos. Nos temas intransitivos se indica o sujeito pelos prefixos pessoais, sendo que dos prefixos 21 e 22 ocorrem os alomorfes *wi-* e *e-*; nos verbos transitivos não se indica o sujeito, mas só o objeto, por meio dos prefixos relacionais; nos verbos descritivos faz-se referência ao sujeito com os prefixos 11, quando o sujeito não inclui o falante nem o ouvinte, e 15, nos demais casos.

O gerúndio ocorre em orações coordenadas com o mesmo sujeito, salvo na primeira delas, na qual ocorre o indicativo, o imperativo ou o indicativo II.

*poraséy* viIb ‘dançar’, *só* viIa ‘ir’, *pór* viIb ‘saltar’

21	<i>wiporaséya</i>	<i>wisóβo</i>	<i>wipó</i>
22	<i>eporaséya</i>	<i>esóβo</i>	<i>epó</i>
23	<i>oroporaséya</i>	<i>orosóβo</i>	<i>oropó</i>
24	<i>peporaséya</i>	<i>pesóβo</i>	<i>pepó</i>
25	<i>yaporaséya</i>	<i>yasóβo</i>	<i>yapó</i>
26	<i>oporaséya</i>	<i>osóβo</i>	<i>opó</i>

Os temas intransitivos da classe IIa e IIb ocorrem com um alomorfe iniciado por *t-* em combinação com o prefixo 21, e com os alomorfes que aparecem no indicativo, com os demais prefixos pessoais: *ekó* ∞ *ikó* viIIa ‘estar em movimento’, 21 *witekóβo*, 22 *eykóβo*, etc.; *úβ* ∞ *yúβ* ‘estar deitado’, 21 *witúpa*, 22 *eyúpa*, 26 *oúpa*.

2.3.2.4.3.2. Paradigmas de verbos transitivos: *súβ* vtIa ‘visitar’, *éy* vtIIa ‘lavar’, *yuká* vtIa ‘matar’, *ekár* vtIIa ‘procurar’, *ár* Ia ∞ *ár* IIb ‘receber’, *eytík* ∞ *itík* ‘lançar’.

14	<i>isúpa</i>	<i>séya</i>	<i>iyukáβo</i>	<i>seká</i>	<i>tá</i>	<i>seytíka</i>
15	<i>súpa</i>	<i>réya</i>	<i>yukáβo</i>	<i>reká</i>	<i>rá</i>	<i>reytíka</i>

Embora transitivo, o verbo *ʔé ∞ ʔi* vtIa ‘dizer, fazer’ tem o gerúndio construído com os prefixos pessoais, como os verbos intransitivos:

21	<i>wiʔyáβo</i>
22	<i>eʔyáβo</i>
23	<i>oroʔyáβo</i>
24	<i>peʔyáβo</i>
25	<i>yaʔyáβo</i>
26	<i>oʔyáβo</i>

2.3.2.4.4. Indicativo II: caracteriza-se morfologicamente pelo sufixo modal 122; em alguns dialetos, os verbos descritivos não se combinam com este sufixo, mas com o sufixo 112 ‘translativo’. O indicativo II combina-se, além disso, com os prefixos relacionais 14 e 15, os quais nos verbos intransitivos e descritivos referem o sujeito, ao passo que nos verbos transitivos referem o objeto.

O indicativo II ocorre em orações cujo predicado é antecedido por um complemento circunstancial (tempo, lugar, modo, etc.).

2.3.2.4.4.1. Paradigmas de verbos intransitivos: *só* viIa ‘ir’, *poraséy* viIb ‘dançar’, *ekó ∞ ikó* viIIa ‘estar em movimento’, *úr ∞ yúr* viIIb ‘vir’, *eyké ∞ iké* viIIa ‘entrar’, *én ∞ in* viIIa ‘estar sentado’.

14	<i>isów</i>	<i>iporaséy</i>	<i>seków</i>	<i>túri</i>	<i>seykéw</i>	<i>séni</i>
15	<i>sów</i>	<i>poraséy</i>	<i>reków</i>	<i>rúri</i>	<i>reykéw</i>	<i>réni</i>

2.3.2.4.4.2. Paradigmas de verbos transitivos: além dos mencionados para o gerúndio, *moŋaráw* vtIa ‘luxar’, *ʔé ∞ ʔi* vtIa ‘dizer, fazer’.

14	<i>isúβi</i>	<i>séy</i>	<i>iyukáw</i>	<i>sekári</i>	<i>tári</i>	<i>seytíki</i>	<i>imoŋaráw</i>	<i>iʔéw</i>
15	<i>súβi</i>	<i>réy</i>	<i>yukáw</i>	<i>rekári</i>	<i>rári</i>	<i>reytíki</i>	<i>moŋaráw</i>	<i>ʔéw</i>

2.3.2.4.5. Subjuntivo: caracteriza-se morfologicamente pelo sufixo modal 123. Combina-se com os prefixos 14 e 15, do mesmo modo que o indicativo II. Ocorre em orações subordinadas temporais, causais ou condicionais.

2.3.2.4.5.1. Paradigmas de verbos intransitivos:

14	<i>isóreme</i>	<i>iporaséyme</i>	<i>sekóreme</i>	<i>túreme</i>	<i>seykéreme</i>	<i>séneme</i>
15	<i>sóreme</i>	<i>poraséyme</i>	<i>rekóreme</i>	<i>rúreme</i>	<i>reykéreme</i>	<i>rénome</i>

2.3.2.4.5.2. Paradigmas de verbos transitivos:

14	<i>isúme</i>	<i>séyme</i>	<i>iyukáreme</i>	<i>sekáreme</i>	<i>táreme</i>	<i>seytíkeme</i>	<i>imoŋaráwme</i>
15	<i>súme</i>	<i>réyme</i>	<i>yukáreme</i>	<i>rekáreme</i>	<i>ráreme</i>	<i>reytíkeme</i>	<i>moŋaráwme</i>

2.3.2.5. A negação dos predicados com núcleo verbal e com núcleo nominal descritivo.

2.3.2.5.1. No indicativo a negação é expressa morfologicamente pelo sufixo *-i*, o qual coocorre sempre com a partícula proclítica na ~ n ‘não’:

*pesém* ‘vocês saíram’, *na pesémi* ‘vocês não saíram’

*eresém* ‘você saiu’, *n eresémi* ‘você não saiu’

*asém* ‘eu saí’, *n asémi* ‘eu não saí’

*asó* ‘eu fui’, *n asóy* ‘eu não fui’

*orosó* ‘fomos eu e ele’, *n orosóy* ‘não fomos eu e ele’

*yasó* ‘fomos eu e você’, *n yasóy* ‘não fomos eu e você’

*ereporaséy* ‘você dançou’, *n ereporaséy* ‘você não dançou’

*ayosúβ* ‘eu o visitei’, *n ayosúβi* ‘não o visitei’

*oroyosúβ* ‘eu e ele o visitamos’, *n oroyosúβi* ‘eu e ele não o visitamos’

*isé orosúβ* ‘eu visitei você’, *isé n orosúβi* ‘eu não visitei você’

*syé súβ* ‘visitou-me’, *na syé súβi* ‘não me visitou’

*oré opoekár* ‘nós procuramos vocês’, *oré n opoekári* ‘nós não procuramos você’

*kunumĩ né rekár* ‘o menino te procurou’, *kunumĩ na né rekári* ‘o menino não te procurou’

*syé rekár yepé* ‘você me procurou’, *na syé rekári yepé* ‘você não me procurou’

*ikatú* ‘é bom’, *n ikatúy* ‘não é bom’  
*syé katú* ‘sou bom’, *na syé katúy* ‘não sou bom’  
*iposáŋ* ‘ele tem remédio’, *n iposáŋi* ‘ele não tem remédio’  
*yané posáŋ* ‘eu e você temos remédio’, *n yané posáŋi* ‘eu e você não temos remédio’  
*soríβ* ‘ele está alegre’, *na soríβi* ‘ele não está alegre’  
*pé roríβ* ‘vocês estão alegres’, *na pé roríβi* ‘vocês não estão alegres’

2.3.2.5.2. No imperativo a negação se exprime pela partícula *ɣumẽ*, que segue o verbo:

*eyán* ‘corra!’, *eyán ɣumẽ* ‘não corra!’  
*eyuká* ‘mate-o!’, *eyuká ɣumẽ* ‘não o mate!’  
*peporaséy* ‘dancem!’, *peporaséy ɣumẽ* ‘não dancem!’  
*eyoséy* ‘lave-o!’, *eyoséy ɣumẽ* ‘não o lave!’  
*syé réy yepé* ‘lave-me!’, *syé réy ɣumẽ yepé* ‘não me lave!’  
*eré* ‘diga-o!’, *eré ɣumẽ* ‘não o diga!’  
*né roríβ* ‘alegre-se você!’, *né roríβ ɣumẽ* ‘não se alegre você!’

2.3.2.5.3. No gerúndio, no indicativo II e no subjuntivo a negação se exprime mediante a derivação, por meio do sufixo 133 *-eɣĩm*, formador de tema negativo, ao qual se acrescentam os sufixos modais respectivos:

Gerúndio:

*wiporaséya* ‘dançando eu’, *wiporaséyeɣĩma* ‘não dançando eu’  
*esóβo* ‘indo você’, *esóeɣĩma* ‘não indo você’  
*oúpa* ‘estando ele deitado’, *oúβεɣĩma* ‘não estando ele deitado’  
*isúpa* ‘visitando-o’, *isúβεɣĩma* ‘não o visitando’  
*syé yukáβo* ‘matando-me’, *syé yukáeɣĩma* ‘não me matando’  
*seká* ‘procurando-o’, *sekáreɣĩma* ‘não o procurando’  
*okatúramo* ‘sendo ele bom’, *okatúeɣĩmamo* ‘não sendo ele bom’  
*syé roríβamo* ‘estando eu alegre’, *syé roríβεɣĩmamo* ‘não estando eu alegre’

Indicativo II:

*isów* ‘ele foi’, *isóeɣĩmi* ‘ele não foi’  
*syé poraséy* ‘eu dancei’, *syé poraséyeɣĩmi* ‘não dancei’  
*túri* ‘ele veio’, *túreɣĩmi* ‘ele não veio’

*iyukáw* ‘mataram-no’, *iyukáeɣĩmi* ‘não o mataram’  
*syé rekári* ‘procuraram-me’, *syé rekáreɣĩmi* ‘não me procuraram’  
*soríβi* ou *soríβamo* ‘estava alegre’, *soríβεɣĩmi* ou *soríβεɣĩmamo* ‘não estava alegre’  
 Subjuntivo:  
*isóreme* ‘se ele for’, *isóeɣĩme* ‘se ele não for’  
*syé poraséyme* ‘se eu dançar’, *syé poraséyeɣĩme* ‘se eu não dançar’  
*túreme* ‘se ele vier’, *túreɣĩme* ‘se ele não vier’  
*iyukáreme* ‘se o matar(em)’, *iyukáeɣĩme* ‘se não o matar(em)’  
*sekáreme* ‘se o procura(m)’, *sekáreɣĩme* ‘se não o procura(m)’  
*ikatúreme* ‘se ele for bom’, *ikatúeɣĩme* ‘se ele não for bom’  
*né roríme* ‘se você estiver alegre’, *né roríβεɣĩme* ‘se você não estiver alegre’  
*pé roɣĩreme* ‘se vocês estiverem com frio’, *pé roɣĩeɣĩme* ‘se vocês não estiverem com frio’

## Referências

- Anchieta, Joseph de. 1595. Arte de grammatica da lingua mais usada na Costa do Brasil. Coimbra: Antonio de Mariz.
- Anônimo. Vocabulario na lingua brasilica. Ms., Piratininga, 1622.
- Araújo, Antonio de. 1618. Catecismo na língua brasílica. Lisboa: P. Crasbeeck.
- Figueira, Luis. 1687. Arte de grammatica da lingua brasilica. Lisboa: Miguel Deslandes.
- Rodrigues, Aryon Dall’Igna. 1953. Morfologia do verbo em Tupí. Letras 1:121-152. Curitiba.
- \_\_\_\_\_. 1958. Phonologie der Tupinambá-Sprache. Dissertation, Universität Hamburg.
- \_\_\_\_\_. 1996. Argumento e predicado em Tupinambá. ABRALIN, Boletim da Associação Brasileira de Linguística 19:57-66.
- \_\_\_\_\_. 2000. Sobre a natureza do caso argumentativo. In: F. Queixalòs (org.), Des noms et des verbes en Tupí-Guaraní, état de la question, 63-74. Caiena : IRD e CNRS.
- Ruiz de Montoya, Antonio. 1639. Tesoro de la lengua Guaraní. Madri.

# Incorporação nominal, inergatividade e estrutura causativa em Tenetehára<sup>1</sup>

Fábio Bonfim Duarte<sup>2</sup>  
Ricardo Campos Castro<sup>3</sup>

## 1. Introdução

Este artigo tem por objetivo a análise de construções transitivas que apresentam o objeto direto incorporado à raiz verbal. Nessas estruturas, quando o argumento interno se incorpora à raiz verbal, nota-se que, em geral, há perda de material fônico, de tal sorte que o objeto e o verbo formam uma unidade morfossintática complexa. O resultado desse processo é uma configuração sintática de natureza inergativa, tendo em vista que o objeto se move de uma posição argumental para a posição de núcleo da raiz verbal, conforme se vê pelos exemplos a seguir.

- (1a) *u-ʔi-ʔu*  
3-água-ingerir  
“(Ele) bebe (água)”.
- ↓
- (1b) *u-i-ʔu*  
3-água-ingerir  
“(Ele) bebe (água)”.

---

<sup>1</sup> Tenetehára is a language spoken by two indigenous groups: the Tembé and the Guajajara. The Tembé group lives in the border of the States of Maranhão and Pará and the Guajajara group lives in the State of Maranhão, in the north of Brazil. According to Rodrigues (1986:39), they consist of approximately 7,100 people and belong to the Tupí-Guaraní family, Tupí Stock.

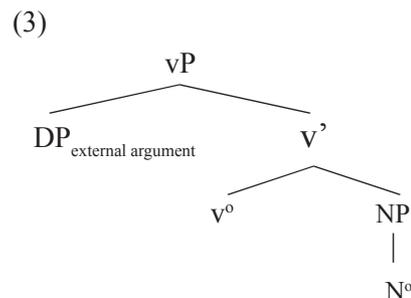
<sup>2</sup> Professor Doutor do Departamento de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Email para contato: fbonfim@terra.com.br. / Portal: www.letas.ufmg.br/fbonfim.

<sup>3</sup> Mestre em Linguística /FALE/UFMG. Email para contato: ricardorrico@uol.com.br.

- (2a) *u-maʔe-ʔu*  
 3-coisa-ingerir  
 “(Ele) comeu (algo)”.
- ↓
- (2b) *u-mai-ʔu*  
 3-coisa-ingerir  
 “(Ele) comeu (algo)”.

Notem que os sintagmas *ʔi* ‘água’ e *maʔe* ‘coisa’ sofrem reduções morfofonológicas ao se incorporarem à raiz, de tal forma que o item lexical *ʔi* reduz-se a *i*, em (1b), e o item *maʔe* transforma-se em *mai*, em (2b). Outro efeito colateral da incorporação tem a ver com o fato de que as configurações inergativas em (1) e (2) não podem exibir alternâncias, como as que ocorrem, por exemplo, no português, em que o verbo transitivo pode figurar em duas construções sintáticas distintas, uma, transitiva como em ‘*O vento quebrou o vaso*’ e outra, inacusativa como em ‘*O vaso quebrou*’. A razão é simples: tendo o objeto incorporado à raiz verbal, não haverá condições sintáticas que permitam a alternância transitiva/intransitiva. Por esta razão, assumiremos, durante o desenvolvimento deste artigo, que as construções em (1) e (2) são o reflexo de um epifenômeno mais geral de redução de valência verbal, o qual, nos contextos em tela, corresponde ao mecanismo sintático que gera verbos inergativos.

Outro objetivo deste artigo é avaliar a hipótese desenvolvida por Hale e Keyser (1993, 2002) segundo a qual verbos inergativos são, ao final de contas, verbos transitivos implícitos, visto que são derivados a partir da incorporação do argumento interno ao núcleo da estrutura vP. Hale and Keyser (1993, 2002) assumem que verbos inergativos são denominais no sentido de que são derivados a partir de nomes. Esta assunção pressupõe que verbos como *laugh*, *sneeze*, *neigh*, *dance*, *calve* possuem a estrutura sintática abstrata delineada em (3)



Interessa-nos, ainda, o estudo do escopo morfosintático do prefixo causativo {*mu-*}. A hipótese que desenvolveremos é que esse prefixo deve ser descrito como sendo a realização morfológica do verbo causativo no núcleo da estrutura vP. Em geral, o que se nota é que esse morfema pode se juntar a verbos inacusativos, inergativos, descritivos e até mesmo a nomes para formar verbos transitivos. Por fim, pretendemos evidenciar que o prefixo reflexivo {*ze-*}, quando figura em contextos de incorporação nominal, exige que o nome incorporado seja de natureza [+INALIENÁVEL]. Investigaremos também os contextos em que esse mesmo prefixo figura sem que haja incorporação de um objeto à raiz verbal. A hipótese que desenvolveremos é a de que, nesses contextos, a presença do prefixo {*ze-*} faz emergir o que tradicionalmente a literatura lingüística rotula de voz reflexiva.

Este trabalho está organizado em quatro seções. Na seção 2, fazemos uma breve retomada da proposta teórica desenvolvida por Hale e Keyser (1993, 2000); na seção 3, investigamos os contextos de incorporação do objeto à raiz verbal transitiva; na seção 4, propomos que, em contextos de incorporação nominal, o reflexivo {*ze-*} sinaliza que o objeto incorporado deve possuir natureza [+INALIENÁVEL]; na seção 5, mostramos que a voz reflexiva ou medial emerge nos contextos em que o morfema {*ze-*} não coocorre com um objeto incorporado. Por fim, apresentamos as considerações finais.

## 2. O fenômeno da Inergatividade

No âmbito da literatura gerativa dos últimos anos, há a assunção de que verbos inergativos diferem dos verbos inacusativos pelo fato de os inergativos precisarem de s-selecionar um DP<sub>agente</sub>, enquanto os inacusativos necessitam de s-selecionar apenas um DP<sub>afetado/tema</sub>. Outra diferença bastante relatada na literatura lingüística se relaciona ao fato de os inergativos<sup>4</sup>, em muitas línguas, poderem emergir como verbos biargumentais, podendo selecionar tanto um argumento interno quanto um argumento externo. É por esta razão que os verbos inergativos representam a subclasse mais simples do que Hale e Keyser (1993:54-55) chamam de verbos denominais. No inglês, esses verbos possuem uma projeção lexical inicial que inclui um verbo e um complemento. Nesta perspectiva, os verbos inergativos são denominais

<sup>4</sup> Hale and Keyser (1993:55) assumem o seguinte: “The so-called unergative verbs (...), all called simply (true) intransitive verbs (Burzio 1981), represent by far the simplest class of denominal verbs derived by incorporation. For English, these include, among many others, the verbs *laugh*, *sneeze*, *neigh*, *dance*, *calve*.”



na sentença em (11b). Em suma, os testes apresentados pela autora indicam que, em perguntas do tipo QU-, o verbo leve e o nome aparecem como dois itens lexicais distintos na sintaxe.

Já no Esquimó, diferentemente do que se observa no Basco, o argumento interno de verbos transitivos vem incorporado à raiz verbal, formando um complexo morfossintático. Tal fato mostra que a configuração inergativa em Esquimó é derivada por meio da incorporação do objeto ao verbo leve, núcleo da estrutura vP. Nesses contextos, o argumento interno vem incorporado visivelmente à raiz verbal, conforme podemos notar pelos exemplos de (12) a (14).

- (12) Palasi niqi-tur-puq  
minister.ABS meat-“eat”- [-trans].3SA  
“The minister is eating/ate meat”. Bobaljik (1993:39)
- (13) atkug-tur-tuq  
parka-use/consume-[-trans].3sA  
“She is wearing a parka”. Jacobson (1984:576)
- (14) ašš aš -š uq-puq  
hand-use/consume-[-trans.1sA]  
“She is using her hands”. Bergsland (1955, p. 98)

Tomando por base a hipótese de Hale e Keyser (1993, 2000) e os dados das diferentes línguas apresentados até aqui, consideraremos que a inergatividade faz parte de um epifenômeno mais geral relacionado à diminuição de valência de verbos transitivos. Ou seja, admitiremos, doravante, que a formação de verbos inergativos dá-se quando ocorre diminuição do número de argumentos sintáticos de um predicado, podendo ocorrer vários expedientes gramaticais para este fim, como a incorporação morfológica do objeto a um núcleo vazio ou a um núcleo realizado por meio de um verbo transitivo. Com base nessa intuição, assumiremos a hipótese de que a língua Tenetehára permite a última estratégia para formação de construções inergativas. Ou seja, a língua permite a operação sintática de incorporação do complemento a uma raiz verbal transitiva. Na próxima subseção, discutimos esses contextos.

### 3. Incorporação a uma raiz verbal transitiva e o fenômeno da inergatividade

Na língua Tenetehára, é muito comum a incorporação do objeto a raízes de certos verbos transitivos, produzindo assim a diminuição no número dos argumentos que o verbo transitivo seleciona no componente sintático. Este mecanismo de incorporação é muito semelhante ao que se observa no Esquimó. Nestes contextos, os verbos exibem um NP<sub>nu</sub> incorporado visivelmente à raiz verbal transitiva, conforme podemos observar pelos dados a seguir:

- (15a) u-po-ʔe<sup>5</sup>  
3-mão-expressar  
“(Ele) sacode (a mão)”.
- ↓
- (15b) u-pu-ʔe  
3-mão-expressar  
“(Ele) sacode (a mão)”.
- (16) o-po-kok  
3-mão-encostar  
“(Ele) encosta/toca (com a mão)”.
- (17a) u-pepo-zaj  
3-asa-abrir  
“(Ele) abre (as asas)” (pássaro ou inseto)
- (17b) wirahu u-pepo-zaj u-memir ø-ʔaromo  
água 3-asa-abrir 3-filho C-PSP  
“A água abriu as asas em cima do filho”.
- (18a) u-pina-etik  
3-anzol-jogar  
“(Ele) joga (anzol)”.  
[Lit: “Ele pesca”.]
- ↓

<sup>5</sup> Gostaríamos de deixar registrado aqui nosso agradecimento ao linguista Carl Harrison, por ter gentilmente nos cedido parte dos dados referente à incorporação nominal na língua Tenetehára.

- (18b) u-pina-itik  
3-anzol-jogar  
“(Ele) joga (anzol)”.
- (18c) u-pina-ʔo-na-ʔok  
3-anzol-puxar-RED-RED  
“(Ele) puxa (anzol)”.
- (19) u-pira-poj  
3-peixe-alimentar  
“(Ele) alimenta (peixe)”  
[Lit: “Ele pesca”.]
- (20a) u-piʔa-hiw  
3-barriga-limpar  
“(Ele) limpa (tripa de animal)”  
↓
- (20b) u-pi-hiw  
3-barriga-limpar  
“(Ele) limpa (tripa de animal)”.
- (21) u-zuru-piter  
3-boca-chupar  
“(Ele) beija”  
[Lit: “Ele chupa boca”.]
- (22) u-zuru-peka  
3-boca-abrir  
“(Ele) dá bocejos”  
[Lit: “Ele abre boca”.]
- (23) u-timi-zeʔeŋ  
3-lábio-falar  
“(Ele) assobia”

Harrison (2007)

Os dados de (15) a (23) dá sustentação adicional à nossa hipótese segundo a qual a operação sintática de formação de verbos inergativos são, ao final de contas, o reflexo de um fenômeno mais geral de diminuição de valência. Em suma, os dados acima mostram que o verbo transitivo passa a

inergativo, quando o objeto direto é incorporado à raiz transitiva. O fenômeno da inergatividade em Tenetehára fica particularmente evidenciado pela derivação proposta a seguir em que se busca mostrar a formação do verbo complexo “limpar-barriga”.

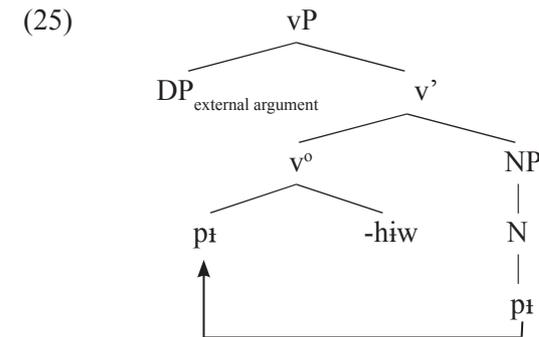
- (24a) u-hiw            u-piʔa  
3-limpar            CORR-barriga  
“(Ele)<sup>6</sup> limpou a barriga dele mesmo”.

- (24b) u-piʔa-hiw            t  
3-barriga-limpar  
“(Ele) limpou (barriga)”.

- (24c) u-pi-hiw  
3-barriga-limpar  
“(Ele) limpou (barriga)”.

Harrison (2007)

Nessa derivação, o objeto *u-piʔa* “barriga dele” se junta à base verbal transitiva, ocasionando com isso perda de material fonológico, de modo que o D/NP *u-piʔa*, quando se incorpora, altera de *-piʔa* para *-pi*. Ademais, é interessante observar que o objeto incorporado não apresenta a flexão de posse, sinalizando com isso que o objeto incorporado deve ser um NP<sub>nu</sub>. A operação de inergativização do verbo transitivo em (24b) pode ser mais bem compreendida por meio da estrutura sintática delineada em (25).



<sup>6</sup> É importante salientar que o Tenetehára é uma língua de sujeito nulo, permitindo que o argumento externo do verbo transitivo seja apenas referido no verbo pelo prefixo nominativo de terceira pessoa.

Na próxima seção, investigamos o estatuto do prefixo causativo {*mu-*} em Tenetehára. A proposta que desenvolveremos é a de que esse morfema pode formar construções transitivas a partir de nomes, adjetivos e verbos.

#### 4. Estatuto do prefixo causativo {-*mu*}

Em Tenetehára, observa-se que, em princípio, verbos e nomes podem combinar-se ao prefixo causativo {*mu-*} para gerarem um verbo transitivo. Dessa maneira, com base nos dados empíricos arrolados a seguir, nota-se que esse prefixo possui a propriedade de aumentar a valência de verbos inacusativos e descritivos, transformando-os em predicados transitivos.

##### INACUSATIVO → TRANSITIVO

(26a) *u-pirik*  
3-gotejar  
“(Algo) pinga”.

(26b) *u-mu-pirik*  
3-CAUS-gotejar  
“(Alguém) faz (algo) borrifar/molhar com gotas”.

(26c) *u-mu-pirik-pirik*<sup>7</sup>  
3-CAUS-gotejar-RED  
“(Alguém) faz (algo) borrifar”.

↓

(26d) *u-mu-piri-pirik*  
3-CAUS-gotejar-RED  
“(Alguém) faz (algo) borrifar”.

(27a) *w-apik*  
3-sentar  
“(Algo) sentou”.

(27b) *u-mu-apik*  
3-CAUS-sentar  
“(Ele) fez (a escrita) sentar (no papel)”.

<sup>7</sup> A diferença entre os exemplos (22b) e (22c) reside no fato de que a reduplicação agrega aspecto iterativo ao verbo em que ocorre.

(27c) *u-mu-apik teko wa n-emi-apo-kwer paw pape r-ehe*  
3-CAUS-sentar gente 3PL ABS-aquilo-fazer-PASS tudo papel -PSP  
“(Ele) escreveu no papel tudo o que o povo tinha feito”.

##### DESCRIPTIVO → TRANSITIVO

(28a) *i-aŋaiw*  
3-magro  
“(Alguém) é magro”.

(28b) *u-mu-aŋaiw*  
3-CAUS-magro  
“(Ele) fez (alguém) magro”.

(29a) *h-aku*  
3-quente  
“(Algo) está quente”.

(29b) *u-mu-aku*  
3-CAUS-quente  
“(Ele) fez (algo) ficar quente”.

(29c) *u-mu-aku-putar ?i nehe*  
3-CAUS-quente-desejar água FUT  
“(Ele) deseja fazer a água ficar quente”. Harrison (2007)

(30a) *i-purəŋ*  
3-bonito  
“(Ele) é bonito”.

(30b) *u-mu-murəŋ*  
3-CAUS-bonito  
“(Ele) deu carinho (a alguém)”  
[Lit.: “Ele fez alguém bonito”.] Harrison (2007)

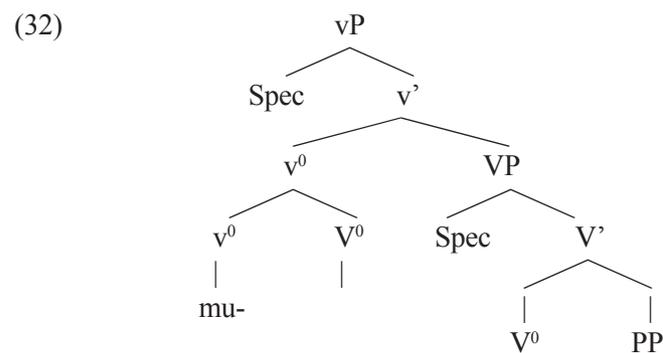
Além das construções acima, em que o prefixo causativo {*mu-*} aumenta a valência de verbos inacusativos e descritivos, existe ainda a possibilidade de este afixo coocorrer com um verbo inergativo, transitivizando-o, conforme se vê pelos exemplos a seguir:

## INERGATIVO → TRANSITIVO

(31a) *aʔe w-awak*  
 3 3-acenar  
 “Ele acena”

(31b) *aʔe u-mu-awa-awak u-kwə*  
 3 3-CAUS-acenar-acenar CORR-dedo  
 “Ele acenou o dedo”  
 [Lit.: “Ele fez o dedo (dele mesmo) acenar”.] Harrison (2007)

Notem que, no dado em (31b), o predicado intransitivo torna-se transitivo, situação que fica evidente pelo fato de que esse verbo projeta o argumento interno D/NP *kwə* “dedo”. Tendo em conta essas ocorrências, defenderemos a idéia de que o prefixo {-*mu*} corresponde, ao final das contas, ao verbo leve causativo cuja acepção é FAZER/CAUSAR/PROVOCAR/MANDAR. Sua função é, portanto, introduzir o evento da causação, de modo a permitir uma leitura bieventiva. Adicionalmente, esse morfema, por ser de natureza afixal, engatilha a elevação do verbo lexical de sua posição de base, interna ao VP, para o núcleo de vP, conforme mostramos pela representação sintática a seguir:



Notem que a configuração sintática acima mostra que, no Tenetehára, o núcleo de vP realiza-se por meio de um morfema causativo, diferentemente do que ocorre no Basco. Nesta língua, o verbo causativo não equivale a um morfema, mas sim a um item lexical pleno, conforme evidencia o dado em (33):

(33) *Nik lan egin dut*  
 I-Erg work done have-me  
 “I worked” (I did work).

Na seção seguinte, investigamos o escopo do reflexivo {-*ze*} em contextos de incorporação nominal e em ambientes sintáticos sem a incorporação do objeto. O objetivo é discutir o estatuto gramatical desse morfema no mecanismo de alteração de valência.

5. Escopo do reflexivo {-*ze*}

Como vimos na seção 3, é possível que um verbo transitivo seja inergativizado na língua Tenetehára. Em tais contextos, quando o objeto incorporado é de natureza [+INALIENÁVEL], aciona-se o morfema reflexivo {-*ze*-} para denotar que o objeto é posse intransferível do argumento externo. Tal expediente gramatical é perceptível pelos exemplos arrolados abaixo.

## TRANSITIVO

(34) *u<sub>i</sub>-mu-awa-mu-awak u<sub>i</sub>-kwə aʔe*  
 3-CAUS-acenar-RED-RED CORR-dedo 3  
 “(Ele) acena o dedo (dele mesmo)”

## TRANSITIVO → INERGATIVO

(35) *u-ze-kwə-mu-wa-mu-wak aʔe*  
 3-REFL-dedo-CAUS-acenar- CAUS-acenar ele  
 “(Ele) fez sinal (com a mão) (sacudindo-a)”  
 [Lit.: “Ele acenou o seu próprio dedo”.] Harrison (2007)

Vejam que, em (35), o NP *-kwə* “dedo” incorpora-se ao verbo transitivo *mu-awa-mu-awak* “acenar”, provocando com isso diminuição no número dos argumentos projetados na sintaxe pelo verbo. Ademais, o fato curioso é que, para incorporar-se, o argumento interno *u-kwə* “dedo dele” deve perder o prefixo correferencial {-*u*-}, situação sintática que sinaliza que o objeto deve ser realmente um NP<sub>nu</sub>, já que não carrega esse prefixo para dentro da raiz verbal. Outro fato que chama atenção é que, quando o NP<sub>nu</sub> se incorpora e representa a posse inalienável<sup>8</sup> do sujeito da sentença, faz-se necessária a

<sup>8</sup> A *posse alienável* é direito de propriedade adquirido social e economicamente. Em geral, equivale a propriedades comuns em um grupo social, como, por exemplo, casa, rio, bebida, comida etc. Por outro lado, a *posse inalienável* é inata, inerente, não adquirida e não pode ser transferida. Itens representativos dessa classe são boca, nariz, pé, olho, cabelo, orelha etc.

ocorrência do morfema reflexivo {ze-}. A função gramatical deste reflexivo é denotar que o objeto incorporado é a posse inalienável do sujeito da sentença, o qual corresponde, na sentença em (35), ao D/NP agente que executa a ação. A representação em (36) tem por objetivo mostrar o movimento do argumento interno para dentro da raiz verbal.

- (36)  $u\text{-ze-}kw\ddot{a}_i\text{-mu-wa-mu-awak}$   $a\text{?e}$   
 3-REFLEX-dedo-CAUS-acenar- CAUS-acenar  $\overset{ti}{3}$   
 “(Ele) fez sinal (com a mão) (sacudindo-a)”.  
 [Lit.: “Ele acenou o seu próprio dedo”.] Harrison (2007)

Em suma, a derivação proposta em (36) sugere que a inserção do morfema reflexivo {ze-} é permitida apenas quando o NP incorporado for de natureza [+INALIENÁVEL] e quando esse NP constituir a posse de quem executa a ação. Para confirmar essa intuição, arrolamos, a seguir, mais dados empíricos em que o NP objeto, que foi incorporado, precisa ser de natureza [+INALIENÁVEL].

#### NP INCORPORADO DE NATUREZA [+INALIENÁVEL]

- (37)  $u\text{-ze-}pi\text{-api}$   $o\text{-ho}$   $wa\text{-iko}$   $u\text{-k}\ddot{a}wi\text{-?u}$   $ma\text{?e}$   $\ddot{a}i$   $w\ddot{a}$   
 3-REFL-pé-acertar 3-ir 3PL-AUX 3-bebida-beber NOML como PL  
 “(Eles) iam tropeçando como bêbados”.
- (38a)  $u\text{-ze-}eha\text{-}pimi\text{-}pimi$   
 3-REFL-olho-fechar-RED  
 “Ele piscou os olhos”.
- ↓
- (38b)  $u\text{-ze-}a\text{-}pimi\text{-}pimi$   
 3-REFL-olho-fechar-RED  
 “Ele piscou os olhos”.
- (39)  $u\text{-ze-}\mathit{mutaw}\text{-}pin$   
 3- REFL-barba-raspar  
 “Ele raspou a própria barba”  
 [Lit. “Ele se barbeou”.]

- (40a)  $u\text{-ze-}\mathit{ak}\ddot{a}\eta\text{-}mu\eta\eta\eta$   
 3- REFL-cabeça-pentear  
 “Ele penteou a cabeça dele mesmo”  
 [Lit.: “Ele se penteou”.]

↓

- (40b)  $u\text{-ze-}\mathit{ak}\ddot{a}\text{-}mu\eta\eta\eta$   
 3- REFL-cabeça-pentear  
 “Ele penteou a cabeça dele mesmo”  
 [Lit.: “Ele se penteou”.]

Harrison (2007)

Observe-se que os NPs<sub>nus</sub> **-pi** ‘pé’ em (37), **-eha** ‘olho’ em (38a), **-amutaw** ‘barba’ em (39) e **-ak $\ddot{a}\eta$**  ‘cabeça’ em (40a), co-ocorrem com o morfema reflexivo. Ou seja, a presença do prefixo reflexivo nos exemplos de (37) a (40) aponta para o fato de o NP incorporado ser de natureza [+INALIENÁVEL]. Ademais, nota-se que esse NP objeto deve ser necessariamente a posse inalienável do sujeito da sentença. Com o intuito de confirmar esta hipótese, arrolamos, a seguir, dados em que o NP objeto é de natureza [-INALIENÁVEL].

#### NP INCORPORADO DE NATUREZA [-INALIENÁVEL]

- (41a)  $tuweharupi$   $u\text{-}ma\text{?e-?u}$   $kuz\ddot{a}_i$   $h_i\text{-}\mathit{apu}$   $\emptyset\text{-}me^9$   
 sempre 3-coisa-ingerir mulher POSS-casa C-PSP  
 “(Ele) sempre comeu na casa da mulher”.
- ↓
- (41b)  $tuweharupi$   $u\text{-}mai\text{-?u}$   $kuz\ddot{a}_i$   $h_i\text{-}\mathit{apu}$   $\emptyset\text{-}me$   
 sempre 3-coisa-ingerir mulher POSS-casa C-PSP  
 “(Ele) sempre comeu na casa da mulher”.
- (42a)  $u\text{-?i-?u}$   
 3-água-ingerir  
 “(Ele) bebeu (água)”.
- ↓
- (42b)  $u\text{-}i\text{-?u}$   
 3-água-ingerir  
 “(Ele) bebeu (água)”.

<sup>9</sup> *-me* = “para, a, em”. A forma posposicional *-me* é alomorfe de *-pe*.

- (43) *a-iwi-kəj*  
 1-terra-cavar  
 “(Eu) cavo (terra)”.

Veja que os NPs<sub>nus</sub> *-maʔe* ‘coisa’, em (41a), *-ʔi* ‘água’, em (42a), e *-iwi* ‘terra’, em (43), não coocorrem com o morfema reflexivo, porque esses argumentos não carregam o traço semântico [+INALIENÁVEL]. A comparação entre os contextos nos quais ocorre o morfema {ze-}, por um lado, e os contextos em que este prefixo não ocorre, por outro lado, parece reafirmar a nossa hipótese de que a função gramatical principal deste reflexivo é realmente a de denotar que o objeto incorporado possui natureza [+INALIENÁVEL]. Em suma, o paralelo feito entre os contextos nos quais figura o morfema {ze-} e os contextos em o que o morfema reflexivo não ocorre dá sustentação adicional a nossa hipótese segundo a qual a função do reflexivo é a de apontar para o fato de que o objeto incorporado deve possuir o traço [+INALIENÁVEL]. Em outras palavras, esse objeto precisa ser a posse inerente do sujeito da sentença e ser c-comandado por esse sujeito. Com base nestas observações, proporemos a seguinte generalização descritiva:

#### (44) FILTRO DE OCORRÊNCIA DO PREFIXO {-ze}

*Só poderemos ter coocorrência do prefixo {-ze} com o objeto incorporado, se e somente se, este NP incorporado for dotado de natureza [+INALIENÁVEL] e for a posse inerente do sujeito da sentença.*

Na seção seguinte, analisaremos o escopo do morfema {-ze} em contextos nos quais não ocorre a incorporação do objeto.

### 6. Escopo de {-ze} em contextos em que não há incorporação do objeto

Podem ocorrer ainda situações nas quais o morfema reflexivo {ze-} indica que o objeto e o sujeito são correferentes. O prefixo {ze-}, nestes contextos, equivale a um item anafórico, o qual está sujeito ao princípio A da Teoria de Ligação<sup>10</sup>. Para comprovar essa intuição, arrolamos os exemplos de (45) a (47), nos quais o prefixo {ze-} precisa ter como seu referente o sujeito da sentença.

<sup>10</sup> No âmbito da Teoria Gerativa “*uma anáfora tem que estar vinculada em seu domínio de vinculação*” (Miotto 2004:229) ou “*An anaphor must be bound in a local domain*” (Chomsky 1995:96).

- (45) *aʔe<sub>i</sub> u-ze<sub>i</sub>-pin*  
 3 3-REFL-raspar  
 “Ele se raspa”.  
 [Lit. “Ele faz a barba”.]
- (46) *teko<sub>i</sub> u-ze<sub>i</sub>-mo-noʔoŋ he-r-əpij ø-pipe<sup>11</sup>*  
 gente 3-REFL-CAUS-ajuntar minha-POSS-casa C-PSP  
 “A gente se ajunta dentro da minha casa”.
- (47) *aʔe<sub>i</sub> re u-ze<sub>i</sub>-ʔazuwik kuri*  
 3 depois 3-REFL-enforçar então  
 “Depois ele se enforcou”.

Em síntese, os exemplos de (45) a (47) apontam para o fato de que a presença do prefixo {ze-} faz emergir o que a literatura técnica denomina de voz reflexiva. Desta forma, nos dados lingüísticos acima, o prefixo {ze-} tem de encontrar no sujeito da sentença o seu antecedente imediato com o qual mantém correferência e por meio do qual o princípio A da teoria de ligação pode ser respeitado.

### 7. Considerações finais

Neste artigo, mostramos ser possível, em Tenetehára, a inergativização de verbos transitivos, particularmente nos contextos em que o objeto se incorpora ao núcleo do verbo transitivo nas estruturas vP. Além disso, propusemos que o prefixo causativo {mu-} pode ser interpretado como sendo a realização do verbo leve causativo no componente morfológico, cuja função principal é gerar verbos transitivos. Vimos também que a função gramatical do prefixo {ze-}, quando coocorre com o objeto incorporado, é denotar que tal objeto deve ser de natureza [+INALIENÁVEL] e, além disso, precisa ser a posse inalienável do sujeito da sentença. Buscamos, ainda, motivar a hipótese de que a manifestação do morfema reflexivo {ze-}, em contextos de não incorporação, faz surgir a voz medial ou reflexiva.

<sup>11</sup> A posposicao *-pupe* “dentro de, com” tem como alomorfe o item *-pipe*.

## Referências

- Bobaljik, Jonathan. 1993. Ergativity and ergative unergatives. *Papers on Case and Agreement*, eds. C. Phillips, J, D. Bobaljik, MITWPL, 19: 45-88. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Boudin, Max H. 1966. O simbolismo verbal primitivo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente. Departamento de Publicações - Série Ciências Sociais. Presidente Prudente.
- \_\_\_\_\_. 1966. Dicionário de Tupí Moderno. Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas. São Paulo.
- Castro, Ricardo C. 2007. Interface morfologia e sintaxe em Tenetehára. Dissertação de Mestrado em Estudos Linguísticos, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Chomsky, Noam. 1995. *The Minimalist Program*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dixon, R. M. W. 1979. Ergativity. *Language* 55: 59-138.
- Duarte, Fábio B. 1997. Análise gramatical das orações da Língua Tembé. Brasília. Dissertação de mestrado, Instituto de Letras/LIV, Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. 2004. Propriedades denotacionais dos prefixos {i-} e {h-} em Tenetehára. *Revista do Gel* 34:1194-1199.
- \_\_\_\_\_. 2006. Codificação de argumentos e ergatividade (cindida) em Tenetehára. *Revista Liames* 5:113-145.
- \_\_\_\_\_. (2007) *Estudos de morfossintaxe Tenetehára*. Belo Horizonte: Editora da Fale/UFMG.
- Gomes, Mércio P. 2002. O índio na história: o povo Tenetehára em busca da liberdade. Petrópolis: Editora Vozes.
- Hale, Ken, and Samuel Jay Keyser. 1993. On argument structure and the lexical expression of syntactic relations. In *The view from Building 20: Essays in honor of Sylvain Bromberger, Kenneth Hale and Samuel Jay Keyser*, eds., pp: 53-109. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Prolegomenon to a theory of argument structure*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

- Harrison, C., 1986. Verb prominence, verb initialness, ergativity and typological disharmony in Guajajara. *Handbook of Amazonian Languages*, eds. D. C. Derbyshire; G. K. Pullum, 1:407–439. Mouton de Gruyter, Berlin.
- \_\_\_\_\_. (2007) Arquivo pessoal.
- Laka, I., 1993. Unaccusatives that assign accusative. In: *Papers on Case and agreement I*, eds. C. Phillips, J, D. Bobaljik, MITWPL, 18:149-172. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Levin, B. and Malka Rappaport Hovav. 1995. *Unaccusatives: At the syntax-lexical semantics interface*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Rodrigues, Aryon D. 1953. Morfologia do Verbo Tupí. *Letras* 1:121-152.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Línguas brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Loyola.
- \_\_\_\_\_. 2001. Alguns problemas em torno da categoria lexical verbo em Línguas Tupí-Guaraní. *Estudos sobre Línguas Indígenas*, eds. Aryon Rodrigues and Ana Suely A. Cabral, pp. 87-100. Belém: UFPA/GTLI.
- Uribe-Etxebarria, Myriam. 1989. On noun incorporation in Basque and some of its consequences in the phrase-structure. Storrs: University of Connecticut, ms.

# Verbos Posicionais em Tenetehára<sup>1</sup>

Tabita Fernandes da Silva  
Universidade Federal do Para/LALI, UnB

## 1. Introdução

A existência de verbos indicadores da posição estática ou dinâmica do referente do sujeito já foi atestada em várias línguas da família Tupí-Guaraní (cf. MONSERRAT, 1998; CARVALHO, 2001; SOLANO, 2009; CALDAS, 2009). Esses verbos em algumas línguas funcionam como verbos auxiliares (conf. JENSEN, 1990; SEKI, 2000) e, em outras, como não auxiliares (conf. VIEIRA, 2002; SOLANO, 2009). O fato de não receberem marcas verbais de tempo nem de negação sentencial constitui forte argumento para não serem considerados como verbos auxiliares em algumas línguas da família Tupí-Guaraní (cf. VIEIRA, 2002). Nessas línguas, verbos posicionais, além de indicarem a posição do referente do sujeito, exprimem noções de aspecto e de modo de ação em relação ao predicado da oração principal, (cf. KAKUMASU, 1986; MONSERRAT, 1998; SOLANO, 2009; CALDAS, 2009).

## 2. Os verbos posicionais em Tenetehára

Os verbos posicionais em Tenetehára já foram descritos em estudos anteriores sobre o Tembé (CYRIACO BAPTISTA, 1932; BOUDIN, 1966; CARVALHO, 2001) e, sobre o Guajajára (BENDOR-SAMUEL, 1972; HARRISON, 1986). Os verbos posicionais apresentados, nesses estudos, consistem dos seguintes: a) *-iko ~ -eko ~ -ko* ‘ser/estar em movimento’; b) *-in ~ -n-* ‘ser/estar sentado’; c) *-ɔəm* ‘estar em pé’; d) *-ɔup ~ upə* ‘estar deitado’. Carvalho (2001:62) mostra que esses verbos têm o “sujeito correferente com o sujeito do verbo principal e marcam o processo ou estado expresso por esse último como estando em progresso”. Já Bendor-Samuel trata-os como verbos

---

<sup>1</sup> A pesquisa que possibilitou este estudo recebeu apoio fundamental do CNPQ (Processo 401579/2008-5).

auxiliares<sup>2</sup>. Os dados dessas descrições mostram os verbos posicionais figurando em orações dependentes (BENDOR-SAMUEL, 1972) e sendo codificados por prefixos correferenciais (CARVALHO, 2002).

Em nossos dados mais recentes sobre o Tembé e o Guajajára, verificamos que nessas línguas ainda são produtivos os verbos posicionais *-ʔam* ‘estar em pé’, *-in* ‘estar sentado’ e *-ʔup* ‘estar deitado’ como indicadores de posição e o verbo *-eko* ‘estar em movimento’ como indicador do traço [+DINÂMICO] do referente do sujeito da oração principal. Esses itens são ainda produtivos como predicados auxiliares para assinalar o aspecto progressivo do verbo da oração principal. Além disso, verificamos, também, que podem ser empregados como verbos únicos da sentença em orações independentes, funcionando, dessa feita, como núcleos de predicados.

## 2.1 Os verbos posicionais em orações dependentes

Em Tembé<sup>3</sup> e em Guajajára, os verbos posicionais funcionam como predicados auxiliares em orações dependentes e são codificados por uma série de prefixos correferenciais, a saber, os prefixos: *te-* ~  $\emptyset$  (1SG), *re-* ~ *e-* ~  $\emptyset$  (2 SG), *za-* ~  $\emptyset$  (1 PL.EXCL), *ru-* ~ *uru-* ~  $\emptyset$  (1PL.EXCL), *pe-* (23),  $\emptyset$ , *u-* ~  $\emptyset$  (3SG/PL). Nesse caso, indicam o aspecto progressivo do verbo da oração principal, bem como a posição espacial do referente do sujeito da oração principal, conforme pode ser confirmado pelo exemplos a seguir:

### Tembé

- (1) *a-majʔu*      *te-nin*  
1-comer      1CORR-estar.sentado  
‘eu estou comendo (sentado)’

<sup>2</sup> Bendor-Samuel (1972:127) considera que esses verbos frequentemente “modifies the verbal phrase of the sentence, referring to the same action and stating its direction or position”.

<sup>3</sup> 1 = primeira pessoa; 12 = primeira pessoa exclusiva; 13 = primeira pessoa exclusiva; 2 = segunda pessoa; 23 = segunda pessoa do plural; 1CORR = primeira pessoa correferencial; 3 = terceira pessoa correferencial; CORR = correferencial; ARG = argumento; ASS = associativo; ATN = atenuativo; COL = coletivo; CONT = continuativo; GER = gerúndio; INDII = indicativo II; INF = inferencial; INT = intencional; LOC = locativo; PL = plural; R<sup>1</sup> = prefixo relacional de contiguidade; R<sup>2</sup> = prefixo relacional de não-contiguidade; R<sup>4</sup> = prefixo relacional genérico e humano; RETR = retrospectivo; RLZ = aspecto realizado.

- (2) *zane*    *miʔaʔu*    *ti-zapo*    *za-ʔəm*  
12    mingau    12-fazer    12corr-estar.em.pé  
‘nós estamos fazendo mingau (em pé)’
- (3) *ure*    *puhaʔ*    *uru-ʔu*    *uru-zu*    *pə*  
13    remédio    13-ingerir    13corr-estar.deitado    Ger  
‘nós estamos bebendo remédio deitados’
- (4) *ne*    *re-zemuʔita*    *re-zu*    *pə*  
2    2-conversar    2CORR-estar.deitado    GER  
‘tu estás conversando (deitado)’
- (5) *pe*    *maniʔok*    *pe-pirok*    *pe-ko*  
23    mandioca    23-descascar    23CORR-estar.em.mov.  
‘vocês estão descascando mandioca’
- (6) *aʔe*    *miʔaʔu*    *u-zapo*    *u-ʔəm*  
ele    mingau    3-fazer    3CORR-estar.em.pé  
‘ele está fazendo mingau (em pé)’

### Guajajára

- (7) *a-maju*    *te-ni*    *kwez*  
1-comer    1corr-estar.sentado    RLZ  
‘eu estava comendo (sentado)’
- (8) *za-puka:puka*    *tete*    *aʔu*    *za-iko*    *kwez*  
3-rir:rir    INT    INT    12CORR-estar.em.mov.    RLZ  
‘nós estávamos rindo demais! (em movimento)’
- (9) *ure*    *uru-zeʔeʔ*    *uru-in*    *pə*    *kuri...*  
13    13-falar    3CORR-estar.sentado    GER    agora  
‘nós estamos conversando (falando) agora (sentados)’
- (10) *re-zeʔeʔ*    *ete*    *re-ʔəm*    *kwez*  
1-comer    INT    2CORR-estar.em.pé    RLZ  
‘você estava falando muito mesmo! (em pé)’

- (11) *pe pe-zemujta pe-zu pə*  
 23 23-conversar 23CORR-estar.deitado GER  
 ‘tu estás conversando deitado’
- (12) *aʔe u-in u-maiʔu pə aʔe-ə*  
 ele 3CORR-estar.sentado 3-comer GER ESSE-ARG  
 ‘ele está comendo sentado’

Quanto aos prefixos correferenciais, Carvalho (2001) já havia verificado que um grupo de falantes do Tembé já não fazia mais uso de prefixos correferencias nos verbos posicionais. Atualmente, nota-se, em Tembé e em Guajajára, o alomorfe  $\emptyset$ - dos prefixos correferenciais para todas as pessoas, o que constitui uma inovação quando comparado a registros anteriores dessas duas línguas (cf. BOUDIN, 1966; BENDOR-SAMUEL, 1972; HARRISON, 1986; CARVALHO, 2001). Os exemplos a seguir mostram o uso do alomorfe  $\emptyset$ - em todas as pessoas.

### Tembé

- (13) *ihe a-zemujta  $\emptyset$ -ʔəm  $\emptyset$ -pe-pe*  
 1 1-conversar 1CORR-estar.em.pé R<sup>4</sup>-caminho- LOC  
 ‘eu conversei no caminho’
- (14) *ne  $\emptyset$ -puir ere-zapo  $\emptyset$ -ini  $\emptyset$ -apik pə*  
 2 R<sup>1</sup>-colar 2-fazer 2CORR-estar.sentado 2-sentar GER  
 ‘tu estás fazendo colar sentado’
- (15) *aʔe u-zeŋar  $\emptyset$ -ʔu pə*  
 ele 3-cantar 3CORR-estar.deitado GER  
 ‘ele está cantando deitado’

### Guajajára

- (16) *zane ze-zeʔeŋ  $\emptyset$ -zupə...*  
 12 2-conversar 12CORR-estar.deitado  
 ‘nós estamos conversando (deitados)’

- (17) *uru-zeŋar  $\emptyset$ -zupə kwej kihaw pe no...*  
 13-cantar 13CORR-estar.deitado RLZ rede LOC Também  
 ‘nós também estávamos cantando (deitados) na rede’
- (18) *pe pe-zemujta  $\emptyset$ -iko  $\emptyset$ -apik pə*  
 23 23-conversar CORR-estar.em.mov. 23-sentar GER  
 ‘vocês estão conversando sentados’

Embora os prefixos correferenciais ainda ocorram nos verbos posicionais em Tembé e em Guajajára, atualmente, a codificação destes também pode ser feita por meio dos prefixos pessoais nominativos *a-*, *ere-* ~ *re-*, *o-* ~ *u-* ~  $\emptyset$ -, *za-/ti-*, *uru-* ~ *ru-*, *pe-*. O uso desses prefixos é melhor percebido na 1ª pessoa do singular, uma vez que os demais prefixos correferenciais são homônimos dos prefixos pessoais nominativos. A seguir exemplos que ilustram o uso dos prefixos pessoais nominativos com os verbos posicionais:

### Tembé

- (19) *ihe puhaŋ a-ʔu a-zu pə*  
 1 remédio 1-ingerir 1-estar.deitado GER  
 ‘eu estou bebendo remédio (deitado)’
- (20) *a-majʔu a-iko*  
 1-comer 1-estar.em.movimento  
 ‘eu estou comendo (deitado na rede, se embalando)’
- (21) *ihe a-pinaik a-ʔəm kuri*  
 1r 1-pescar 1-estar.em.pé agora  
 ‘eu estou pescando (em pé) agora’

### Guajajára

- (22) *a-ro a-ʔəm kwez katu-pe*  
 1-esperar 1-estar.em.pé RLZ fora- LOC  
 ‘eu esperei (em pé) do lado de fora’
- (23) *ihe a-zeʔeŋ a-in  $\emptyset$ -apik pə*  
 1 1-falar 1-estar.sentada 1-sentar GER  
 ‘eu estou conversando (sentada)’

- (24) *a-maʔereko*    *a-iko*                    *ih-əj*            *no*  
 1-trabalhar    1-estar.em.mov.    1-ARG            também  
 ‘eu estou trabalhando (em movimento) também’

## 2.2 Os verbos posicionais em orações independentes

Os verbos posicionais em Tenetehára também podem figurar como os únicos verbos de uma oração independente, funcionando como núcleos de predicado, tanto no modo Indicativo I quanto no modo Indicativo II. Nas duas situações, esses verbos se comportam como qualquer outro verbo da língua, recebendo as marcas típicas de cada um desses modos. No modo indicativo I, recebem os prefixos pessoais e no modo indicativo II são codificados por prefixos relacionais e recebem os sufixos - *n* ~ *-ni* (após vogal) / -*∅* (após consoante) e -*i* / -*∅* indicadores desse modo. A seguir exemplos do Tembé e do Guajajára como núcleos de predicado nos dois modos indicativos.

### 2.2.1 Verbos posicionais como núcleos de predicado no Modo Indicativo I

#### Tembé

- (25) *ihe*    *pe*    *∅-ko*    *mítepe*    *a-ʔəm*                    *kwej*  
 1            lá            R<sup>1</sup>-roça    meio            1CORR-estar.em.pé            RLZ  
 ‘eu estava lá no meio da roça’

- (26) *kudə*    *ɲwer*    *u-iko*                    *ihe*    *r-ɲpɲj*            *∅-me*  
 mulher    COL    3-estar.em.mov    1            R<sup>1</sup>-casa            R<sup>1</sup>-LOC  
 ‘a mulherada está em minha casa’

#### Guajajára

- (27) *a-iko*                    *∅-ko*            *mítepe*            *kwej*  
 1-estar.em.mov.    R<sup>1</sup>-roça            meio            RLZ  
 ‘eu estava no meio da roça’

- (28) *tɨ-zuj*                    *∅-ko-p*                    *kwej*  
 12-estar.deitado    R<sup>1</sup>-roça-loc            RLZ  
 ‘nós estávamos na roça deitados’

### 2.2.2 Verbos posicionais como núcleos de predicado no Modo Indicativo II

#### Tembé

- (29) *wɨra miri*    *aʔi*            *u-ajti*            *pe*            *h-in-i*  
 pássaro            ATN            R<sup>4</sup>-ninho            LOC            R<sup>2</sup>-estar.sentado-INDII  
 ‘o passarinho está no ninho (sentado)’

- (30) *kudə*    *Paragominas*    *∅-pe*            *h-eko-ni*  
 mulher    Paragominas            R<sup>1</sup>-LOC            R<sup>2</sup>-estar.em.mov-INDII  
 ‘a mulher está em Paragominas’

#### Guajajára

- (31) *ɨrikaw*    *∅-pupe*                    *∅-pira*            *h-in-i*  
 rio            R<sup>1</sup>-dentro.de            R<sup>1</sup>-peixe            R<sup>2</sup>-estar.sentado-INDII  
 ‘o peixe está no rio’

- (32) *ko*    *∅-pe*            *he*    *∅-hi*            *h-eko-n*  
 roça    R<sup>1</sup>-LOC            1            R<sup>1</sup> -mãe            R<sup>2</sup>-estar.em.mov.-INDII  
 ‘na roça a minha mãe está’

Em sentenças interrogativas os verbos posicionais também podem ocorrer como os únicos verbos da sentença:

#### Tembé

- (33) *amo*    *r-enata*                    *r-amo*            *ere-ʔəm*                    *aipo*  
 quem    R<sup>1</sup>-ao.lado            R<sup>1</sup>-de            2-estar.em.pé            INF  
 ‘ao lado de quem você está?’

#### Guajajára

- (34) *maʔe*    *r-eke*                    *zapepo*            *u-in*                    *aipo*  
 que            R<sup>1</sup>-perto.de            panela            3-estar.sentado            INF  
 ‘junto de que está a panela?’

### 2.3 A coocorrência dos verbos posicionais com verbos de semantismo aproximado

Os verbos posicionais podem coocorrer com verbos de semantismo aproximado como os seguintes: a) *apik* ‘sentar’; b) *-ɔaw* ‘deitar’ e *-zerew* ‘deitar’; c) *-puɔəm* ‘levantar’. A coocorrência desses verbos de ação com os posicionais é um argumento adicional para mostrar a funcionalidade dos verbos posicionais como indicadores de noção aspectual progressiva, uma vez que no verbo de ação já está implícita a informação da posição do referente. Os exemplos a seguir ilustram a coocorrência desses verbos em Tembé e em Guajajára:

*-in* ‘estar sentado’ e *-apik* ‘sentar’

#### Tembé

- (35) *aɔe w-apik Ø-in u-zemuɔjta pə*  
 ele 3-sentar 3-estar.sentado 3-conversar GER  
 ‘ele está conversando (sentado)’

#### Guajajára

- (36) *pe pe-zemuɔjta pe-ini pe-apik pə*  
 23 23-conversar 23CORR-estar.sentado 23-sentar GER  
 ‘vocês estão conversando (sentados)’

*-ɔup* ‘estar deitado’ e *-ɔaw* ‘deitar’, *-zerew* ‘deitar’

#### Tembé

- (37) *kwaharer u-ɔaw u-ɔu pə Ø-kihaw Ø-pupe*  
 menino 3-deitar 3-estar.deitado GER R<sup>1</sup>-rede R<sup>1</sup>-dentro  
 ‘o menino está deitado na rede’

#### Guajajára

- (38) *pixan u-zerew Ø-zupə iwí pe*  
 gato 3-deitar 3-estar.deitado solo LOC  
 ‘o gato está deitado no chão’

*-ɔəm* ‘estar em pé’ e *-puɔəm* ‘levantar’

#### Tembé

- (39) *kwaharer u-esak wira miri u-puɔəm u-ɔəm mə*  
 menino 3-ver pássaro 3-levantar 3-estar.em.pé GER  
 ‘o menino está (em pé) olhando o pássaro’

#### Guajajára

- (40) *ne maniɔok re-zoɔok Ø-pu-ɔəm u-ɔəm pə*  
 2 mandioca 1-arrancar 2-levantar 3-estar.em.pé GER  
 ‘tu estás arrancando mandioca (em pé)’

### 2.4 Os referentes dos verbos posicionais

Os verbos posicionais do Tembé e do Guajajára podem ter como referentes tanto entidades humanas quanto animadas e inanimadas.

#### 2.4.1 Referentes humanos

##### Tembé

- (41) *ihe r-əmuɔj u-mumiɔu Ø-maɔe Ø-ini pihaw we*  
 1 R<sup>1</sup>-avô 3-narrar R<sup>1</sup>-coisa R<sup>1</sup>-estar.sentado noite CONT  
 ‘meu avô está contando história de noite’

##### Guajajára

- (42) *kupa taɔi miɔaɔu u-zapo u-ɔəm wə*  
 menina mingau 3-fazer 3-estar.em.pé PL  
 ‘as meninas estão fazendo mingau (em pé)’

#### 2.4.2 Referentes animados

##### Tembé

- (43) *zawar u-itaw u-iko ɔi pe*  
 cachorro 3-nadar 3-estar.em.mov. rio LOC  
 ‘o cachorro está nadando no rio’

### Guajajára

- (44) *zawar u-hiāhem u-ini*  
cachorro 3-latir 3-estar.sentado  
'o cachorro está latindo' (latindo sem se movimentar, sentado)

#### 2.4.3 Referentes inanimados

##### Tembé

- (45) *akwej uasañ akwer h-iru pe h-in-i*  
aquele.visívelaçai RETR R<sup>2</sup>-recipiente LOC R<sup>2</sup>-estar.sentado-  
INDII  
'aquele cacho de açaí está na bacia'

### Guajajára

- (46) *zapepo u-ini kamutfi iru ramo*  
panela 3-estar.sentado pote Ass  
'a panela está junto do pote'

Nota-se que o comportamento dos verbos posicionais é o mesmo com os três tipos de referentes. Tanto uma pessoa quanto um animal ou um objeto podem receber a mesma indicação de posição.

### 3. Conclusão

Neste artigo, mostramos que os verbos posicionais nas duas línguas Tenetehára ainda são bastante produtivos, embora tenham sofrido modificações na forma morfossintática original desses verbos quando comparados aos seus respectivos registros mais antigos. Procuramos tornar evidente, ainda, que esses verbos podem funcionar tanto como núcleo do predicado da sentença em orações independentes, como podem funcionar como predicado auxiliar, contribuindo com noções de aspecto progressivo em orações dependentes. Verificamos ainda que esses verbos atualmente ainda são codificados tanto por prefixos correferenciais quanto por prefixos pessoais nominativos, embora o uso do alomorfe  $\emptyset$  para todas as pessoas seja uma forte tendência nas duas línguas, sobretudo entre os falantes mais jovens. Buscamos deixar evidente que os verbos posicionais apresentam

o mesmo comportamento quer na indicação da posição de referentes humanos, quer na indicação de referentes animados e inanimados. O estudo dos posicionais mostra ainda que é bastante arraigada na cultura Tenetehára a necessidade de dar informação sobre a posição de referentes durante a interlocução, um traço que é característico de várias línguas da família Tupí-Guaraní.

### Referências

- Bendor-Samuel, David. 1972. Hierarchical structures in Guajajara. Norman: Summer Institute of Linguistics.
- Boudin, M. H. 1966. Dicionário de Tupí-Moderno. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente.
- Carvalho, Márcia G.P. 2001. Sinais de Morte ou de Vitalidade? Mudanças estruturais na Língua Tembé. Dissertação de Mestrado em Linguística, Belém: UFPA.
- Kakumasu, J. 1986. Urubú-Ka'apor. Handbook of Amazonian Languages, eds. D. C. Derbyshire and G. K. Pullum, v. I, pp. 326-403. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Harrison, Carl H. 1986. Verb Proeminence, Verb Initialness, Ergativity and Typological Disharmony in Guajajára. Handbook of Amazonian Languages, eds. D. C. Derbyshire and G. K. Pullum, v. I, pp. 419-437. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Caldas, Raimunda B. C. 2009. Uma proposta de dicionário para a língua Ka'apor. Tese de doutorado, Universidade de Brasília.
- Monserrat, Ruth Maria Fonini & Irmãzinhas de Jesus. 1998. Língua Asuriní do Xingu: Observações gramaticais. Altamira (Pará): Conselho Indigenista Missionário.
- Solano, Eliete de J. B. 2009. Gramática da língua Araweté. Tese de Doutorado em Linguística, Universidade de Brasília.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna. 1953. Morfologia do verbo tupí. Letras 1:121-152.
- Jensen, Cheryl Joyce S. O desenvolvimento histórico da língua Wayampi. 1981. Syntactic Typology, ed. P. W. Lehmann. Austin: University of Texas Press.
- Seki, L. 2000. Gramática Kamaiurá: Língua Tupí-Guaraní do Alto Xingu. Campinas: Editora da UNICAMP.

Vieira, Márcia Maria Damaso. 2002. As construções com concordância múltipla em Guaraní (dialeto Mbyá). *Línguas indígenas brasileiras: fonologia, gramática, história*, eds. Ana Suelly A. C. Cabral e Aryon D. Rodrigues, vol. I, pp. 425-433. Belém: EDUFPA.

## **Coesão discursiva e variabilidade dos constituintes oracionais na língua Zo'é vistos através de um relato de Jirusihúhu**

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral  
LALI, PPGL-IL/UnB<sup>1</sup>

### **1. Introdução**

Um dos fatos que mais têm chamado a atenção dos estudiosos de línguas Tupí-Guaraní é a aparente ambigüidade gerada em orações declarativas, quando os correspondentes sintáticos do agente e do paciente são de terceira pessoa, uma vez que estes podem ocorrer em diferentes ordens em relação ao verbo, sem que haja marca morfológica que distinga formalmente um do outro (cf. Anchieta 1595, Figueira 1621, Rodrigues 1990, Harrison 1986, Seki 2000, Vieira 1993, Duarte (2003), Fileti (2007)).

No presente estudo, apresento evidências de que, na língua falada pelos índios Zo'é, conhecida também pelo nome Zo'é, língua do subramo VIII da família linguística Tupí-Guaraní (cf. Cabral, 1996, 1998, 2000, 1997), as chances de ambigüidade relativa à identidade de expressões nominais em função de sujeito e de objeto do verbo são mínimas, apesar das várias posições que essas expressões podem ocupar na estrutura sentencial. Observa-se que a experiência cognitiva compartilhada por falante e ouvinte da realidade social e cultural em que o discurso se insere é fundamental na identificação dessas funções. Por fim, o presente estudo reitera a análise de Rodrigues (1996, 2001), que destaca a distinção fundamental entre argumento e predicado feita por línguas da família Tupí-Guaraní e a ausência nessa família linguística de marcas distintivas dessas funções sintáticas específicas (1996).

O artigo está dividido em cinco seções. Na seção 2, examinam-se os tipos de constituintes oracionais do Zo'é. Na seção 3, são apresentadas

---

<sup>1</sup> Este estudo é parte do projeto de descrição da língua Zo'é, que integra um projeto maior, apoiado pelo CNPQ, por meio de uma bolsa de produtividade científica (Processo 304172/2009-0).

as possibilidades de ordem de constituintes nessa língua. Na seção 4, é mostrada, por meio de um texto, a clareza de identidade do sujeito e do objeto, independentemente da variabilidade na ordem de palavras possível na língua. Finalmente, na seção 5, apresento algumas conclusões sobre a variabilidade na ordem de constituintes na língua Zo'é.<sup>2</sup>

## 2. Constituintes oracionais do Zo'é

Antes de abordar a questão da variabilidade na ordem dos constituintes na língua Zo'é, faço algumas considerações sobre os núcleos dos seus diferentes tipos de constituintes oracionais. Para tal, investigo o núcleo dos sintagmas verbais e o núcleo dos predicados que possuem como núcleo um nome. Examino ainda os sintagmas nominais em função de sujeito, de objeto e de complementos de expressões adverbiais, e de sintagmas adverbiais.

Os núcleos de predicados verbais são morfologicamente representados por temas verbais que são flexionados por prefixos pessoais. Quando o núcleo corresponde a um tema verbal transitivo, a flexão de pessoa codifica o sujeito nos contextos em que o objeto é de terceira pessoa, conforme ilustra o exemplo em (1). Contudo, o tema verbal codifica o objeto, quando este é de segunda pessoa e o sujeito de primeira pessoa, conforme se vê em (2).

(1) *ji* [a-esák]  
1 [1-ver]  
'eu vejo (algo/alguém)'

(2) [d ɔɔ-esák-i] (ji)  
[neg 2-ver-NEG] (1)  
'eu não vejo você'

Os sintagmas nominais em função de predicado têm por núcleo uma expressão nominal que pode se referir a uma entidade concreta, exemplo (3); uma entidade abstrata, exemplos (4a) e (b); ou ainda um nome de ação, exemplo (5). Esses sintagmas são flexionados por prefixos relacionais, os quais podem sinalizar a contigüidade sintática dos seus respectivos determinantes,

<sup>2</sup> Abreviaturas usadas neste trabalho: ARG = caso argumentativo; CAU causativo; CC : causativo comitativo; FOC = foco; NAT : não atestado; negação = NEG; RTRS = retrospectivo =; VIS = visível; 1 = primeira pessoa; 2 = segunda pessoa; 3 = terceira pessoa; R<sup>1</sup> = relacional de contigüidade; R<sup>2</sup>=relacional de não contigüidade.

conforme se vê pelos exemplos de (3) a (5). Notem que podem ainda vir flexionados pelo sufixo de negação {-i}, conforme exemplo (4b).

(3) *iji-∅* [ε r-εkuj]  
1-ARG [1 R<sup>1</sup>-cuia]  
'eu tenho cuia'

(4a) *kurú-∅* [∅-εwɔt]  
Kuru-ARG [R<sup>1</sup>-ânimo]  
'Kurú tem ânimo'

(4b) *kurú-∅* [d ∅-εwɔr-i]  
Kuru-ARG [neg R<sup>1</sup>-ânimo-neg]  
'Kurú não tem ânimo'

(5) (a) *kiki-∅* [dε r-esák]  
macaco.prego-ARG [2 R<sup>1</sup>-ver]  
'(o) ver de você pelo macaco prego' ou 'macaco prego vê/viu você'

São flexionados pelo caso argumentativo núcleos de sintagmas nominais em função sintática de sujeito e de objeto direto, conforme exemplo (6); núcleos de complemento de posposição, conforme se vê em (7), núcleos de substantivos que figuram na relação de determinação nominal – determinante ou determinado, conforme exemplo (9). Adicionalmente, o Caso argumentativo pode figurar em um dos nomes das estruturas equativas (X = Y), conforme (9). O argumentativo é o único caso morfológico não locativo dessa língua.

(6) S O PN  
[arawa-abir-a] [javar-a] ∅-juke  
[Arawa-finado-ARG] [onça-ARG] 3-matar  
'finada Arawá matou (a) onça'

(7) Dte Ddo  
[dε ∅-pajwar-a] r-εhe  
2 R<sup>1</sup>-marido-ARG R<sup>1</sup>-em.rel.a  
'com respeito ao marido de você'

- (9) [N] = [N N]  
 [teʔɔ] [[kwã-∅] [r-erekwar-a]]  
 [Te'ð] [[Kwã-ARG] [R<sup>1</sup>-esposa-ARG]]  
 'Te'ð é a esposa de Kwã'

### 3. Ordem dos constituintes em Zo'é

Passemos agora à exemplificação das possibilidades de posicionamento dos constituintes em orações da língua Zo'é, que são as seguintes: SOV, OSV, SVO, OVS, VSO, VOS. Essas são ordens encontradas em discursos de conversas naturais e de relatos históricos, míticos, dentre outros.

#### SOV

- (10) *e-hi-∅ siher-abir-a ∅-awu-∅ ∅-idu*  
 1-mãe-ARG Sihé-finado-ARG R<sup>1</sup>-fala-arg 3-ouvir  
 'Minha mãe a fala de finado Sihé ouviu'

- (11) *ipuhãd-a joʔé-∅ r-εβε-∅ ∅-bɔbuk*  
 ipuhãn-a Zo'é-ARG R<sup>1</sup>-lábio-ARG 3-furar  
 'Ipuhána (o) lábio de Zo'é furou'

#### OSV

- (12) *kujã-∅ tasitja-∅ joʔε-∅ d ∅-pɔtar-i*  
 mulher-ARG velha-ARG Zo'é-ARG NEG 3-querer-NRG  
 'mulher velha Zo'é não quer'

- (13) *tube-∅ r-εdir-a tabirĩ-∅ ∅-εr-εka*  
 Tubé-ARG R<sup>1</sup>-irmã-ARG Tamirĩ-ARG 3-CC-estar.em.mov.  
 '(a) irmã de Tubé Tamirĩ a tem consigo'

#### SVO

- (14) *dig-i ∅-kuha siher-abir-a ∅-awu-∅*  
 Dyg-ARG 3-saber Sihé-finado-ARG R<sup>1</sup>-fala-ARG  
 'Dygy sabe a fala de Sihé rabura'

- (15) *kirahi-∅ ∅-bɔdɔj tapiʔit-∅*  
 branco-ARG 3-espalhar anta-ARG  
 '(o) branco espalhou (as) antas'

#### OVS

- (16) *kujã-piehu-∅ ∅-pihik ana-∅ ∅-pajwara-∅*  
 mulher-novo-ARG 3-pegar Ana-ARG R<sup>1</sup>-pajwára-ARG  
 'mulher nova ele pegou (o) marido de Ana'

#### VSO

- (17) *∅-esak joʔε-∅ badĩ-∅*  
 3-ver Zo'e-ARG manĩ-ARG  
 'Zo'é viu manĩ'

#### VOS

- (18) *d o-pɔtar-i ∅-ki-∅ tite joʔε-∅*  
 NEG 3-querer-NEG R<sup>4</sup>-piolho-ARG mesmo Zo'é-ARG  
 'não quer piolho de jeito nenhum, Zo'é'

- (19) *∅-dzapɔ tukupi-∅ zoʔε-∅*  
 3-fazer tukupi-ARG Zo'é-ARG  
 'faz tukupí Zo'é'

Como mostram os exemplos acima, podemos intuir que seis ordens de constituintes são possíveis em Zo'é. Na seção seguinte, o objetivo é discutir a função semântico-pragmática dessas ordens presentes em um relato Zo'é, o qual me foi dado por Jirusihú, em 2006.

### 4. Ordem de constituintes em um texto Zo'é

No relato de Jirusihú sobre a transformação de Zo'é em porção em tempos imemoriais, apresentado em seguida, vê-se a demonstração de que, em orações principais de início de discurso, cujos predicados trazem conteúdos informacionais novos, estando S e O sintaticamente expressos, a ordem comum é [SOV (Adv)]. Nessas construções, o primeiro nominal à

esquerda é naturalmente interpretado como sendo o sujeito (S) da sentença e o nominal imediatamente seguinte, como o objeto (O).

(20) *ipuhãd-a jɔʔɛ-aret ʃ-japɔ*  
Ipuhána-ARG Zo' é-RTRS 3-fazer  
'Ipuhána fez (os) antigos Zo' é'

(21) *ipuhãd-a tajahu-ʃ ʃ-japɔ ʔɔg-a r-apirojɛt jɔʔɛ-aret*  
Ipuhána-ARG porção-ARG 3-fazer esse-ARG R<sup>1</sup>-análogo Zo' é-RTRS  
'Ipuhána fez de antigos Zo' é os porções, de antigos Zo' é iguais a estes (os atuais)'

Nessas duas orações que iniciam o relato, é introduzido o tema central, que é o fato de Ipuhána ter feito os Zo' é, e de ter feito porções de parte desses Zo' é, comendo esses mesmos porções, sendo ele próprio um Zo' é. A hipótese que proporei é a de que, pelo fato de as duas orações trazerem informações novas, a ordem dos constituintes na ordem linear deve ser preferencialmente SOV. Já no exemplo (23), a seguir, o sujeito *Ipuháda*, por já ter sido mencionado no discurso anteriormente, não vem expresso, já que é apagado da sentença. Note ainda que o objeto (o ex-Zo' é) precede o verbo.

(22) *jɔʔɛ-aret tajahu-ʃ ʃ-wiarak ʃ-bɔahi ʃ-wiarak*  
Zo' é-RTRS porção-ARG 3-revirar.terra 3-CAUS-barulho 3-revirar.terra  
'os ex-Zo' é (agora) porções reviraram terra e fizeram barulho, (os porções) reviraram terra'

(23) *jɔʔɛ-aret ʃ-bɔ-tadzahu, aʔɛ-ʃ tajahu*  
Zo' é-RTRSP 3-CAU-porção esse-ARG porção  
'(Ipuhána) transformou o ex-Zo' é em porção, então existiu o porção'

(24) *aʔɛ-rabẽ jɔʔɛ-aret tajahu-ʃ ɔ-hɔ ɔ-hɔ*  
nisso Zo' é-RTRS porção-ARG 3-ir 3-ir  
'então o ex-Zo' é porção foi indo'

O curioso é que, no exemplo (24), o sujeito, realizado pelo sintagma *ex-Zo' é* é apenas enfatizado, já tendo sido apresentado na oração precedente. Já na oração seguinte, conforme exemplo (25), vê-se que a ordem SOV é retomada. Uma possível razão para a ocorrência dessa ordem tem a ver com o fato de que foi o *ex-Zo' é* quem incomodou Ipuhána e não contrário.

(25) *aʔɛ jɔʔɛ-aret ipuhãd-a ʃ-bɔ-ahi*  
assim Zo' é-RTRS Ipuhán-ARG 3-CAU-dor  
'assim o ex-Zo' é' fez barulho a Ipuhána'

No exemplo (26), Zo' é, que é o mesmo Ipuhána, escuta o barulho do porção e toma a frente da situação. Já em (27), há mudança de tópico, de modo que o tópico muda de Zo' é para o sintagma porção. Notem ainda que, em (28), é repetida a informação de (26), mas agora o autor faz uso do nome Ipuhána e não do nome Zo' é do mesmo personagem.

(26) *jɔʔɛ-ʃ ɔ-idu aʔɛ ɔ-hɔ kihĩb*  
Zo' é-ARG 3-ouviu então 3-ir tomar.a.dianteira  
'Zo' é escutou, então foi tomando-lhe a dianteira'

(27) *aʔɛ tajahú-ʃ ʃ-deʔɛg 'ú 'ú, 'ú 'ú iéé*  
então porção-ARG 3-falar-falar 'ú 'ú, 'ú 'ú iéé  
'então o porção rosou repetidamente u, u, u, u, u muito'

(28) *aʔé ipuhãd-a ɔ-hɔ ɔ-hɔ kihim*  
então Ipuhán-ARG 3-ir 3-ir tomar.a.dianteira  
'então foi tomando-lhe a dianteira'

Notem que, na sentença (29), a seguir, o tópico passa a ser novamente o sintagma porção.

(29) *aʔɛ tajahu-ʃ kwe ɔ-kwa ʔɔg ja jɔʔɛ-ʃ*  
então porção-ARG lá +/-VIS 3-passar esse semelhante Zo' é-ʃ  
'então o porção lá longe passou, semelhante a este Zo' é  
(apontando para um Zo' é que chegava no ambiente)'

No exemplo (30), por sua vez, são dois os predicados que figuram topicalizados, o primeiro informa que Ipuhána zangou-se e o segundo que, tomando à dianteira, Ipuhána matou o porção:

(30) *d ʃ-ɔri-j ʃ-juké jɔʔɛ-ʃ ɔ-hɔ kihĩb*  
NEG R<sup>2</sup>-alegre-NEG 3-matar Zo' é-ARG 3-ir tomar.a.dianteira  
'estava brabo, matou-o, Zo' é foi tomando-lhe a dianteira'

Em (31), o narrador delimita, com a referência à fonte de informação, o finado Sihét, a primeira parte do *écrit*, enfatizando a veracidade do conteúdo informado até ali, para que, em seguida, possa finalizá-lo, retomando as informações principais e lhes acrescentando detalhes novos.

(31) *ehɔ wukãj* *εʔi* *siher-abir-a* *kuriri*  
 confirmação 3.dizer Sihé-finado-ARG naquele.tempo  
 ‘ele disse, o finado Sihé(t), naquele tempo’

(32) *aʔε* *kwe* *∅-kwawi* *ε* *tajahu-∅* *siher-abir-a* *εʔi*  
 então lá +/-vis 3-passar ENF porção-ARG Sihé-finado-ARG 3.dizer  
 ‘então lá longe eles passaram, muitos porções, o finado Sihé(t) disse’

Em (33), é introduzido o local na direção do qual passaram os porcos, razão pela qual precede o predicado:

(33) *kuriri* *aʔε* *borãha* *∅-ti* *jɔʔε-∅* *pehin*  
 naquele.tempo então Morãhá R<sup>1</sup>-na.direção.de Zo’é-ARG um  
 ‘então, faz tempo, na direção de Morãhá, um Zo’é’

Em (34), *boʔẽ*, que é o objeto do verbo *juke* ‘matar’, é o objeto topicalizado. Nesse contexto, o narrador me faz uma pergunta retórica (“que animal Zo’é matou?”), sem esperar resposta de mim, pois já havia informado qual o animal que Ipuhána mata.

(34) *boʔẽ-∅* *te* *so* *jɔʔε-∅* *∅-juke*  
 bicho-ARG FOC NAT Zo’é-ARG 3-matar  
 ‘que animal Zo’é matou?’

Em (35), o narrador reafirma que o Zo’é Ipuhána matara um porco e o comera:

(35) *pehin,* *sihe* *r-abir-a* *kuriri* *aʔε* *ɔ-ʔu*  
 um Sihé R<sup>1</sup>-finado-ARG naquele.tempo então 3-comer  
 ‘um (porco), Sihéabyra (disse) naquele tempo, então o comeu’

Em (36), o narrador volta a reafirmar que Ipuhána comeu porco, mas, desta vez, topicalizando o predicado e deixando o objeto em posição

pós-verbal. Em seguida reafirma mais uma vez o ocorrido, topicalizando o predicado e expressando apenas o sujeito, em uma posição pós-verbal.

(36) *o-ʔu* *tajahu-∅,* *ipuhãna-a* *ɔ-ʔu* *tfa* *jɔʔε-∅*  
 3-comer porção-ARG ipuhãna-ARG 3-comer existe Zo’e-ARG  
 ‘comeu o porco, Nihpuhána o comeu, o Zo’é o comeu’

Finalmente, em (37) o narrador retoma a ordem SOV para concluir, sem ambiguidades, que Ipuhána comeu o Zo’é verdadeiro, ele próprio um Zo’é comeu outro Zo’é, embora transformado em porco.

(37) *ipuhãd-a* *jɔʔε-atε* *ɔ-ʔu* *jɔʔε-∅* *ɔ-ʔu*  
 ipuhãna-ARG Zo’e-genuino 3-comer Zo’e-ARG 3-comer  
 ‘Ipuhána comeu Zo’é verdadeiro, Zo’é ele comeu’

## 5. Considerações finais

A variabilidade da ordem dos constituintes do discurso de Jirusihú não promove ambiguidades quanto à identidade do sujeito e do objeto, mesmo que as formas que as representam não recebam marcas morfológicas distintivas de suas respectivas funções sintáticas. Os comentários feitos sobre essa variabilidade evidenciam que ela é controlada pelo falante e que corresponde a padrões estruturais relacionados à atualidade da informação – nova ou velha –, à ênfase necessária a um ou a outro constituinte, e a estratégias retóricas (Cabral em preparação). Toda essa variabilidade é permeada de efeitos prosódicos como maior intensidade na produção de sílabas tônicas de constituintes topicalizados, ou alongamento vocálico, ou os dois, mas acompanhados de contornos melódicos especiais. A introdução e a finalização do episódio mítico apresentam a ordem SOV. Note-se que no exemplo (34), o objeto interrogado vem em primeira posição, como em toda construção em que o objeto, o predicado ou um adjunto é topicalizado. Isso confirma que cada ordem de constituintes obedece a regras morfossintáticas, mas em sintonia com demandas da realidade sobre a língua.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Um estudo aprofundado das regras de ordenamento de constituintes e suas respectivas motivações pragmático-discursivas encontra-se em desenvolvimento.

## Referências

- Anchieta, Pe. J. de (1990). *Arte de gramática da língua mais usada na Costa do Brasil*. Edição fac-similar. São Paulo: Edições Loyola.
- Cabral, Ana Suely A. C. 1996. Algumas evidências lingüísticas de parentesco genético do Jo'ê com as línguas Tupí-Guaraní. *Moara, Revista dos Cursos de Pós-Graduação em Letras*. Belém: v. 4, p. 47-76.
- \_\_\_\_\_. 1998. A propósito das oclusivas sonoras do Zo'ê. *Moara, Revista dos Cursos de Pós-Graduação em Letras*. Belém: UFPA, v. 9, p. 53-71.
- \_\_\_\_\_. 2000. Fonologia da Língua Jo'ê. *Universa, Revista da Universidade Católica de Brasília*. Brasília: v. 8.3., p. 571-596.
- \_\_\_\_\_. 2007. As categorias nome e verbo em Zo'ê. In: Rodrigues, A. D; Cabral, A. S. A. C. (ed.), *Línguas e culturas Tupí*. Campinas : Curt Nimuendajú, v.I, p. 241-257.
- Duarte, F. B. 2003. *Ordem de constituintes e movimento em Tembê: minimalismo e anti-simetria*. Belo Horizonte: UFMG. Tese de Doutorado.
- Harrison, C. (1986). Verb Prominence, Verb Initialness, Ergativity and Typological Disharmony in Guajajara. In D. Derbyshire & G. Pullum (eds), *Handbook of Amazonian Languages*, Vol. I. Berlin: Mouton de Gruyter, p.407-439.
- Martins, M. F. 2007. A Ordem de Constituintes no Guarani Mbya: tem o Mbya uma ordem de palavras dominante?. In: Ana Suely Arruda Câmara Cabral e Aryon Dall'Igna Rodrigues. (Org.). *Línguas e Cultura Tupí*. 1. Brasília: Curt Nimuendajú, v. 1, p. 309-409.
- Seki, L. (2000a). *Gramática do Kamaiurá – Língua Tupí-Guaraní do Alto Xingu*. Campinas: Editora da Unicamp. São Paulo: Imprensa Oficial.
- Vieira, M. M. D (1993). *O fenômeno da não-configuracionalidade em Asurini do Trocará: um problema derivado da projeção dos argumentos verbais*. Tese de doutoramento. Campinas, UNICAMP. Ms.

## Prefixos Relacionais em Araweté

Eliete de Jesus Bararua Solano  
UEPA/LALI, UnB

### 1. Introdução

No estudo da gramática da língua Araweté, uma das primeiras distinções a ser feita é entre a classe de temas que recebe flexão relacional e a classe de temas que não recebe esta flexão. Nos temas que integram a primeira classe são marcadas relações gramaticais desenvolvidas entre um núcleo dependente e o seu determinante (cf. Rodrigues, 1981,1984-1985,1996; Cabral, 2001). A marcação dessas relações se dá por meio de “flexão relacional”, expressão cunhada por Rodrigues (1953, 1981) para dar conta do que anteriormente havia sido analisado como sendo mudanças de segmentos no início de raízes (Anchieta [1595] 1990; Montoya [1639] 1876). Como esse tipo de marcação é comum às três subclasses de temas classes flexionáveis do Araweté – nomes, verbos e posposições –, torna-se imprescindível que seja tratada independentemente para que se possa desenvolver e aprofundar a descrição de cada sub-classe flexionável em particular e para que se possa entender a estrutura argumental dos sintagmas de que são núcleos.

### 2. Prefixos relacionais e classes de temas

Em Araweté, como nas demais línguas da família lingüística Tupí-Guaraní (Rodrigues 1981,1984-1985,1996, Cabral 2001), há dois tipos de temas: os dependentes ou relativos e os independentes ou absolutos. Os temas dependentes são aqueles cujos referentes têm existência relativa e que, portanto, requerem um determinante. Os temas independentes, por outro lado, são aqueles cujos referentes têm existência própria. Temas relativos são todos os temas verbais e posposicionais e parte dos temas nominais, os que referem partes de um todo – partes do corpo e das plantas, relações de parentesco e bens culturais como ‘arco’ e ‘flecha’, estes concebidos como parte dos seus respectivos fazedores e/ou usuários.

## 2.1 Prefixos Relacionais

As relações de dependência (subordinação e determinação) e de contigüidade sintática entre um tema determinado e o seu determinante (contíguo e não-contíguo) se dão, formalmente, por meio da combinação do tema com uma série de prefixos, chamados por Rodrigues de “prefixos relacionais”. São três os prefixos relacionais do Araweté:

a) prefixo relacional R<sup>1</sup>: marca a contigüidade sintática do determinante em relação ao tema determinado;

b) prefixo relacional R<sup>2</sup>: marca a não-contigüidade sintática do determinante em relação ao tema determinado;

c) prefixo relacional R<sup>4</sup>: marca no determinado que o seu determinante é genérico e humano.

Quadro 1 – Relacionais do Araweté  
(adaptado por Cabral (2007) com base em Rodrigues (1981))

	Alomorfes	Definição
R <sup>1</sup>	∅- ∞ r- [r- ~ n- ~ d-]	O determinante, que é a expressão imediatamente precedente, forma uma unidade sintática com o determinado.
R <sup>2</sup>	i- ∞ t- ∞ h- [h- ~ d3- ~ ð-]	O determinante, que é diferente do falante e do ouvinte, não forma com o determinado uma unidade sintática.
R <sup>4</sup>	t- ∞ ∅- ∞ V- → ∅	O determinante é genérico.

Em Araweté, a distribuição dos temas dependentes com os alomorfes do prefixo relacional (R<sup>1</sup>) ∅- e r-, como ocorre nas demais línguas da família Tupí-Guaraní (1981) é a base para classificar esses temas em duas classes temáticas distintas, a **classe I** e a **classe II**.

Na tabela seguinte, ilustramos as classes de temas dependentes do Araweté. Os temas da classe I são os que se combinam com o alomorfe ∅- do prefixo relacional R<sup>1</sup>, ilustrados na primeira coluna da esquerda para a direita; já os temas que se combinam com o alomorfe r- desse mesmo prefixo são ilustrados na terceira coluna seguinte.

Classe I	Glossa	Classe II	Glossa
- <i>ɾa</i>	‘cabelo’	- <i>eha</i>	‘olho’
- <i>tʃije</i>	‘vergonha’	- <i>uwa</i>	‘testa/rosto’

- <i>tʃirima</i>	‘cansaço’	- <i>eme</i>	‘lábio’
- <i>kuʔatʃije</i>	‘coluna vertebral’	- <i>aʔi</i>	‘filho’
- <i>a</i>	‘casa’	- <i>emijika</i>	‘esposa’
- <i>jíwa</i>	‘braço’	- <i>eputí</i>	‘fezes’
- <i>tʃiriʔi</i>	‘triste’	- <i>ɾi</i>	‘dente’
- <i>jĩʔime</i>	‘coração’	- <i>apíha</i>	‘ouvido’
- <i>pa</i>	‘mão’	- <i>amũj</i>	‘avô’
- <i>pi</i>	‘pé’	- <i>apíʔa</i>	‘velho/idoso’
- <i>pi’a</i>	‘fígado’	- <i>ata</i>	‘fogo’
- <i>píde</i>	‘pele’	- <i>upehi</i>	‘sono’
- <i>atʃi</i>	‘cabeça’	- <i>uirũ</i>	‘saudade’
- <i>apiha</i>	‘ouvido’	- <i>aji(tʃe)</i>	‘veia’
- <i>apituʔume</i>	‘cérebro’	- <i>akũ</i>	‘quente’
- <i>ajiri</i>	‘pescoço’	- <i>uri</i>	‘alegre’
- <i>jetʃiʔi</i>	‘ombro’	- <i>upaʔi</i>	‘roupa/saia’
- <i>pída</i>	‘peixe’	- <i>uha</i>	‘remédio’
- <i>pita</i>	‘calcanhar’	- <i>akũj</i>	‘pênis’
- <i>tʃi</i>	‘osso’	- <i>erekũ</i>	‘marido’
- <i>memi</i>	‘filho/a de mulher’	- <i>u</i>	‘pai’
- <i>juru</i>	‘boca’	- <i>aʔi</i>	‘filho’
- <i>puku</i>	‘comprido/ alto’	- <i>aji</i>	‘filha’
- <i>tupe</i>	‘esteira’	- <i>aʔa</i>	‘carne’
- <i>pehi</i>	‘cesto’	- <i>ahi</i>	‘dor’
- <i>muʔitʃi</i>	‘miçanga’	- <i>tʃe</i>	‘dormir’
- <i>awitʃi</i>	‘piolho’	- <i>uʔi</i>	‘flecha’
- <i>tʃijã</i>	‘semente’	- <i>amĩ</i>	‘orelha’
- <i>peʔi</i>	‘tabaco’	- <i>ekuj</i>	‘cuia’
- <i>jarutʃu</i>	‘canoa’	- <i>epe</i>	‘caminho’
- <i>iwe</i>	‘com, em companhia’	- <i>upi</i>	‘por’
- <i>hi</i>	‘afastando-se de’	- <i>ehe</i>	‘em relação a’
- <i>ɾa</i>	‘cair’	- <i>ehi</i>	‘assar’
- <i>jeʔa</i>	‘chorar’	- <i>ahima</i>	‘amarrar’
- <i>ika</i>	‘cortar’	- <i>eti</i>	‘jogar’
- <i>piʔi</i>	‘beliscar’	- <i>etʃa</i>	‘ver’
- <i>juka</i>	‘matar’	- <i>raha</i>	‘levar’

A distribuição de elementos de cada uma dessas classes com os alomorfes dos prefixos relacionais R<sup>2</sup> e com os alomorfes do prefixo relacional R<sup>4</sup>, é a base para classificar os temas das línguas Tupí-Guaraní das classes temáticas I e II em subclasses temáticas (cf. Rodrigues 1981). Em Araweté, os alomorfes do prefixo relacional que marca a não contigüidade sintática do determinado, como mostrado no quadro anterior, são *í*, *t*-, *h*- ~ *dʒ*- ~ *ð*- e os alomorfes do prefixo relacional que sinalizam no tema determinado que o seu determinante é genérico são  $\emptyset$ -, *t*- e *V*- →  $\emptyset$ -. Dessa forma, temas da classe I que se combinam com o alomorfe *í* do R<sup>2</sup> e com o alomorfe  $\emptyset$ - do R<sup>4</sup> são classificados como pertencentes à subclasse Ia, já os temas que se combinam com o alomorfe *h*- do R<sup>2</sup> e com o alomorfe  $\emptyset$ - do prefixo relacional R<sup>4</sup> são classificados como pertencentes à subclasse temática Ib.

Por outro lado, os temas da classe II que se combinam com o alomorfe *h*- do R<sup>2</sup> e com o alomorfe *t*- do prefixo relacional R<sup>4</sup> são classificados como pertencentes à subclasse IIa e os temas que se combinam com o alomorfe *t*- do R<sup>2</sup> e com o alomorfe *t*- do R<sup>4</sup>, são classificados como pertencentes a subclasse temática IIb. Os temas que se combinam com o alomorfe *h*- do R<sup>2</sup> e com o alomorfe  $\emptyset$ - do R<sup>4</sup> são classificados como pertencentes à subclasse IIc e, finalmente, os temas da classe II que se combinam com o alomorfe *h*- do prefixo R<sup>2</sup> e com o alomorfe *V* →  $\emptyset$  do R<sup>4</sup> são classificados como pertencentes à subclasse IId.

Os temas dependentes das duas classes combinam-se ainda com os alomorfes do prefixo relacional R<sup>3</sup>, que sinalizam em um tema dependente que o seu determinante é co-referente com o sujeito.

O quadro seguinte ilustra a distribuição dos temas dependentes do Araweté com os alomorfes dos prefixos relacionais dessa língua:

QUADRO 2 – Distribuição de temas dependentes com alomorfes dos prefixos relacionais (adaptado de RODRIGUES (1981))

		R <sup>1</sup>	R <sup>2</sup>	R <sup>3</sup>	R <sup>4</sup>	
<b>Classe I</b>	<b>a)</b>	$\emptyset$ -	i-	u-	$\emptyset$ -	- <i>ʔa</i> ‘cabelo’; - <i>tʃije</i> ‘vergonha’; - <i>tʃirima</i> ‘cansaço’; - <i>kuʔatʃije</i> ‘coluna vertebral’; - <i>a</i> ‘casa’; - <i>ʃiʔa</i> ‘braço’; - <i>tʃiriʔi</i> ‘triste’; - <i>ʃiʔime</i> ‘coração’; - <i>pide</i> ‘pele’; - <i>pa</i> ‘mão’; - <i>pi</i> ‘pé’; - <i>piʔa</i> ‘fígado’; - <i>tʃe</i> ‘dormir’

	<b>b)</b>	$\emptyset$ -	h- ~ ð- ~ dz-	u-	$\emptyset$ -	- <i>atʃi</i> ‘cabeça’; - <i>apiha</i> ‘ouvido’; - <i>apituʔume</i> ‘cérebro’; - <i>ajiri</i> ‘pescoço’; - <i>iwi</i> ‘sangue’
<b>Classe II</b>	<b>a)</b>	r- ~ n-	h-	u-	t-	- <i>eha</i> ‘olho’; - <i>uwa</i> ‘testa/rosto’; - <i>eme</i> ‘lábio’; - <i>emijika</i> ‘esposa’; - <i>í</i> ‘dente’; - <i>apiha</i> ‘ouvido’; - <i>upehi</i> ‘sono’; - <i>uiru</i> ‘saúde’; - <i>ají(tʃe)</i> ‘veia’; - <i>akū</i> ‘quente’; - <i>uri</i> ‘ser.alegre’; - <i>upaʔi</i> ‘roupa/saia’; - <i>akūj</i> ‘pênis’; - <i>uha</i> ‘remédio’; - <i>ata</i> ‘fogo’; - <i>erekū</i> ‘marido’; - <i>apiʔa</i> ‘velho/idoso’; - <i>amūj</i> ‘avô’; - <i>eputi</i> ‘fezes’
	<b>b)</b>	r- ~ n-	t-	u-	t-	- <i>u</i> ‘pai’; - <i>aʔi</i> ‘filho’; - <i>aji</i> ‘filha’
	<b>c)</b>	r- ~ n-	h-	u-	$\emptyset$ -	- <i>aʔa</i> ‘carne’; - <i>ahi</i> ‘dor’; - <i>uʔi</i> ‘flecha’; - <i>ami</i> ‘orelha’
	<b>d)</b>	r- ~ n-	h-	u-	<i>V</i> - → $\emptyset$	- <i>epe</i> ‘caminho’; - <i>ekuj</i> ‘cuia’

Exemplos ilustrativos da combinação de temas dependentes com prefixos relacionais são dados a seguir:

#### Classe Ia

R <sup>1</sup>		R <sup>2</sup>		R <sup>4</sup>
<i>he</i>	$\emptyset$ - <i>ʔa</i>	<i>i</i> - <i>ʔa</i>		$\emptyset$ - <i>ʔa</i>
1	R <sup>1</sup> -cabelo	R <sup>2</sup> -cabelo		R <sup>4</sup> -cabelo
	‘cabelo de mim’	‘cabelo dele’		‘cabelo de gente’
<i>pē</i>	$\emptyset$ - <i>ʃiwa</i>	<i>i</i> - <i>ʃiwa</i>		$\emptyset$ - <i>ʃiwa</i>
23	R <sup>1</sup> -braço	R <sup>2</sup> -braço		R <sup>4</sup> -braço
	‘braço de vocês’	‘braço dele’		‘braço de gente’
<i>ure</i>	$\emptyset$ - <i>tʃije</i>	<i>i</i> - <i>tʃije</i>		$\emptyset$ - <i>tʃije</i>
13	R <sup>1</sup> -vergonha	R <sup>2</sup> -vergonha		R <sup>4</sup> -vergonha
	‘vergonha nossa’	‘vergonha dele’		‘vergonha de gente’

<b>R<sup>1</sup></b> <i>pē</i> $\emptyset$ - <i>t̄firima</i> 23 <b>R<sup>1</sup></b> -cansaço 'cansaço de vocês'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>i-t̄firima</i> <b>R<sup>2</sup></b> -cansaço 'cansaço dele'	<b>R<sup>4</sup></b> $\emptyset$ - <i>t̄firima</i> <b>R<sup>4</sup></b> -cansaço 'cansaço de gente'
<b>R<sup>1</sup></b> <i>he</i> $\emptyset$ - <i>jeʔa</i> 1 <b>R<sup>1</sup></b> -chorar 'meu chorar'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>i-jeʔa</i> <b>R<sup>2</sup></b> -chorar 'chorar dele'	<b>R<sup>4</sup></b> $\emptyset$ - <i>jeʔa</i> <b>R<sup>4</sup></b> -chorar 'chorar de gente'
<b>R<sup>1</sup></b> <i>he</i> $\emptyset$ - <i>ha</i> 1 <b>R<sup>1</sup></b> -ir 'meu ir'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>i-ha</i> <b>R<sup>2</sup></b> -ir 'ir dele'	<b>R<sup>4</sup></b> $\emptyset$ - <i>ha</i> <b>R<sup>4</sup></b> -ir 'ir de gente'
<b>R<sup>1</sup></b> <i>pē</i> $\emptyset$ - <i>t̄fe</i> 23 <b>R<sup>1</sup></b> -dormir 'dormir de vocês'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>i-t̄fe</i> <b>R<sup>2</sup></b> -dormir 'dormir dele'	<b>R<sup>4</sup></b> $\emptyset$ - <i>t̄fe</i> <b>R<sup>4</sup></b> -dormir 'dormir de gente'
<b>R<sup>1</sup></b> <i>arapuha</i> $\emptyset$ - <i>iwũ</i> veado <b>R<sup>1</sup></b> -flechar 'flechar veado'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>i-iwũ</i> <b>R<sup>2</sup></b> -flechar 'flechá-lo'	<b>R<sup>4</sup></b> $\emptyset$ - <i>tapiʔi</i> $\emptyset$ - <i>iwũ</i> <b>R<sup>4</sup></b> -anta <b>R<sup>1</sup></b> -flechar 'flechar anta'

## Classe Ib

<b>R<sup>1</sup></b> <i>pē</i> $\emptyset$ - <i>at̄fi</i> 23 <b>R<sup>1</sup></b> -cabeça 'cabeça de vocês'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>h-at̄fi</i> <b>R<sup>2</sup></b> -cabeça 'cabeça dele'	<b>R<sup>4</sup></b> $\emptyset$ - <i>at̄fi</i> <b>R<sup>4</sup></b> -cabeça 'cabeça de gente'
<b>R<sup>1</sup></b> <i>mide</i> $\emptyset$ - <i>apiha</i> 12(3) <b>R<sup>1</sup></b> -ouvido 'ouvido de nós'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>h-apiha</i> <b>R<sup>2</sup></b> -ouvido 'ouvido dele'	<b>R<sup>4</sup></b> $\emptyset$ - <i>apiha</i> <b>R<sup>4</sup></b> -ouvido 'ouvido de gente'

<b>R<sup>1</sup></b> <i>ne</i> $\emptyset$ - <i>ʔenu</i> 2 <b>R<sup>1</sup></b> -ouvir 'ouvi você'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>h-enu</i> <b>R<sup>2</sup></b> -ouvir 'ouvi-lo'	<b>R<sup>4</sup></b> $\emptyset$ - <i>pida-mujĩ-ha</i> <b>R<sup>4</sup></b> -peixe-fazer-Nom 'o que prepara peixe'
---	--	---

## Classe IIa

<b>R<sup>1</sup></b> <i>ne</i> <i>r-eha</i> 2 <b>R<sup>1</sup></b> -olho 'olho de você'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>h-eha</i> <b>R<sup>2</sup></b> -olho 'olho dele'	<b>R<sup>4</sup></b> <i>t-eha</i> <b>R<sup>4</sup></b> -olho 'olho de gente'
<b>R<sup>1</sup></b> <i>pē</i> <i>r-uri</i> 23 <b>R<sup>1</sup></b> -alegre 'existe alegria p/vocês'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>h-uri</i> <b>R<sup>2</sup></b> -alegria 'alegria dele'	<b>R<sup>4</sup></b> <i>t-uri</i> <b>R<sup>4</sup></b> -alegria 'alegria de gente'
<b>R<sup>1</sup></b> <i>he</i> <i>r-aʔa</i> 1 <b>R<sup>1</sup></b> -carne/gordura 'gordura de mim'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>h-aʔa</i> <b>R<sup>2</sup></b> -carne/gordura 'existe gordura dele'	<b>R<sup>4</sup></b> <i>t-aʔa</i> <b>R<sup>2</sup></b> -carne/gordura 'existe gordura de gente'
<b>R<sup>1</sup></b> <i>tatu</i> <i>r-etfa</i> tatu <b>R<sup>1</sup></b> -ver 'ver tatu'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>h-etfa</i> <b>R<sup>2</sup></b> -ver 'vê-lo'	<b>R<sup>4</sup></b> <i>t-etfa</i> <b>R<sup>4</sup></b> -ver 'ver gente'
<b>R<sup>1</sup></b> <i>pida</i> <i>r-ehi</i> peixe <b>R<sup>1</sup></b> -assar 'assar peixe'	<b>R<sup>2</sup></b> <i>h-ehi</i> <b>R<sup>2</sup></b> -assar 'assá-lo'	<b>R<sup>4</sup></b> -- -- --

## Classe IIb

R <sup>1</sup>	R <sup>2</sup>	R <sup>4</sup>
<i>mide r-u</i> 12(3) R <sup>1</sup> -pai 'pai de nós'	<i>t-u</i> R <sup>2</sup> -pai 'pai dele'	<i>t-u</i> R <sup>4</sup> -pai 'pai de gente'
<i>ne r-aʔi</i> 2 R <sup>1</sup> -filho 'filho de você'	<i>t-aʔi</i> R <sup>2</sup> -filho.de.homem 'filho dele'	<i>t-aʔi</i> R <sup>4</sup> -filho.de.homem 'filho.de.homem' (genérico)
<i>he r-adi</i> 1 R <sup>1</sup> -filha 'filha de mim'	<i>t-adi</i> R <sup>2</sup> -filha 'filha dele'	<i>t-adi r-etʃa</i> R <sup>4</sup> -filha de gente R <sup>1</sup> -ver 'ver filha' (genérico)

## Classe IIc

R <sup>1</sup>	R <sup>2</sup>	R <sup>4</sup>
<i>ne r-ahi</i> 2 R <sup>1</sup> -dor 'dor de mim'	<i>h-ahi</i> R <sup>2</sup> -dor 'dor dele'	<i>∅-ahi</i> R <sup>4</sup> -dor 'dor de gente'
<i>pẽ r-ami</i> 23 R <sup>1</sup> -orelha 'orelha de vocês'	<i>h-ami</i> R <sup>2</sup> -orelha 'orelha dele'	<i>∅-ami</i> R <sup>4</sup> -orelha 'orelha de gente'
<i>he ∅-atʃi r-ahi</i> 1 cabeça R <sup>1</sup> -doer 'cabeça de mim dói'	<i>h-atʃi h-ahi</i> R <sup>2</sup> -cabeça R <sup>2</sup> -doer 'cabeça dele dói'	<i>∅-atʃi h-ahi</i> R <sup>4</sup> -cabeça R <sup>2</sup> -doer 'cabeça dele dói'
<i>niha r-ahĩma</i> rede R <sup>1</sup> -amarrar 'amarrar rede'	<i>h-ahĩma</i> R <sup>2</sup> -amarrar 'amarrá-la'	<i>∅-uʔi i-mũ-pẽ</i> R <sup>4</sup> -flecha R <sup>2</sup> -Caus-quebrar 'fazer quebrar flecha de gente'

R <sup>1</sup>	R <sup>2</sup>	R <sup>4</sup>
<i>ne r-ehe</i> 2 R <sup>1</sup> -em.relação.a 'com você'	<i>h-ehe</i> R <sup>2</sup> -em.relação.a 'com ele'	<i>h-ehe</i> R <sup>4</sup> -em.relação.a 'em.relação a gente'

## Classe IId

R <sup>1</sup>	R <sup>2</sup>	R <sup>4</sup>
<i>mide r-epe</i> 12(3) R <sup>1</sup> -caminho 'caminho nosso(incl)'	<i>h-epe</i> R <sup>2</sup> -caminho 'caminho dele'	<i>∅-pe</i> R <sup>4</sup> -caminho 'caminho genérico'
<i>he r-akuj</i> 1 R <sup>1</sup> -cuia 'minha cuia'	<i>h-akuj</i> R <sup>2</sup> -cuia 'cuia dele'	<i>∅-kuj</i> R <sup>4</sup> -cuia 'cuia genérica'

## 2.2 Temas Independentes

Dessas três classes temáticas do Araweté, apenas a classe dos nomes possuem uma subclasse em que parte dos temas não entram em relação de dependência como elemento determinado. Temas com esse comportamento são aqueles que referem elementos da natureza, nomes de animais e nomes de plantas e fazem parte de uma classe temática distinta, que chamaremos aqui de Classe III, seguindo Rodrigues (1981). Exemplos de temas da classe III são oferecidos em seguida:

## Classe III

<i>iwa</i>	'céu'	<i>ita</i>	'pedra'
<i>karahi</i>	'sol'	<i>peĩ</i>	'fumo'
<i>jahi</i>	'lua'	<i>iwi</i>	'terra'
<i>paranĩ</i>	'rio'	<i>ara</i>	'arara'
<i>iwira</i>	'árvore/pau'	<i>maj</i>	'cobra'
<i>ja</i>	'onça'	<i>mĩtũ</i>	'mutum'

### 3. Conclusão

Neste artigo apresentei dados novos da língua Araweté, descrita com profundidade pela primeira vez em Solano (2009), focalizando os prefixos relacionais nessa língua e mostrando a relevância destes para a morfossintaxe dessa língua. Mostrei que a flexão relacional é fundamental para a distinção entre temas dependentes e temas independentes na língua e destaquei que: nomes referenciais dependentes têm existência relativa a algo ou a alguém, enquanto que nomes referenciais independentes têm existência independente ou absoluta; nomes referenciais dependentes se combinam com prefixos relacionais que os relacionam aos seus respectivos determinantes e que nomes referenciais independentes não se combinam com flexão relacional, como são os casos dos nomes não referenciais. E por fim, os dados apresentados comprovam que o Araweté é uma língua que conserva os prefixos relacionais em funções originais descritas para as línguas mais conservadoras da família linguística Tupí-Guaraní.

### Referências

- Anchieta, José de. Arte de Grammatica da Língua mais Usada na Costa do Brasil. Coimbra, 1595.
- Cabral, Ana Suelly A. C. Prefixos relacionais na família Tupí-Guaraní. Boletim da ABRALIN 25 (2001): 213-262. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC.
- Montoya, Antonio R. de. Vocabulario y Tesoro de la Lengua Guaraní (ó más bien Tupí), 1639. Publicado nuevamente sin alteración alguna por Julio Platzmann (Leipzig: Imprenta W. Drugulin, 1876).
- Rodrigues, Aryon D. Morfologia do Verbo Tupí. Letras 1 (1953): 121-152.
- \_\_\_\_\_. 1981. Estrutura do Tupínambá (ms).
- \_\_\_\_\_. A Obra Científica de Mattoso Câmara Jr. Cadernos de Estudos Linguísticos 6 (1984): 83-94.
- \_\_\_\_\_. Relações Internas na Família Linguística Tupí-Guaraní. Revista de Antropologia 27/28 (1985): 33-53.
- \_\_\_\_\_. Argumento e Predicado em Tupínambá. Boletim da Associação Brasileira de Linguística 19 (1996): 6-18.
- Solano, Eliete de J. B. A Posição do Araweté na Família Tupí-Guaraní: Contribuições Linguísticas e Históricas. Diss. de Mestrado, Universidade Federal do Pará, 2004.

## Análise contrastiva do fenômeno da correferencialidade em três línguas da família Tupí-Guaraní<sup>1</sup>

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral  
LALI, Universidade de Brasília/CNPQ

Ariel Pheula do Couto e Silva  
Sanderson Castro Soares de Oliveira  
Suseile Andrade Sousa  
LALI, Universidade de Brasília

Eliete de Jesus Bararuá Solano  
Universidade Estadual do Pará/LALI, UnB

### 1. Introdução

Neste artigo<sup>2</sup> descrevemos aspectos do sistema de correferência de três línguas, cada uma pertencente a um subramo distinto da família linguística Tupí-Guaraní (cf. Rodrigues 1985; Rodrigues e Cabral 2002) – o Asuriní do Tocantins do subgrupo IV, o Araweté do subgrupo V e o Zo'ê do subgrupo VIII. Partimos da idéia de que o sistema de correferência presente na família Tupí-Guaraní (cf. Jensen 1997; Rodrigues, 1996, 1998; e Rodrigues e Cabral 2002, 2005) e o sistema de correferência da família Mondé são os mais complexos dos sistemas de correferência do tronco Tupí (cf. Rodrigues e Cabral MS).

O estudo serve-se dos conceitos de *actor* e *undergower* e do conceito de *monitoramento de referênci*a, usados por Folley e Van Valin (1984) na

<sup>1</sup> A pesquisa que possibilitou este estudo recebeu apoio do CNPQ (Processo 401579/2008-5 e Processo 304172/2009-0), assim como do IPHAN, por meio do edital do Inventário Nacional da Diversidade Linguística.

<sup>2</sup> Este estudo faz parte de um projeto maior sobre o desenvolvimento histórico da manifestação de correferência no âmbito do Tronco-Tupí.

abordagem tipológica de sistemas de correferência através das línguas. Mostramos que os sistemas mais elaborados de correferência alternada na família Tupí-Guaraní diferem dos sistemas analisados por Folley e Van Valin (*op. cit.*) em vários aspectos, constituindo um tipo adicional, em que o pivô da correferência é o *actor* da construção principal, mas a marcação desta correferência se dá simultaneamente em função da distinção entre mesmo sujeito e sujeito diferente e, ainda, consoante a correferência do sujeito da oração principal com o sujeito ou o objeto da oração dependente. Finalmente, mostramos que os sistemas de correferência mais elaborados da família Tupí-Guaraní desafiam previsões sobre marcação de correferência por meio de formas pronominais (cf. Stirling 1993), uma vez que possuem formas pronominais correferenciais em todas as pessoas.

## 2. Visões das expressões de correferencialidade em Tupí-Guaraní

De acordo com a literatura sobre correferencialidade nas línguas Tupí-Guaraní, quando se trata de correferência alternada, a correferência com o sujeito é o que prevalece. Ademais, essa correferência é marcada por meio de prefixos correferenciais (Jensen 1990, 1997, 1999; Silva 1999) ou por dois sufixos mutuamente exclusivos, um marcando mesmo sujeito e outro marcando sujeitos diferentes (Rodrigues 1998; Silva 1999).

Jensen (1997:4) afirma que, assim como se dá em Inglês e em Português, o gatilho para as marcas correferenciais em línguas Tupí-Guaraní é o sujeito, embora a autora reconheça que o número de alvos seja mais extenso, pois inclui toda estrutura em que o referente é correferente com o sujeito. Para Jensen, no caso de verbos (subordinados ou seriais) a referência alternada é absoluta, referindo-se a S ou O, de forma que a presença de uma marca pessoal correferencial em um verbo intransitivo indica que compartilham o mesmo sujeito com o verbo independente, conforme mostra o exemplo a seguir:<sup>3</sup>

<sup>3</sup> ABL = ablativo; ARG = argumento; CORR = correferência; DAT = dativo; EXCL = exclusivo; INT = intencional; IND.II = indicativo II; INESS = inessivo; LOC = localivo; PERM = permissivo; PL = plural; REF = reflexivo; RLZ = realizado; SER = serial; SG = singular; SUBJ = subjuntivo; 1 = primeira pessoa do singular; 2 = segunda pessoa do singular; 3 = terceira pessoa do singular; R<sup>1</sup> = relacional de contiguidade; R<sup>2</sup> = relacional de não-contiguidade; R<sup>4</sup> = relacional genérico e humano. 23 = segunda pessoa do plural.

\**a-có*      *wi-kjé-a*  
1SG-go      1SG.CORR-sleep-SER  
'I went and slept'

Ainda segundo Jensen, o verbo subordinado recebe marca correferencial quando seu referente é idêntico com o sujeito da oração independente, conforme se vê no exemplo abaixo:

\**o- 'ár*      [*o-pycýk-VmV*]  
3S-fall      3 CORR-grab-WH  
'He fell when X grabbed him [COR]'

Jensen chama atenção para o fato de que não é comum nas línguas que o sistema nominativo-acusativo seja engatilhado para fazer a correferencialidade, da mesma forma que não é comum que o sistema ergativo-absolutivo seja engatilhado nas construções verbais que sejam recipientes ou alvos das marcas de correferência.

Embora Jensen mostre a correferência de argumentos de verbos subordinados e seriais com o sujeito da oração independente, não correlaciona os sufixos que esses verbos recebem com alternância entre mesmo sujeito e sujeito diferentes, como, por exemplo faz Silva (1999) em relação aos sufixos do Parakanã *-ramo* ~ *-amo*. Para Silva, acompanhando proposta de Rodrigues (1988), os sufixos *-ramo* ~ *-amo* indicam 'sujeito diferente' (SD), enquanto os sufixos *-w* ~ *-a* ~ *-ta* têm a função de marcar 'mesmo sujeito' (MS).

## 3. O sistema de correferência alternada em Asuriní do Tocantins e em Araweté

Em Asuriní do Tocantins e em Araweté o referente de um argumento intra-sentencial, quando é correferente com o sujeito da oração principal, recebe obrigatoriamente uma marca pessoal correferencial. Os paradigmas pessoais correferenciais nas duas línguas são respectivamente os seguintes:

PTG	Asuriní do Tocantins (Subramo IV)	Araweté (Subramo V)	Glosa
* <i>wi(t)-</i>	<i>wɛ(t)-</i>	<i>tɛ(j)-</i>	'1 corr'
* <i>e-</i>	<i>ɛ(s)-</i>	<i>ɛ(j)-</i>	'2 corr'

<i>*ja-</i>	<i>seɛɛ(s)-</i>	<i>u-</i>	‘12(3) corr’
<i>*oro- ∞ orow-</i>	<i>oro- ∞ orow-</i>	<i>uru(j)-</i>	‘13 corr’
<i>*pe</i>	<i>pɛɛ(s)-</i>	<i>pɛ(j)-</i>	‘23 corr’
<i>*o- ∞ ow-</i>	<i>*o- / ow-</i>	<i>u-</i>	‘3 corr’

A correferencialidade é marcada, em ambas as línguas, quando o possuidor é correferente com o sujeito da oração principal; quando o sujeito da oração dependente é correferente com o sujeito da oração principal; quando o objeto direto de uma oração dependente é correferente com o sujeito da oração principal; e, especificamente em Asuriní do Tocantins, a correferencialidade pode ocorrer também entre o objeto indireto de uma construção dependente e o sujeito da oração principal. Exemplos do Asuriní do Tocantins e do Araweté, respectivamente, são os seguintes:

Possuidor = Sujeito

Asuriní

- (1) *o<sub>i</sub>-seʔeŋar-irɛ*    *i<sub>i</sub>-há-j*    *w<sub>i</sub>-awír-a*    *∅-pípe*  
 3CORR-cantar-SUBJ    R<sup>2</sup>-ir-IND.II    3CORR-interior.da.casa-ARG    R<sup>1</sup>-INESS  
 ‘depois de cantar ela foi para a casa dela’ (CABRAL e RODRIGUES, 2003)

Araweté

- (2) *a<sub>i</sub>-nupĩ*    *ku*    *hɛ*    *tɛ<sub>i</sub>-atfĩ*  
 1-bater    FOC    23    1CORR-cabeça  
 ‘eu bati minha (própria) cabeça’ (Solano 2009)

Sujeito = Sujeito

Asuriní

- (3) *sa-seʔeŋ*    *seɛɛ-poka-w*  
 12-falar    12CORR-ir-GER  
 ‘nós falamos rindo’ (CABRAL e RODRIGUES, 2003)

Araweté

- (4) *a-wahẽ*    *ku*    *hɛ*    *tɛ-tfɛ*  
 1-hegar    FOC    1    1CORR-dormir  
 ‘eu cheguei e dormi’, ‘eu cheguei para o meu dormir’ (Solano 2009)

Objeto = Sujeito

Asuriní

- (5) *wɛ-potar-amo*    *a-r-eká*  
 1CORR-querer-SUBJ    1-CC-estar.em.mov  
 ‘quando ele gostou de mim eu casei com ele’

Araweté

- (6) *ere-jea*    *tɛ*    *nɛ*    *ɛ-nɔpĩ-nijĩ*  
 2-chorar    PERM    2    2CORR-bater-quando  
 ‘quando eu bato em você, você chora’

O Asuriní marca ainda correferência do complemento de uma posição quando há correferência entre o determinante deste e o determinante do sujeito da oração principal:

O indireto = S

Asuriní

- (7) *moʔira*    *wɛ-se-ope*    *i-apo-ramo*    *a-pihĩŋ*  
 R<sup>4</sup>.colar-ARG    1CORR-REF-DAT    R<sup>2</sup>-fazer-SUBJ    1-pegar

- (8) *ta*    *pen*    *∅-ohiá*  
 PROJ    23    R<sup>1</sup>-ABL ARG  
 ‘se vocês fizerem colar para mim eu pego de vocês’

Já o Araweté difere do Asuriní do Tocantins por não possuir marca de mesmo sujeito e marca de sujeito diferente. Esses sufixos são analisados na literatura Tupí-Guaraní respectivamente como sufixo de gerúndio (mesmo sujeito) e sufixo de subjuntivo (sujeitos diferentes). Esta diferença aponta para o fato de que o Asuriní do Tocantins é uma língua mais conservadora do que o Araweté.

O Zo’é, por sua vez, possui apenas um prefixo correferencial de terceira pessoa, o qual apresenta a mesma forma do prefixo pessoal que marca o sujeito de verbos independentes monossilábicos. O prefixo de terceira pessoa sujeito em Zo’é tem dois alomorfes: *o-*, que se combina com temas verbais monossilábicos em construções afirmativas e em construções negadas; e *∅-*, que se combina com os demais temas nas construções afirmativas. A forma do prefixo correferencial de terceira pessoa, por sua vez, é sempre *o-*, quando se combina com nomes.

O Zo'é, assim como o Araweté perdeu o sufixo de mesmo sujeito, ou sufixo de gerúndio, mas manteve um padrão em que a correferência com o sujeito é mantida. Quando se trata de determinante de terceira pessoa correferente com o sujeito do predicado principal, a correferência é marcada por meio do prefixo correferencial o- em verbos intransitivos monossilábicos, em nomes e em posposições. Mas no caso de verbos intransitivos cujo sujeito é correferente com o sujeito da oração principal a correferência é marcada por meio de um prefixo fonologicamente nulo, quando se trata de gerúndio de simultaneidade:

- (9) *ɔ-hɔ-jibĩb*  
3-ir-esconder  
'ele vai escondido'
- (10) *ɔ-ki-puʔãb*  
3-dormir-estar.em.pé  
'ele dorme em pé'

Mas quando se trata de um verbo transitivo, núcleo de uma oração dependente com sujeito correferente com o sujeito da oração principal, seja este sujeito de primeira, segunda ou terceira pessoa, o verbo não recebe o prefixo pessoal, mas sim o prefixo relacional, assemelhando-se assim com línguas como o Araweté.

- (11) *a-jat kwata Ø-juke*  
1-vir guariba R<sup>1</sup>-matar  
'eu vim para matar guariba'
- (12) *a-jat dɛ r-esak*  
1-vir 2 R<sup>1</sup>-ver  
'eu vim para te ver'

Esses exemplos mostram que o Zo'é mantém de alguma forma a marcação de correferência de mesmo sujeito, mas com estratégias distintas das encontradas em línguas mais conservadoras da família Tupí-Guaraní (Cf. Cabral 2006). Por outro lado, o Zo'é continua marcando a correferência de terceira pessoa em nomes substantivos e em nomes adjetivos, como mostram os seguintes exemplos:

- (13) *ɔ-esak ɔ-hi*  
3-ver 3CORR-mãe  
'ele vê a sua própria mãe'
- (14) *ɔ-hem ɔ-rir-aboõ*  
3-ir 3CORR-alegre-SUBJ  
'ele saiu alegre'

As línguas Tupí-Guaraní discutidas até aqui mostram cada uma um estágio evolutivo diferente. Todavia, dentre elas, o Asuriní do Tocantins é a língua que apresenta o sistema de correferencialidade mais complexo. Por esta razão, nossa hipótese é a de que o Araweté estaria em estágio intermediário, enquanto o Zo'é exibe um mais simples.

#### 4. Reflexões sobre o sistema de correferencialidade de línguas Tupí-guaraní

Rodrigues e Cabral (2005) demonstram que os sufixos de gerúndio e de subjuntivo tiveram desenvolvimentos paralelos. A hipótese dos autores é a de que esses sufixos são derivados de raízes verbais, sendo que o gerúndio atual teria surgido da combinação de raízes verbais com o nominalizador *-ap*, flexionados pelo sufixo de caso locativo difuso. Já o subjuntivo teria sido formado a partir da combinação de uma raiz verbal com o sufixo do caso translativo. Rodrigues e Cabral demonstram ainda como os alomorfes do morfema de gerúndio teriam se desenvolvido na proto-língua. Para tanto, eles analisam o papel do acento, da qualidade vocálica e das consoantes finais nessas mudanças. Rodrigues e Cabral (2005: 20-24) chamam atenção para o fato de que os predicados das orações de gerúndio e de subjuntivo teriam sido originados a partir de temas verbais combinados com morfemas casuais ou com posposições. Tal origem das formas do gerúndio e do subjuntivo Tupí-Guaraní explicariam, segundo Rodrigues e Cabral, as propriedades dessas construções de (a) receberem flexão relacional e não flexão pessoal e (b) de acionarem, na oração principal, o modo indicativo II, tipicamente condicionado pelos advérbios lexicais e demais sintagmas circunstanciais.

O tratamento do gerúndio e do subjuntivo como temas verbais que surgiram a partir de nominalizações explica o porquê que essas construções se combinam com prefixos correferenciais, os quais, originalmente, teriam se desenvolvido em combinação com nomes.

## 5. A orientação da correferência em línguas Tupí-Guaraní

A orientação da correferência em Tupí-Guaraní é o *actor* (que corresponde ao sujeito de verbos transitivos e sujeito de verbos transitivos), enquanto que o alvo é o *undergower* (que corresponde ao objeto e ao sujeito de construções dependentes). O *undergower* foi historicamente o determinante de um nome modificado por morfemas casuais, daí porque recebe as mesmas marcas pessoais correferenciais que ocorrem nos nomes, para marcar a igualdade entre o seu referente e o referente do sujeito da oração principal.

A orientação da correferência em línguas conservadoras é o sujeito, em todas as circunstâncias, e, por isso, é possível observar, em línguas como o Asuriní do Tocantins, a coexistência de dois tipos de marcas correferenciais: o sufixo de gerúndio *versus* o sufixo de subjuntivo e os prefixos correferenciais. Os primeiros correspondem ao sistema de referência alternada motivada pela alternância mesmo sujeito e sujeito diferente, mas os prefixos correferenciais entram em cena para estabelecer um outro tipo de correferência, a marcação de correferência entre um objeto ou um sujeito de construção dependente e um sujeito de uma oração subordinada. Esses dois processos se sobrepõem, tornando a expressão de correferência nessas línguas altamente complexa, pois permite a expressão de correferência mesmo quando os sujeitos são diferentes.

A explicação mais plausível para essa complexidade se deve, muito provavelmente, ao fato de que o sistema de correferencialidade em línguas Tupí-Guaraní começara nos nomes e nominalizações e, quando o determinante destas era idêntico ao sujeito, os temas nominalizados se combinavam com prefixos correferenciais. Mas com o tempo, as fronteiras morfológicas que uniam nominalizadores e morfemas casuais se tornaram opacas, e não foi mais possível segmentar os morfemas resultantes da antiga combinação.

Atualmente, em línguas como o Asuriní do Tocantins a análise de que os prefixos correferenciais marcariam a correferência do sujeito de verbo intransitivo e do objeto de verbo transitivo de orações dependentes quando correferentes com o sujeito da oração principal, mesmo em situações em que os sujeitos das duas orações não são correferentes, faz dessa língua um caso diferenciado no quadro dos sistemas de referência identificados até o presente.

Mas esta visão pode mudar se as chamadas orações de gerúndio e de subjuntivo não forem analisadas como construções verbais, mas como formas nominais dos verbos marcadas por morfemas casuais. Nesse caso, justificar-

se-ia plenamente a marcação de correferência entre o determinante de um nome e o referente do sujeito da oração principal.

## 6. Algumas conclusões

Os dados analisados no presente estudo põem em evidência que o sistema de correferência alternada vigente nas línguas Tupí-Guaraní não se resume a uma mera marcação formal da identidade compartilhada entre o referente de um dado argumento de um nome, de uma posposição, de um verbo intransitivo ou de um verbo transitivo com o referente do sujeito da oração principal. O sistema de correferência alternada em línguas Tupí-Guaraní se apresenta como uma poderosa ferramenta para monitoramento dos participantes do discurso, sem o qual a sua coesão seria fortemente comprometida.

## Referências

- Cabral, Ana Suely A. C.. 2002. Natureza e direções das mudanças de alinhamento ocorridas no tronco Tupí. Trabalho apresentado no I Encontro sobre Ergatividade na Amazônia, UnB, Brasília.
- Cabral, Ana Suely A. C.; Rodrigues, Aryon Dall'Igna. 2005. O desenvolvimento do gerúndio e do subjuntivo em Tupí-Guaraní. *Novos estudos sobre línguas indígenas*, ed. A. D. Rodrigues; A. S. A. C. Cabral, pp. 47-58, Brasília: Ed. da Universidade de Brasília.
- Cabral, Ana Suely A. C.; Rodrigues, Aryon Dall'Igna. 2003. *Dicionário da Língua Asuriní do Tocantins-Português*. Belém: UFPA/IFNOPAP, UnB/IL/LALI.
- Foley, William A.; Van Valin Jr., Robert D.. 1984. *Functional syntax and universal grammar*. Cambridge: CUP.
- Jensen, Cheryl J. 1990. Cross-referencing changes in some Tupí-Guaraní languages. In *Amazonian linguistics: Studies in lowland South American languages*, ed. Doris L. Payne, pp. 117-58. Austin: University of Texas Press.
- Jensen, Cheryl. 1997. Coreferential marking in Tupí-Guaraní languages. XIII International Conference of Historical Linguistics, Düsseldorf, Germany August 10-15.

- Jensen, Cheryl. 1999. Tupí-Guaraní. The Amazonian languages, eds. R. M. W. Dixon e Alexandra Y. Aikhenvald, pp. 125-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna. 1998. Alguns casos de regramaticalização em línguas da família Tupí-Guaraní. Comunicação feita no Seminário Permanente de Línguas Indígenas, UFPA, Belém.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna. 1998. Caso em Tupí-Guaraní. Trabalho apresentado no XIII Encontro Nacional da ANPOLL GT Línguas Indígenas, 10-12 de junho, Unicamp: Campinas.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna. 1985. Relações internas na família lingüística Tupí-Guaraní. *Revista de Antropologia* 27-28:33-55.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna. 1996. Argumento e Predicado Em Tupínamba. *Boletim da Abralín* 19:57-66.
- Silva, Auristea Caetana Souza. 1999. Aspectos da Referência Alternada em Parakanã. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará.
- Solano, Eliete de Jesus Bararua. 2009. Descrição Gramatical da Língua Araweté. Doutorado em Linguística. – Universidade de Brasília, Instituto de Letras, Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Programa de Pós-Graduação em Linguística.
- Stirling, Lesley. 1993. Switch-reference and discourse representation. Cambridge: CUP.

## Dicionários bilíngues: uma reflexão acerca do tratamento lexical em línguas Tupí

Raimunda Benedita Cristina Caldas

UFPA, Lali/UnB

### 1. Introdução

Neste artigo apresentamos uma caracterização de dicionários bilíngues de línguas Tupí-Espanhol, Tupí-Francês e Tupí-Português, a saber<sup>1</sup>: (I) *Tesoro de la Lengua Guaraní*, de Antonio Ruiz Montoya (1639) - 2ª edição (1876); (II) *Dictionnaire Wayãpi-Français*, de Françoise Grenand; (III) O Léxico do Tuparí: proposta de um dicionário bilíngüe, tese defendida por Alves (2004); (IV) Para um Dicionário da Língua Kayabí, proposto por Weiss (1998); (V) Dicionário da Língua Asuriní do Tocantins, organizado por Cabral e Rodrigues (2003); (VI) Dicionário de Tupí Moderno (Dialeto *tembé-ténetêhár* do alto rio Gurupi), de Max H. Boudin (1966) e (VII) Dicionário Parintintín-português Português-parintintín, de LaVera Betts (1981).

O critério para esta seleção se deveu ao fato de tais obras apresentarem como requisitos questões básicas que apontam para a reflexão sobre o modelo adotado para a descrição de línguas Tupí, mais especificamente de línguas Tupí-Guaraní. Interessa-nos aqui investigar a respeito do tratamento lexical dado a línguas que mantêm entre si algumas semelhanças, como, por exemplo, flexão à esquerda. Além disso, foram levadas em consideração critérios de seleção de entradas adotados, do tratamento gramatical e de informações culturais da língua.

A flexão à esquerda, segundo Silva (no prelo), merece maior atenção na literatura especializada sobre o assunto, uma vez que as línguas da Família Tupí-Guaraní apresentam afixos à esquerda dos temas nominais, verbais e posposicionais. Nessas línguas, é comum a ocorrência de prefixos pessoais

<sup>1</sup> As obras analisadas foram descritas com numerais romanos para facilitar a identificação na caracterização proposta.

e relacionais à esquerda do tema, do mesmo modo que a flexão à direita corresponde nessas línguas à marcação de casos nominais e modos verbais.

A caracterização desses dicionários serviu de base para a elaboração de um modelo de dicionário bilíngue Ka'apór-português (cf. Caldas 2010), o qual levou em conta o tratamento da flexão à esquerda. Nesta obra, adotaram-se as seguintes opções lexicográficas: seleção e forma de entradas, abonações, informações gramaticais e sequência das entradas.

## 2. Seleção e forma de entradas

A escolha do que deve ser considerado como entrada define a feição do dicionário, cabendo ao lexicógrafo o papel de fazer tal seleção em conformidade com a estrutura da língua, bem como de que itens ele lança para desvelar a explicação de entrada. Colocam-se aqui algumas questões que merecem uma resposta satisfatória:

- (i) as informações gramaticais devem ser identificadas como entrada?
- (ii) Que forma deve figurar como entrada?

Nas obras aqui levantadas observam-se tratamentos diferenciados das características comuns às línguas na escolha das formas das entradas.

**I - O Tesoro de la Lengua Guaraní<sup>2</sup>:** É uma das primeiras obras lexicográficas de descrição de uma língua Tupí-Graraní. Tem importância como rica referência lexical dessa língua. O seu tratamento lexicográfico em muito difere dos modelos lexicográficos atuais de línguas indígenas. Montoya divide sua obra em duas partes; *Arte de la Lengua Guaraní, ó mas bien Tupí*, e *Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guaraní, ó mas bien Tupí* – esta dividida em duas partes: I. Vocabulário Español – Guaraní e II. Tesoro Guaraní – Español. As informações da Arte são fundamentais para a apresentação do vocabulário e do Tesoro.

O Vocabulário compõe a primeira parte da obra lexicográfica propriamente dita e é composto apenas por vocábulos. Segundo o autor, para se saber sobre os usos e modos de frases faz-se necessário recorrer ao *Tesoro*. Tal assunção pode ser observada na seguinte explicação retirada da Primeira Parte da obra de Montoya:

<sup>2</sup> A obra do Padre Antonio Ruiz de Montoya, representa no conjunto de obras lexicográficas sobre línguas indígenas um exemplar de tratamento lexical que leva em conta o detalhamento das informações sobre o Guaraní, embora se considere ser uma obra cuja finalidade era outra diversa às investigações linguísticas. Essa observação acentua o caráter cauteloso com que Montoya descreve o léxico da língua.

“Ay nombres que escribiendose com unas mesmas letras, en solo el accento, ó prononciación, se diferencian en los significados, para esso se ponen los numeros, v.g. busco aquí „Cabello“, hallo que es A.b.n.11, buscarêlo en la Segunda Parte, y alli hallaré lo que pertence á „Cabello“, y assi de los demas nombres, etc. Cada particula que se hallaré en esta Primera Parte se puede buscar en la Segunda, donde se dirá Della lo que he alcanzado que se puede decir.”

As entradas do *Tesoro* estão em forma de palavra, o que deixa, em certos pontos, o dicionário muito extenso, como no caso de certos registros com flexões relacionais, conforme é observado no exemplo baixo:

Etá, *Muchos*. V. Heta. n.1 (p.126)

1. Hetá, *Muchos*, mucho. Hetá catû, *muchos, hartos son*. (...) (p.154)

**II - Dictionnaire Wayâpi-Français:** Já este dicionário apresenta a versão Français-Wayâpi e Wayâpi-Français. Nesta obra, vemos que as entradas são marcadas por flexões à esquerda indicadas nos parênteses e pode ainda haver casos de flexão de relacionais fazendo parte de outra entrada, conforme indico nos exemplos a seguir:

(-l-) amũ N  
 ♦ Grand-père (réf.h.f.p.), (-le père de ma mère), (-le père de mon père)  
 • **ε-l-amũ ɔ-iko yĩ** || mon / grand-père / il / être / encore || “Mon grand-père est toujours vivant”  
 cf. **tãmũ** (p.141)

**tamũ** N  
 ♦ Grand-père (réf.h.f.p.), (-le père de ma mère), (-le père de mon père)  
 cf. **(-l)ãmũ** (p.431)

A disposição das entradas do dicionário de Grenand mostra-nos o quanto essa obra é enriquecida de informações culturais. As entradas seguem uma disposição vertical em relação às informações das glosas das entradas e das subentradas. Também é notório o volume de registros das especificidades de recursos naturais da fauna e flora, apontadas nas entradas e subentradas, conforme observamos no exemplo a seguir:

**Kulimakɔ**

N

- ◆ I. Terme générique pour les plantes herbacées Renealmia
- ◆ II. Plante herbacée (sp.) Gingembre cochon (C). Renealmia guianensis Maas (Zingiberaceae)

◇ Var. de Kulimakɔεʔε et kulimakɔsili

- **Kulimakɔεʔε**

N

- ◆ Plante herbacée (sp.).

◇ Var. de kulimakɔ

◇ Etym. || herbe kulimakɔ/ prototype ||

- **kulimakɔlã**

- ◆ Plante herbacée (sp.), Renealmia monosperma Miq. (Zingiberaceae)

◇ Etym. || herbe kulimakɔ / fausse ||

- **kulimakɔsili**

N

- ◆ Plante herbacée (sp.)

◇ Var. de kulimakɔ

◇ Etym. || herbe

kulimakɔ / fine ||

III - No dicionário **Tuparí-Português**, embora haja referência à flexão dos relacionais na língua Tuparí, como acontece no Asuriní, a escolha da forma de entrada é a forma livre de palavra. Nessa obra, as entradas são feitas por uma forma de determinante contíguo por ser entendido que raízes dos nomes só aparecem com marcador de posse. Para exemplificar o critério de escolha da entrada, vejamos os dados a seguir.

o-a≈ʔyp ‘meu filho’

te-a≈ʔyp ‘seu próprio filho’

i-a≈ʔyp ‘filho dele’ (determinante não-contíguo)

to≈to h-a≈ʔyp ‘filho do avô’ (determinante contíguo) (p.63)

**ha≈ʔyp** s3. filho em relação ao homem. **o-a≈ʔy-et hawteʔi≈ri<sub>2</sub> ≈syr-a-et k-a**. O meu filho comeu o caititu cozido. (➤ hawteʔi≈ri, ka , ≈syr-a ) **Wai≈to h-a≈y-et hi≈ra-et m-a wi≈rik-ere**. O filho do Wai≈to plantou o amendoim na roça. (➤ hi≈rap, ma, wi≈rik)

IV - A obra **Para um Dicionário da Língua Kayabí** apresenta em sua macroestrutura a sinalização de flexões à esquerda, especialmente as nominais. Contudo, só há referência à chamada forma indefinida, identificada pelo acréscimo dos morfemas *i-* *t-* ou *0-*, entendida segundo a análise de Rodrigues (1986) como relacionais de não-contiguidade e genérico e humano. Em *-paḡ*, ‘duro’, por exemplo, há a indicação da forma *ipaḡ*, como em *Ipaḡ ay ywya* ‘o chão está duro’. Em *-aity* ‘rede’, ‘roupa’, ‘pano’, ‘ninho’ temos as formas *waity*, como no exemplo *Waity monoroka ipoeitaw ipe* ‘a sua roupa rasgou quando estava lavando’; *raity*, no exemplo ‘ninho de pássaro’ e a indicação da forma indefinida *taity*.

Para melhor atentar à questão da forma, tomamos o lexema *-ʔok* ‘casa’ que apresenta como exemplos *Ga rog ipe ʔa oi* ‘ele vai para a casa (do outro)’ e *Wog ipe ʔa oi* ‘ele vai para a sua própria casa’. Nessas abonações não há indicações sobre a relação sintática estabelecida nas diferentes formas do lexema.

V- No **Dicionário da Língua Asuriní do Tocantins**, o primeiro aspecto a ser considerado diz respeito ao tratamento da entrada dos verbetes. Neste tratamento, convém observar que apenas na obra de Cabral e Rodrigues - **Dicionário da Língua Asuriní do Tocantins** - o morfema de raiz foi considerado como unidade léxica de entrada, como podemos observar nas raízes verbais, nominais e nas posições. Os temas com flexão à esquerda foram indicados com hífen, como em *-ehá*, nome que significa ‘olho’ e se apresenta na língua com os prefixos *r-*, *h-*, *w-* e *t-* nas formas *rehá*, *hehá*, *wehá* e *tehá*. Nos verbos os prefixos pessoais também foram indicados com o hífen, destituídos da forma da entrada lexical, como em *-kwaháp*, que significa ‘saber’. Esse verbo se apresenta na primeira pessoa do singular com o prefixo *a-* na forma *akwahám* ou na terceira pessoa na forma *okwahám*. O critério adotado reflete a necessidade de adoção de uma forma base que abarque as variadas estruturas da raiz da palavra combinada ao jogo de flexões existentes no Asuriní, opção explicitada no prefácio da obra: “Para os nomes, verbos e posições os verbetes são os respectivos temas, abstraídos das formas completas com prefixos e sufixos” (CABRAL & RODRIGUES 2003:8).

VI - A respeito do **Dicionário de Tupí Moderno** Silva (no prelo) faz um estudo acerca do tratamento das entradas desse dicionário. Nessa análise é considerada a falta de coerência na adoção da forma de entrada, apresentando como exemplo ora a manifestação de duas entradas para a mesma raiz, como no caso de *Hu-p(ä)*, *Tu-p(ä)*, *u* ‘estar deitado, sentado, jazendo’ (BOUDIN 1966: 65/272/273), ora a abertura de uma única entrada, optando por uma das realizações do prefixo relacional, como em *nami* ‘orelha’.

VII - Quanto ao **Dicionário Parintintín-português Português-parintintín** Silva (no prelo) apresenta como referência a seguinte explicação da autoria:

“Os morfemas, ou seja, os radicais e os afixos são alistados em ordem alfabética no corpo do dicionário. As palavras, porém, são alistadas de acordo com a forma básica, sendo que os prefixos, os pronominais, os marcadores de classe e alguns prefixos derivacionais são omitidos, exceto nos seguintes casos: 1) quando o radical só aparece em forma prefixada; 2) quando a forma ortográfica da raiz é modificada pelos prefixos, e 3) quando a ocorrência dos prefixos muda o significado (BETTS 1981:1).”

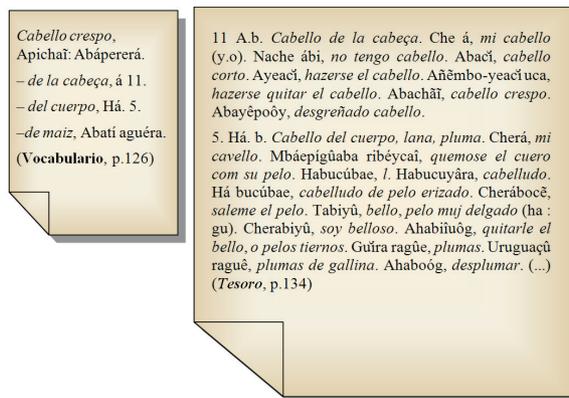
Por isso, no corpo do dicionário, formas de mesmo significado como **-ape** e **-ambe** constituem entradas diferentes.

### 3. Abonações

A apresentação de abonações se refere aos exemplos apontados por meio de estruturas frasais. Essa prática permite uma melhor visibilidade dos fenômenos linguísticos, bem como das possibilidades de construção sobre a língua descrita. Observamos as obras que fazem uso de abonações:

I - O **Tesoro de la Lengua Guaraní** apresenta equivalência a cada construção de entrada, bem como a das expressões elaboradas a partir dessa entrada, embora nem sempre estejam em contextos de frases.

Consideramos que essa obra apresenta um sistema de remissivas do **Vocabulario** ao **Tesoro**, ficando nesta parte o volume de informações das entradas do vocabulário, conforme acompanhamos pelas indicações de entradas a seguir:



II - O **Dictionnaire Wayãpi-Français** faz uma boa descrição de campos semânticos da fauna e da flora, mas nesses casos não ocorre exemplificação suficiente. Quanto a abonações mencionadas para as entradas de verbos e de nomes, há poucos exemplos, como se observa em:

• (mɔ-) ata  
♦ Apprendre à marcher (à um enfant) • ε-mεmá-a-mɔ-ata || mon / enfant / je / faire / marcher || “J’apprends à marcher à mon bébé” (p.151)

III - O **Léxico do Tuparí: proposta de um dicionário bilíngüe** apresenta uma abonação para cada entrada e subentrada, como se pode observar na entrada abaixo indicada:

‘epa s/l. olho(s). kyt ‘epa-t e’ra:t. Os olhos da criança são grandes. (→ e’ra:t, kyt) ≈ ‘epa a’ra. acender. (→ a’ra) kop’ka-et ‘epa at! Acende o fogo! (→ a’ra, kop’kap) ≈ ‘epa/om. adj. cego, lit. sem olho. o’kio-t ‘epa-?om. O homem é cego. (→ o’kio) [p.166]

IV - A obra **Para um Dicionário da Língua Kayabí** apresenta, em geral, um exemplo para a referência da entrada, bem como para os casos de polissemia, indicando mais de um exemplo para ocorrência de diferentes formas de entrada. No entanto, na denominada forma indefinida de alguns verbetes, ou mesmo, nas denominadas formas alternativas não são indicados exemplos, como em:

-ea s.B. 1) olho. 2) vista (ter vista: enxergar). Najereai je. Eu não enxergo direito. Naeai ‘gã. Ele está cego. Forma indef. tea [441]

V - O **Dicionário da Língua Asuriní do Tocantins** apresenta para cada classificação indicada vários exemplos, contudo estes constituem partes de apenas uma entrada, uma vez que não há indicações de subentradas, conforme podemos observar em:

-ehá n.des. Ila ‘olho’  
heáseham ‘é cego’  
hea’ýmwa’é ‘o que é cego’, ‘o que não tem olhos’  
sé reáohó ‘meu olho é grande’ (p.62)

VI - O **Dicionário de Tupí Moderno** apresenta, sempre que há uma referência nova, uma abonação para a entrada ou subentrada, como no exemplo:

**Mungay** (reg. – Restivo p.192 – **ambogay ybira** = cortar haziendo muesca em um palo): cortar, golpear, bater, ferir-se: **a-mungay ko-iwira'i-kwêr** = eu corto este pedaço de madeira: **zawar a-mungay** = eu bati no cachorro, (guar.: **mongay**); **(i)-mungay-hawêr** (idem **munga-z-awêr**) = corte.

VII - O **Dicionário Parintintín-português Português-parintintín** não apresenta abonações, havendo, portanto, na representação de entrada as seguintes informações: entrada, classe gramatical, glosa e remissiva, conforme se observa na entrada a seguir:

**-nhyrô / como aux: -iyrô depois de c, -nhyrô depois de v/d: manso, dócil, quieto, calmo, brando, sem força; /neg/ comer até ficar bem satisfeito; veja -monhyrô (cf -ehaite, -evevotyv, -ko, -mo'ytarô, -nharô, -py'a, -yvyapi)**

#### 4. Informações gramaticais

Nas obras examinadas, observamos se há indicação da classe gramatical e se, por sua vez, há indicação para classe de temas verbais e nominais, assim como para as demais classes.

I- No *Tesoro de la Lengua Guaraní* a ênfase ao tratamento gramatical é dada de antemão na 1ª parte da Arte. A Arte – a gramática Guaraní – descreve a pronúncia, as partes do discurso, na qual contempla a declinação dos nomes, a declinação dos pronomes e demais relações dos nomes (comparativos, superlativos, distributivos, numerais, partitivos, relativos), a conjugação dos verbos (incluindo a frequência, a repetição, a composição), além de sua natureza, as interrogações, os advérbios, as interjeições e as conjunções. Além disso, apresenta o sistema ortográfico e suas mudanças, ortografia e acento da língua Guaraní. Já as partículas são tratadas na parte do *Vocabulario*.

Nas obras **Dicionário Tuparí-Português** e **Dicionário Kayabí-Português** as demais informações gramaticais são distribuídas nas subentradas, havendo indicações de notas para outras explicações adicionais, enquanto na obra **Dicionário da Língua Asurini do Tocantins** há indicações de classe gramatical e da classe de temas, as quais seguem a entrada.

Na obra **Dicionário de Tupí Moderno** não consta indicação de classe, nem classe de temas de nomes. Assim podemos conferir na entrada:

**Po** (B.C. p.401 – **pó** = a mão, fibra, substância): mão, fibra, cipó, corda (guar.: **pó**); **wa-po (a)-po-pé** = de mão em mão: **hê-po mêwê** = sou lerdo de mão: po ahu réhé-har [...] (p.206)

No **Dicionário Parintintín-português Português-parintintín**, as informações gramaticais são representadas apenas pela indicação da classe de palavras, as quais podem ser abundantes em um item, mas faltarem em outros, conforme se vê em:

**i- mcli: marcador de classe imo aux: -iyrô depois de c, -nhyrô depois de v/d: manso, dócil, quieto, calmo, brando, sem força; /neg/ comer até ficar bem satisfeito; veja -monhyrô (cf -ehaite, -evevotyv, -ko, -mo'ytarô, -nharô, -py'a, -yvyapi)**

#### 5. Sequência das entradas

No que diz respeito à elaboração de um dicionário de língua, sabemos o quanto é difícil reunir todas as informações em uma única ficha apenas pelo critério de frequência, uma vez que há entradas para as quais são apresentadas poucas informações além das gramaticais e de tradução.

De acordo com Dietrich (1993a), a obra *Tesoro de la Lengua Guaraní* apresenta o cuidado com que Montoya registra as definições, uma vez que as explicações semânticas, em geral, são elaboradas com detalhes de uso da língua, como se observa em:

*Montoya mismo explica dos cosas de manera muy clara: Hay una distinción fundamental entre el pelo del cuerpo, ha.b, che-r-a, y el cabello de la cabeza, a.b, che-a, y el concepto del “pelo del cuerpo” implica su análogo en ciertos mamíferos (“lana”) y en las aves (“pluma”). Claro está, sin embargo, que la distinción entre los conceptos “pelo del cuerpo” y “pelo de la cabeza” es precaria, tanto por el contenido como por la forma. Ambas formas se basan en una sola raíz primitiva. (DIETRICH, Wolf. Romanisches Seminar der Universität, Münster, Alemania, 1993a)*

As obras analisadas revelam a intenção de reunir as mais variadas informações sobre a língua fonte, embora se observe que, nas obras **Dicionário de Tupí Moderno**, **Dicionário Asurini do Tocantins** e **Dicionário Kayabí-Português**, haja maior ênfase nos registros de estruturas frasais da língua fonte. Desse modo, a inclusão de alguns itens lexicais nos dicionários observados pode-se resumir à entrada, à classe gramatical e à tradução, como no **Dicionário Tuparí-Português**:

**‘iŋʔe s4.** espécie de inseto.

p.183

Ou apresentar a entrada, a classe e apenas a remissiva, como em:  
-e'pokap s. ? ( → a'ramirã.e'pokap) p.168

Convém acrescentar que, com a exceção do *Dictionnaire Wayãpi-Français*, as obras aqui mencionadas revelam a dificuldade de se coletar e definir as espécies vegetais e animais da área geográfica conhecida pelos falantes de línguas indígenas para correlacioná-las ao português.

## 6. Conclusão

Neste artigo foram levantadas algumas questões pertinentes à reflexão sobre os dicionários bilíngues de línguas Tupí. Em especial, tratamos de uma investigação a respeito de dicionários bilíngues dessas línguas, de forma a revelar as implicações metodológicas para a descrição de línguas do Tronco Tupí. Convém acrescentar que a obra de Montoya intitulada *Tesoro* foi contemplada por a considerarmos uma obra de referência e por reunir o máximo de informações a respeito da língua e da cultura Guaraní, servindo assim de modelo fundamental a ser considerado na elaboração de outros dicionários dessas línguas.

## Referências

- Alves, Poliana Maria. 1991. Análise fonológica preliminar da língua Tuparí. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. 2002. Flexão relacional em Tuparí e em Tupí-Guaraní. Línguas indígenas brasileiras: fonologia, gramática e história, eds. A. D Rodrigues, A. S. A. C. Cabral. Atas do I Encontro Internacional do grupo de trabalho sobre línguas indígenas da ANPOLL, tomo I, pp. 269-273. Belém: EDUFPA.
- \_\_\_\_\_. 2004. O Léxico do Tuparí: proposta de um dicionário bilíngüe. Tese de doutorado, Universidade Estadual Paulista, Araraquara.
- Betts, Lavera D. 1981. Dicionário Parintintín-português Português-parintintín. Brasília, Brasília: Summer Institute of Linguistics.
- Boudin, M. H. 1978. Dicionário de Tupí-Moderno (dialeto Tembê-Tênêthár do alto rio Gurupi). São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 2 v.

- Cabral, A.S.A.C, Rodrigues, A.D. 2003. Dicionário da Língua Asuriní do Tocantins - Português. Belém: UFPA/IFNOPAP, UnB/IL/LALI.
- Dapena, J.P. 2002. Manual de técnica lexicográfica. Madrid: ARCO/LIBROS.
- Dietrich, W. 1986. El idioma chiriguano. Gramática, textos, vocabulario. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_. 2001a. Categorias Lexicais nas Línguas Tupí-Guaraní (visão comparativa). Des noms et des verbes en tupí-guaraní, ed., pp. 20-37. Munique: LINCOM Europa.
- \_\_\_\_\_. 1993a. La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya para el estudio comparativo de las lenguas tupí-guaraníes de hoy\*. Actes : La "découverte" des langues et des écritures d'Amérique. Romanisches Seminar der Universität - Münster, Alemania.
- Montoya, Antonio Ruiz de. [1640] 1639a. - 2ª edição (1876). Tesoro de la lengua guaraní. Editora Viena e Paris.
- Silva, Tabita Fernandes. (no prelo). A flexão à esquerda e suas implicações para a organização de entradas lexicais de um dicionário para uma língua tupí-guaraní: tenetehára.
- Weiss, Helg E. 1998. Para um dicionário da língua Kayabí. Tese de Doutorado. USP.
- Zgusta, L. 1988. Lexicography Today: An Annotated Bibliography of the Theory of Lexicography. Lexicographica. Tubingen: Niemeyer, series maior 18.
- \_\_\_\_\_. 1971. Manual of Lexicography. Paris: Mouton.

# Cultura material indígena: questões lexicográficas

Cristina Martins Fargetti  
UNESP – Araraquara

## 1. Introdução

**É** de conhecimento geral que as línguas indígenas brasileiras, até há bem pouco tempo, contavam com documentação, na maioria dos casos, inexistente, ou preliminar. Como aponta Seki (2000), somente na década de 1980 o estudo de línguas indígenas se desenvolveu, com um aumento de linguistas brasileiros que a elas passaram a se dedicar e a formar novos especialistas; a partir de então, houve um aumento em quantidade e qualidade na produção científica na área. Atualmente, como resultado de tal desenvolvimento nos estudos, vários linguistas dedicam-se à elaboração de dicionários dessas línguas, sendo vários já publicados e/ou apresentados como trabalhos acadêmicos tais como dissertações e teses.

No espaço reduzido deste texto, não poderíamos realizar uma análise exaustiva de toda essa produção; contudo, pretendemos apresentar algumas reflexões e inquietações, próprias de nosso trabalho não apenas metalexográfico (de análise da produção existente) como também de nosso fazer lexicográfico, uma vez que nos dedicamos à elaboração de um dicionário bilíngue, Jurúna-Português. Nossa discussão abrangerá o campo semântico da cultura material, observando como vem sendo dicionarizado e apresentando nossas propostas, no intuito de um diálogo com aqueles que a tarefa idêntica se dedicam.

Nosso estudo da língua Jurúna se iniciou em 1989, quando então a língua contava com apenas listas de palavras coletadas por geógrafos, indigenistas e mesmo linguistas. Além de atuar na descrição e documentação da língua, atuamos como assessora para o ensino bilíngue entre os juruna, tendo sido responsável pela proposta de ortografia que se encontra em uso desde 1994, a qual fora discutida com os professores, que participaram ativamente da escolha das letras e das tomadas de decisão quanto à marcação ou não do tom, por exemplo.

A participação dos falantes nativos na elaboração de um dicionário de sua língua é, para nós, essencial. Ela não se limita apenas à elicitacão de dados, numa relação pesquisador-informante, mas se expande à participação do falante nas decisões de macro e microestrutura da obra.

Como refletimos a partir de nossa experiência com o dicionário Jurúna, apresentamos algumas informações sobre o povo e sua língua. Os Jurúna<sup>1</sup> vivem no Parque Indígena Xingu, MT, em quatro aldeias, sendo Tubatuba a maior e a mais populosa. Sua entrada na área do Parque data de, aproximadamente, 90 anos. A primeira documentação de seu contato com não-índios, data de 1625, no atual estado do Pará. Sua migração ao Sul se deveu a pressões de seringueiros, missionários e mesmo de outros povos indígenas, tendo sido documentadas suas relações hostis, no passado, com os Kayapó, Suyá, Kamaiurá, e outros. Tal hostilidade hoje constitui apenas memória de um passado de guerras, pois há mais de 40 anos convivem pacificamente, na maior parte do tempo, com os demais xinguanos, e mantêm sua localização próxima à foz do Rio Manitsawá.

Fabricam rica cerâmica, bem como bancos zoomorfos de madeira e têm pinturas corporais de padrões bem diferenciados dos demais xinguanos. Estes, em vários casos, já incorporaram o uso do caxiri, bebida alcoólica fermentada, típica dos Jurúna.

<sup>1</sup> Utilizo o termo “Jurúna” para denominar tanto o povo quanto a língua por ele falada, mesmo sabendo que existe uma autodenominação: Yudjá. Nos últimos anos, o Instituto Socioambiental preferiu a autodenominação, uma vez que tal decisão foi adotada para outros povos como os Ikpeng, os Panará, os Kayapó, por exemplo. Essa decisão baseava-se na tentativa de uma denominação não marcada, não pejorativa: no caso dos Panará, a denominação ‘Krenakarore’ era pejorativa, dada por povos que mantinham relações mais hostis com os Panará, numa clara atitude de dominação. Portanto, chamá-los pela autodenominação, ‘Panará’, passou a ser uma estratégia de valorização do povo, da preservação de seus direitos e de tentativa de abolir a dominação. Mas o caso aqui é diferente: ‘Jurúna’ é termo nheengatu, dado ao povo há vários séculos, que significa “boca preta”, pois se refere a uma antiga tatuagem facial perene que realizavam (documentada até há cerca de 150 anos, mas de cuja existência o povo não se recordava mais, na década de 1980). Se ‘Jurúna’ foi um termo pejorativo não sabemos, e nem o próprio povo tem memória disso. O termo co-existiu com a autodenominação ‘Yudjá’ (que, segundo etimologia do povo, quer dizer “dono do rio”) e, desde meu primeiro contato, nunca observei reação de repulsa ou estranhamento ao seu uso. No registro em cartório, o nome dado é sempre ‘Jurúna’. Raros são aqueles que assinam ‘Yudjá’ em textos ou documentos. Portanto, para não criar uma denominação nova, que, inclusive, confunda pesquisadores já habituados ao termo ‘Jurúna’, corrente há séculos na literatura, preferi mantê-lo, ao invés de utilizar a autodenominação.

A língua Jurúna (família Jurúna, Tronco Tupí) é tonal, com dois tons fonológicos, ordem básica SOV, com interessante reduplicação verbal, entre outras características (cf. FARGETTI, 2007, 1992). É falada por todos os juruna, sendo as crianças pequenas apenas monolíngues na língua indígena. Há ensino bilíngue na aldeia, com professores da própria comunidade, contratados pelo estado do Mato Grosso, que, recentemente, construiu em Tubatuba uma escola de alvenaria e cinco casas de madeira, estilo palafita.

Apesar da “intrusão” de elementos não pertencentes a sua sociedade, os Jurúna preocupam-se com o resgate de suas tradições, procurando documentá-las, como no caso das músicas, que vêm sendo gravadas, através de um projeto do ISA, Instituto Socioambiental. Além disso, como reação à descaracterização do centro de sua aldeia, causada pelas referidas construções, empreenderam a construção de uma aldeia nova, circular, afastada da aldeia anterior, chamada agora de “aldeia velha”. Abandonam sua posição de frente para o Rio Xingu, em formação semicircular, adotando a formação circular, aparentemente agora menos alertas à chegada de estranhos, o que demonstra, talvez, menor preocupação de hostilidades com outros povos.

## 2. Atuação dos professores

O projeto de dicionário foi apresentado primeiramente aos professores juruna, em visita a nossa cidade, e, posteriormente, foi apresentado a toda comunidade, em uma de nossas estadas na aldeia Tubatuba. Foi então aprovado por todos, que se mostraram interessados em tal tipo de documentação de sua língua.

Para o trabalho com os lexemas aqui em questão, levou-se em conta o que já havia sido coletado antes, que constava de fichas com vistas ao dicionário; também se levou em conta o livro de textos sobre cultura material, previamente elaborado pelos juruna, e por nós organizado e editorado, já publicado com o título *Kanemai 'a' ahã dju 'a papera* – livro do artesanato do povo juruna, pela editora Curt Nimuendajú.

Assim, atuou-se de duas formas: procurou-se coletar todos os itens que não constavam do livro, o que resultou em uma lista de 30 novos itens, e incentivar a produção de textos a seu respeito. Além disso, foram parcialmente revisados os textos já editorados. Dessa forma, os juruna poderiam concluir, de uma maneira mais satisfatória para eles, o seu livro, e atuar na definição dos novos itens com vista à elaboração das fichas para as entradas. Contudo, o processo não se concluiu, obviamente, mesmo com a publicação do livro.

Tem-se um total de mais de 60 lexemas nesse campo lexical. Nem todos estão devidamente definidos e para se alcançar suas adequadas definições e abonações, pretende-se em breve trabalhar novamente com os professores, que poderão, inclusive, analisar nossas propostas de entrada. Além disso, serão analisadas as listas de itens de cultura material e de padrões de pintura elaboradas por Simone de Athayde, que, em relatório para o ISA sobre diagnóstico preliminar do artesanato de algumas etnias do Xingu (Athayde 1998), apresenta os itens existentes na época e aqueles que, embora documentados no passado, não haviam sido encontrados entre os Jurúna. Também será analisada a lista constante de trabalho posterior da autora, um catálogo de artesanato com vistas à comercialização (Athayde, 2001). As listas de Athayde, embora de boa abrangência, apresentam a grafia dos nomes juruna incorreta e não constituem, obviamente, entradas prontas de dicionário, faltando-lhes, obviamente, melhor definição dos lexemas, abonações, remissões, etc; enfim, elementos próprios do fazer lexicográfico.

Embora os textos elaborados pelos Jurúna apresentem boas informações sobre cada item, não constituem uma entrada elaborada, com critérios lexicográficos adequados, nem permitem, com a linguagem adotada pelos autores, uma comparação aos elementos da cultura material de outros povos. É preciso pensar na relação discurso indígena x sistematização lexicográfica, tendo em vista, obviamente, o resultado final, o dicionário, que satisfaça às necessidades de documentação dos falantes (o que ficará documentado para o futuro?) e as necessidades da academia.

Assim, chamar este trabalho de “etno-lexicografia” ou “etno-terminologia” não resolve a questão, apenas se adota mais um termo acadêmico e, na prática, corre-se o risco de elaborar um dicionário com definições cuja linguagem – aproveitando apenas os textos dos falantes nativos – apresenta-se vaga e limitante quanto às comparações, por não seguir uma sistematização, nem mesmo uma nomenclatura. O oposto é o discurso do não-índio, não ouvindo do falante nativo os detalhes para ele importantes, correndo o risco de também apresentar definições vagas e/ou equivocadas.

É preciso pensar que o detalhamento adequado é o que permite uma documentação interessante, para vários propósitos. Nem a ingenuidade de achar que um dicionário de língua indígena precisa ter somente a “fala” do índio para ser autêntico (pensemos se tivéssemos de definir, a queima roupa, para um dicionário de nossa língua, algo como “compressor”, supostamente conhecido por nós como membros de uma comunidade de

fala...), nem a prepotência de um trabalho apenas do linguista, a partir de seus dados elicitados, muitas vezes com objetivos descritivos outros. É necessária uma ponte.

### 3. Arte – artesanato – cultura material

O que se chama aqui de “cultura material” é um conjunto de itens que podem ser pensados como arte, objeto utilitário, artesanato. Na verdade, são, a um só tempo, todas essas coisas.

É um objeto de arte, por exemplo, um tipiti, confeccionado em um trabalho de trama intrincado, em duas cores. Arte também porque é feito por um indivíduo, especialista nesse tipo de obra, que a realiza pensando não apenas na sua utilidade, mas principalmente na sua beleza, na sua estética. Todavia, é inegável que o tipiti é um objeto utilitário, fazendo parte do dia-a-dia na aldeia, no processamento da mandioca. Além disso, ele passa a ser um artesanato na medida em que é vendido para não-índios, uma vez que se perde a autoria e se qualifica a obra como típica de um povo, além de passar a ser vista como um *souvenir*, algo autenticamente brasileiro, no caso de estrangeiros (principais consumidores).

A cerâmica Jurúna, por exemplo, conhecida pela sua pintura, formato e possibilidade de apliques zoomorfos, foi descrita no passado por Adélia Engrácia de Oliveira e Eduardo Galvão (1969) como em uso no cotidiano do povo. Na época, final da década de 1960, havia pouco uso de painéis de metal e mesmo assim as painéis de cerâmica, utilitárias, eram descritas como bem trabalhadas, artísticas. As com apliques zoomorfos eram utilizadas geralmente, segundo os autores, no ritual do caxiri (bebida alcoólica fermentada).

Segundo Berta Ribeiro (FUNARTE, 1985), somente a partir de 1978, o artesanato do Xingu começou a ser produzido com vistas à comercialização externa. Tal atividade logo se mostrou financeiramente interessante e hoje, apesar de ainda confeccionar painéis de cerâmica segundo a técnica descrita, no passado, por Oliveira e Galvão (op. cit.), os Jurúna as destinam quase totalmente à comercialização. No uso cotidiano, as painéis de cerâmica foram praticamente substituídas pelas painéis de metal, industrializadas. Inclusive, por orientação de compradores que comercializam artesanato, também confeccionam painéis em miniatura - no passado, usadas como brinquedo por crianças - pois são mais procuradas como *souvenir*. Na mesma linha, também produzem mini-cuias pintadas.

Assim, por mais que os compradores considerem tais produções como arte indígena, são na verdade, aos poucos, transformadas em mero artesanato, sem a relação arte-utilidade do passado, visando apenas ao comércio. Pela pressão dos compradores, provavelmente (segundo comunicação pessoal de um deles), continuam produzindo as peças da maneira tradicional, pois o público-alvo procura o autêntico, o produto indígena “legítimo”. Além disso, ultimamente, uma tendência ao resgate cultural também parece responsável por forçar a produção das peças de maneira tradicional.

Contudo, apesar da manutenção da técnica, não se pode afirmar que a simbologia das peças, seu significado na cultura, esteja sendo preservado. Por exemplo, um juruna nos disse certa vez que a pintura de uma cobra na lateral do abdômen das pessoas está ligada ao mito de surgimento dos alimentos segundo o qual uma serpente explodiu, espalhando sementes que deram origem aos alimentos; a cobra seria aí pintada, pois é onde fica o alimento em nosso corpo. Contudo, recentemente, um jovem juruna, quando questionado a respeito, apesar de assim sempre ter seu corpo pintado, não sabia do simbolismo. Fazendo uma generalização, a partir desse caso específico, podemos dizer que, com a transformação do que era arte/utilidade em artesanato apenas, provavelmente o simbolismo das peças se perca, caso os Jurúna não empreendam, junto aos velhos, uma urgente documentação.

De maneira pessimista, Berta Ribeiro (1989, p.130) assim se posiciona:

Tudo leva a crer que a preservação do artesanato indígena venha a ser uma das últimas formas de resistência da identidade étnica. A personalização da figura humana, através da pintura corporal, dos adornos corporais, está obsoletando. Ainda assim, quando deseja fazer valer sua condição de índio, e o direito constitucional à posse da terra, pinta-se, adorna-se e se arma com a borduna ou o arco e flechas, insígnias tribais. A mitologia – ou o que sobrou dela – está sendo registrada pelos próprios índios em Cartilhas. Talvez também permaneça. A língua, perdida para inúmeras tribos, dificilmente será recuperada. Restará o artesanato, os ritos em que ele comparece e poucos outros elementos culturais como elos de união e de resistência da identidade tribal.

Apesar de podermos concordar com a referida autora, observando o que já ocorreu, por exemplo, com sociedades indígenas do Nordeste, podemos pensar que, ao menos entre os Jurúna, a situação ainda não seja tão dramática, principalmente, se levarmos em conta a permanência de seus

costumes tradicionais, suas iniciativas de resgate cultural, documentando músicas e mitos, e a vitalidade de sua língua.

Provavelmente, como consequência dessa busca do passado, dessa tentativa de documentação de suas tradições, os Jurúna tenham se mostrado particularmente interessados em um dicionário de sua língua. Assim, documentar adequadamente o campo semântico aqui em questão constitui tarefa pertinente.

#### 4. As definições em questão

Embora todo dicionário procure apresentar, satisfatoriamente, suas entradas, nem sempre a forma delas permite uma compreensão adequada do item em questão. Isso porque nem sempre há equivalência total entre o lexema da L1 e o lexema da L2, e, em alguns casos, o autor do dicionário omite dados (descrições, por exemplo) que pudessem colaborar para a compreensão.

Em Jurúna, *kuadí* tem a tradução “sol” em português. A equivalência pode ser pensada como total, embora saibamos que o sol representa algo diferente para o juruna do que representa para nós. Não precisamos de uma foto ou ilustração do sol, no dicionário, pois é elemento que todos conhecemos, embora um desenho indígena do sol, com sua concepção desse astro, seja sempre interessante. Pode-se ter um lexema em L1 com vários lexemas em L2<sup>2</sup>, como no caso dos termos de parentesco, por exemplo, em que um lexema pode ter vários equivalentes distintos; e em certos casos, somente o recurso à perífrase pode ser adequado para certos lexemas, por exemplo, *atutahá* que é um adorno plumário utilizado na risca central do cabelo das pessoas, constituído de plumas de marreco afixadas com resina (caso em que uma ilustração mostra-se conveniente).

No caso da cultura material, as entradas nos dicionários têm, por vezes, trazido pouca informação que permitisse documentação de uma tradição. Tomemos por exemplo o item “panela”. Nem toda sociedade indígena é ceramista, e, também, como no caso dos Jurúna, há as sociedades que o são, mas deixam de lado o caráter utilitário das peças. Há sociedades com lexemas diferentes para panelas de cerâmica e panelas industrializadas, e há aquelas com apenas um lexema. Em várias propostas de dicionários de línguas indígenas, nem sempre essas informações aparecem de forma a

<sup>2</sup> Usamos a terminologia adotada por Welker (2004, p.195-196), em que L1 refere-se à língua dicionarizada, aqui no nosso caso seria o Jurúna, e L2 refere-se à língua dos equivalentes, da tradução, no nosso caso, o Português.

permitir melhor compreensão da questão, perdendo-se a oportunidade de um registro importante.

Em Kayabí, Weiss (1998: 131) registra três entradas em sequência, com os seguintes lexemas:

**jaamep** *s.A.* tacho. *Cf.*: **jaapepo**, **jaapepoãm** [740]

**jaapepo** *s.A.* panela. *Cf.*: **jaamep**, **jaapepoãm** [740]

**jaapepoãm** *s.A.* caldeirão, alça. *Comp.*: **jaapepo**, **-ãm**. *Cf.*: **jaamep**. *Neologismo*. [742]

É de se supor que os dois primeiros se refiram a elementos tradicionais do povo, contudo a autora não menciona isso. Não há referência ao fato de serem de cerâmica ou não, qual o seu formato, etc, e se as panelas e tachos industrializados têm essa mesma denominação. O último lexema é apontado como neologismo, e verificando-se o verbete **-ãm**, tem-se a tradução “fio”, portanto, seria “panela com fio, ou alça”, neologismo para “caldeirão”. Não há abonações.

Ramirez (2001), para o Baniwa, apresenta duas entradas:

**AAKHEE** – 1 . **aakhépa** *n.ind.* panela de barro usada para cozinhar (segue-se abonação)

2 – **aakheepída** *n. ind.* camutim (pote utilizado para armazenar água) (segue-se abonação)

**-KAMO** 2 **-kamokaroda**, **-kamokaróapi** *n.dep* certo tipo de panela (de barro ou de metal) que serve para fazer mingau (segue-se abonação)

Apesar de o autor apresentar algumas informações, como material de que é feita a panela, e abonações, não apresenta informações sobre o formato e a ornamentação das peças em questão e não utiliza remissões nas entradas. Não há, inclusive, qualquer ilustração.

Em Tariana, Aikhenvald et al. (2001) apresentam, na p. 91, o lexema **suruáphi** “camotim”, que seria um grande vaso, ou panela, ao qual se seguem sete verbetes. Destes, nem todos são derivados do lema apresentado, não há informações sobre o tipo de panela em questão, sua forma, material de fabrico, etc. Na p. 368, do dicionário propriamente dito, há quatro entradas para “panela”, com apenas as especificações: “de alumínio”, “para água”, e “para caxiri”, sem abonações.

Em Tuparí, Alves (2004) dá as entradas:

**waẽ'top?a** *s2.* panela

**'syrap i'ap** *s2* panela feita de barro, utilizada com a finalidade de cozinhar mandioca para o preparo da chicha

Para ambas dá abonações, e, no caso da primeira, dá o subitem “tampa de panela”. Contudo, não há explicações para o uso do primeiro lexema, não há a informação de existir lexema diferente para panela de alumínio, por exemplo. Apesar de o dicionário apresentar inúmeras ilustrações para outros lexemas (por vezes, dispensáveis), neste caso, não apresenta nenhuma.

Ferreira (2005) apresenta para o Matís apenas a entrada:

**matso** *s.* Panela de barro utilizada para cozinhar carne ou fazer mingau.

Não há abonações, ilustrações ou indicação de existência ou não de distinção entre a panela de cerâmica e a industrializada.

Talvez também falte a todos os dicionários analisados uma atuação do falante nativo na elaboração das entradas e na seleção do léxico. Embora essa atuação possa levar a uma demora maior na produção do dicionário, na sua confecção e publicação, ela é crucial para que se tenha uma obra que sirva aos falantes da língua, como registro para posteridade e possibilidade de uso no ensino bilíngue, e que também sirva para os demais interessados na língua em questão: linguistas, antropólogos, educadores etc.

## 5. Pensando uma entrada

Uma possibilidade de entrada para o item “panela, cerâmica”, em Jurúna, seria:

**wa'ẽ** *n.* panela. 1. termo genérico para toda cerâmica Jurúna utilitária para cozinha e destinada para comércio externo, como artesanato. É elaborada com barro temperado com cinza de casca de árvore, pela técnica de sobreposição de roletes, e, em geral, pintada de vermelho, preto e branco, com os padrões da pintura corporal, em sua maioria. Tipos: vasiforme (em forma de vaso), gameliforme (diâmetro da boca praticamente igual ao do fundo), alguidariforme (larga, rasa, ovalada). Todas podem apresentar tamanhos variados, chegando a 40 centímetros de diâmetro. O último tipo pode ser zoomorfo, com apliques de cabeça, pés e rabo de trajaá, onça, pássaro, e também fitomorfa, como uma canoa, tendo sido registrado no passado seu uso para se servir caxiri (*yakuha*).

**Wākaha da, txupi da, uri, wa'ẽ itxuxi, wĩre da ũkaũka duha, wa'ẽ ũkaũka anu** *Com urucum, com terra branca, pedrinha branca, carvão de panela, com pintura de corpo pinta ela, pinta a panela.*

2. termo que designa também panelas de metal, industrializadas, adquiridas com não-índios. Estas estão substituindo as de cerâmica como utilitárias na cozinha.

Esta entrada ainda deve ser analisada pelos Jurúna. Ela apresenta o lema<sup>3</sup> em ortografia da língua, dispensando a transcrição fonética.

Apresentamos as duas acepções, mostrando polissemia para “panela tradicional, de cerâmica”, e para “industrializada, de metal”. Na definição da primeira, levamos em conta a nomenclatura proposta por Berta Ribeiro (Ribeiro, 1988), apresentando abonação retirada de texto produzido por um professor. Também ainda estão em elaboração as remissões, que deverão incluir termos para “pote”, “tacho”, “prato”, e “cerâmica decorativa” (bonecos e bichinhos).

Evitou-se apresentar o nome das plantas utilizadas para a tinta e fixação da pintura, além do urucum, uma vez que esse é um conhecimento tradicional que pode ser valioso para o povo e que poderia ser explorado por indústrias, por exemplo. Aliás, esse é um cuidado com todo léxico da língua, pois, apesar de os Jurúna nos informarem sobre o uso medicinal de plantas, por exemplo, esse conhecimento nunca será apresentado ao público por nós, por ser conhecimento tradicional sujeito a pirataria por indústrias, por apresentar indícios do princípio ativo de plantas.

Serão apresentadas ilustrações dos vários tipos de panelas, provavelmente junto às entradas. Para isso, contamos com o trabalho dos Jurúna, com maior habilidade e disponibilidade para realizar desenhos.

## 6. Conclusão

Enfim, acreditamos que um tratamento mais detalhado na documentação da cultura material, em dicionários bilíngues, seja interessante, uma vez que proporciona melhor compreensão dos lexemas em questão e garante algum registro de aspecto cultural relevante, inclusive para pesquisas posteriores com outros enfoques.

Para se alcançar um detalhamento suficiente, a participação dos falantes da língua, na elaboração, revisão e crítica das entradas propostas,

<sup>3</sup> A forma com que o lexema é apresentado.

é fundamental. No caso dos Jurúna, os professores, já com alguma formação linguística, são nossos principais interlocutores. Eles podem, inclusive, atuar também na coleta de dados, perguntando aos mais velhos, às mulheres, por exemplo, dados de que ou não se lembrem ou de que tenham dúvidas. Os usuários da língua então passam a ser atuantes na pesquisa, que deixa de ser para eles e por eles, para ser com eles. Também haverá contribuição para o ensino bilíngue entre eles, por incentivar a reflexão linguística e apresentar material de apoio, o dicionário. Assim, contribui-se para que o professor tenha um melhor trabalho na escola, supere o preconceito às avessas (superar a inferioridade que atribui à sua língua materna) e possa atuar como um pesquisador, documentando sua própria língua.

Ferreira Netto (1993) discute as finalidades para elaboração de dicionários em línguas indígenas e como uma coleta de dados básicos de uma língua pode mostrar apenas “encaixes na fôrma linguística estrangeira que submetem a forma autóctone”. Ou seja, por meio da análise de vários dicionários de línguas indígenas brasileiras chega-se à conclusão de que muitos deles são somente seleções do léxico feitas pelo seu autor e têm por isso pouco valor documental. Essa questão pode ser superada na medida em que se trabalha também com as palavras, ocorrendo em textos e tendo a participação ativa dos falantes da língua, em um trabalho a médio e longo prazo, sem a pressa da busca de apresentação urgente de resultados.

Como acadêmicos, os linguistas são pressionados a publicar com rapidez e em quantidade, o que por vezes atropela um trabalho mais denso, elaborado. É preciso vencer a pressa, a imposição de órgãos financiadores, e repensar o que seria avaliar um acadêmico da área de humanidades, redimensionando a necessidade de publicações, como aponta Waters (2006: 91), editor da Harvard University Press:

Penso que nossa mania atual de publicações é um grande insulto à dignidade do pensamento, aquela dignidade sobre a qual está baseada a autoridade que a sociedade possa nos conferir. O pensamento profundo não se anuncia sempre aos berros, mas, às vezes, em sussurros.

Portanto, acredito que a elaboração de dicionários em línguas indígenas deva levar em conta a documentação adequada de campos semânticos como o da cultura material, sem a pressa de um resultado rápido, para que o resultado

final seja satisfatório para a academia, que poderá contar com rico material para estudos históricos e comparativos entre outros e para os falantes da língua, que poderão ter um registro mais detalhado de um momento de sua língua e de sua cultura.

### Referências

- Aikhenvald, Alexandra Y. et al. 2001. Dicionário Tariana – Português e Português – Tariana. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi 17:1, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/Ministério da Ciência e Tecnologia.
- Alves, Poliana. 2004. O léxico do Tuparí: Proposta de um Dicionário Bilíngue.” Tese de doutorado, Unesp.
- Athayde, Simone F. de. 2001. Arte indígena Parque do Xingu. Catálogo de divulgação cultural de comercial. São Paulo: ISA.
- \_\_\_\_\_. 1998. Organização Social, Aspectos Econômicos e Sustentabilidade Ambiental: Perspectivas para a Potencialização do Comércio de Artesanato no Parque Indígena Xingu. Relatório diagnóstico preliminar. São Paulo: ISA.
- Fargetti, Cristina M. 2007. Estudo Fonológico e Morfossintático da Língua Juruna. Munchen: Lincon Europa.
- \_\_\_\_\_. Análise Fonológica da Língua Jurúna. Dissertação de mestrado, Unicamp.
- Ferreira, Vitória R. S. 2005. Estudo Lexical da Língua Matis – Subsídios para um Dicionário Bilíngue. Tese de doutorado, Unicamp.
- Ferreira Netto, W. 1993. Lexicografia e Documentação de Línguas Indígenas. Estudos Linguísticos XXII Anais de Seminários do GEL I.
- Funarte/Instituto Nacional de Artes Plásticas. 1985. A Arte e Seus Materiais; Arte e Corpo: Pintura sobre a Pele e Adorno de Povos Indígenas Brasileiros. Rio de Janeiro: Funarte, Inap.
- Oliveira, Adélia E. 1970. Os Índios Juruna do Alto Xingu. Tese de doutorado, Dédalo, VI, 11, 12, São Paulo: USP.
- Oliveira, Adélia E. e Galvão, Eduardo. 1969. A cerâmica dos índios Juruna (Rio Xingu). Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi 41.
- Ramirez, Henri. 2001. Dicionário Baniwa – Português. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.

- Ribeiro, Berta. 1988. Dicionário do Artesanato Indígena. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.
- \_\_\_\_\_. 1989. Arte Indígena, Linguagem Visual/ Indigenous Art, Visual Language. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.
- Seki, Lucy. 2000. Línguas Indígenas do Brasil no Limiar do Século XXI. Impulso 12, Piracicaba: UNIMEP.
- Waters, Lindsay. 2006. Inimigos da Esperança – Publicar, Perecer e o Eclipse da Erudição. São Paulo: Editora da Unesp.
- Weiss, Helga E. 1998. Para um Dicionário da Língua Kayabí. Tese de doutorado, USP.
- Welker, Herbert A. 2004. Dicionários - Uma Pequena Introdução à Lexicografia. 2 ed., Brasília: Thesaurus.

*Antropologia*

# Problemas relativos à compreensão da indianidade Avá-Canoeiro sob tutela

Cristhian Teófilo da Silva  
(silvact@unb.br)

## Introdução

Esta comunicação se apóia em um estudo etnográfico realizado durante o ano de 2003 (Silva 2005) quando me propus compreender as representações e práticas dos avá-canoeiros sobre o contexto de dominação específico engendrado pelo regime tutelar imposto por funcionários do governo e especialistas, para “dar assistência” a eles na qualidade de “últimos sobreviventes de uma etnia extinta”.

A complexidade do caso resulta da impossibilidade dos avá-canoeiros reproduzirem integralmente seu modo próprio de vida, uma vez que sua sociedade foi totalmente destruída. Dito de outro modo, os avá-canoeiros foram privados do convívio com os demais membros de sua sociedade, em decorrência de massacres, perseguições e precárias condições de sobrevivência, sendo posteriormente inseridos em um regime de proteção e assistência acentuadamente assimétrico e que se define como “Programa Avá-Canoeiro do Tocantins” ou PACTO.

Ao longo de mais de 17 anos (considerando o massacre a uma aldeia Ava-canoeiro na Mata do Café) de resistência às perseguições e massacres, aos Avá-canoeiros coube reelaborar suas atitudes, costumes e práticas consumando um novo modo de ser indígena (ou mais precisamente, de ser tupí-guaraní), ainda que apoiado em crenças e interpretações culturalmente particulares, exigido pela nova situação de tutela. Os problemas relativos à compreensão de sua indianidade nos dias atuais serão apresentados a partir de considerações sobre este contexto de possibilidades restritas de interação social que se configurou a partir dos anos 80 e que se estabeleceu de maneira ainda mais restrita, pois impeditiva de possibilidades de convívio com outras pessoas, principalmente com os regionais, a partir dos anos 90.

O objetivo desta comunicação será promover uma reconsideração das formas correntes de representação dos avá-canoeiros como “índios isolados”, do ponto de vista do Indigenismo, ou como um “grupo tupí-guaraní autêntico”, do ponto de vista da Etnologia ou da Lingüística Indígena. Trata-se, nesses termos, de uma crítica ao poder tutelar ainda exercido sobre os Avá-canoeiro na qualidade de membros de uma sociedade extinta ao mesmo tempo uma crítica à resistência de pesquisadores, notadamente antropólogos, de lidar etnograficamente com uma situação extrema.

### Sobrevivência cultural, dominação tutelar e perenidade étnica

O problema da permanência dos avá-canoeiros, em seus próprios termos, sob um regime tutelar que visa intermediar suas relações com um mundo em permanente transformação nos obriga a questionar de que formas isto seria tornado possível, considerando que a sociedade avá-canoeiro, tal como os sobreviventes mais idosos ainda vivos a conheceram, foi destruída.

Os avá-canoeiros, como se soube após o contato, advinham de grupos já desmembrados de aldeias maiores. As unidades sociais de onde vinham eram, coincidentemente ou não, as famílias nucleares (pai, mãe e seus filhos) associadas a um filho do irmão ou da irmã e uma irmã (da mãe). Desse modo, pode-se interpretar a destruição da sociedade avá-canoeiro como uma espécie de redução da mesma a versões atomizadas.

Conseqüentemente, o teor das relações de parentesco sofreu mudanças com as distintas configurações assumidas pelos grupos ao longo de sua sobrevivência e processo depopulacional no alto rio Tocantins, o que pode ser depreendido pelas mudanças de tratamento que os avá-canoeiros contatados passaram a utilizar para se referir uns aos outros.

As informações obtidas nos esclarecem que *Matxa* e *Nak<sup>W</sup>atxa* seriam irmãs e filhas do mesmo pai. *Iawi*, por sua vez, se referia a *Tuia* como irmã e esta a ele como irmão antes da convivência com os brancos ser estabelecida, isto porque o teor de suas relações quando estavam no *mato* (termo empregado para assinalar o modo de vida e a época anterior ao convívio permanente com os brancos) era o de irmãos mesmo não sendo irmãos consangüíneos<sup>1</sup>. Não foi possível precisar se o pai ou a mãe de *Iawi* seriam, respectivamente, irmão

<sup>1</sup> O tratamento de primos cruzados e paralelos como irmãos seria recorrente a outras sociedades tupí-guaraní segundo Fernandes 1989 [1948], porém, Laraia 1986 critica esta suposta recorrência.

ou irmã de *Matxa* e *Nak<sup>W</sup>atxa*, o que faria de *Tuia* e *Iawi* primos cruzados (no primeiro caso) ou primos paralelos (no segundo).

Recentemente, quando perguntado o que *Iawi* é de *Matxa*, *Nak<sup>W</sup>atxa* e *Tuia* recebemos como resposta que ele é marido delas (*imena*) e que estas são esposas dele (*emireko*). Trata-se de um arranjo pós-contato em que *Iawi* passou a ter três esposas quando antes tinha uma “irmã”. Neste arranjo, as mulheres se subordinam a *Iawi*, em particular *Tuia* e *Matxa*, pois *Nak<sup>W</sup>atxa* sempre demonstra maior autonomia nas atividades cotidianas.

Constatar a mudança do teor das relações de parentesco entre os avá-canoeiros no alto rio Tocantins, bem como a manutenção de outras práticas culturais, nos obriga a reconhecer que por mais que a depopulação e o constante estado de alerta contra os brancos tenha tido conseqüências específicas sobre o funcionamento da vida particular para os avá-canoeiros, impossibilitando a mesma dentro de moldes tradicionais (para me servir de uma formulação elaborada por Ribeiro 1970: 309-310), ela não limitou a possibilidade dos mesmos reviverem, tanto quanto possível, a tradição nos moldes de seu grupo atomizado. Quer dizer, os sobreviventes avá-canoeiros se reorganizaram como um grupo local que veio a ser a sua “comunidade efetiva (e afetiva) de vida”.<sup>2</sup>

Podemos dizer que os avá-canoeiros “mantêm atuantes mecanismos cognitivos e organizacionais através dos quais são capazes de interpretar e de se adaptar às situações das mais diversas e constantemente renovadas. O que é conservado intacto – ou, o que é abalado pela situação de dominação – é a dinâmica própria à cada cultura e não necessariamente um acervo de traços originais (Carneiro da Cunha, 1986)” (ver Gallois 1992: 123). Isto quer dizer que a “tradição” avá-canoeiro a ser referida aqui remete às respostas criativas dadas por eles a um contexto colonial (Baines 1997: 69), ou, dito de outro modo, trata-se de sua indianidade.

Desse modo, deverei insistir que uma etnografia ou etnolingüística dos avá-canoeiros sobreviventes não deve partir de uma sociedade avá-canoeiro em si, mas das formas de interação atualizadas pelos avá-canoeiros a partir de suas crenças, práticas e experiência histórica para sobreviver no mundo com os brancos.

<sup>2</sup> Sobre o termo “comunidade efetiva de vida” (ao qual adicionei o termo “afetiva”) como descritivo da organização social de sociedades tupí-guaraní ver Fernandes 1989 [1948]: 64.

Esta comunicação não visa retroceder à perspectiva omissa com relação à dominação que por vezes ronda os estudos etnológicos, mas sim apreender nas perspectivas indígenas das coisas, em particular no que tange à reprodução (restrita, é verdade) das formas avá-canoeiro de sociabilidade, o esforço de síntese ontológica dessa mesma dominação.

Para fazer ecoar uma importante reflexão de João Pacheco de Oliveira F.º, espero promover com esta comunicação a validade de “...uma teoria sobre os fundamentos internos da dominação, evidenciando a forte e íntima articulação que criam entre si as instituições nativas e as instituições coloniais. É preciso afastar-se de concepções reducionistas, que veriam o processo de dominação como uma relação de sujeição absoluta onde o pólo dominado não desempenharia também uma função ativa, reinterpretando, selecionando e remanejando as pressões que recebe do pólo dominante. (Oliveira F.º 1988: 10)”.

Quero crer, portanto, que está em jogo para a descrição das presentes formas de sociabilidade dos avá-canoeiros saber apreender a dinâmica das práticas culturais no seu imbricamento com relações de poder (Caldeira 1989: 5), bem como na atenção aos modos e estados de ser que emergem desta correlação de forças.

Esta apreensão foi tornada possível pela observação das práticas rotinizadas da vida tutelar que constituem os diferentes contextos da vida social que lhes foram tornados possíveis no alto rio Tocantins, em particular nos anos 90 e início do século XXI. Durante minha pesquisa de campo, tentei distinguir quanto de resignação ao poder dos brancos estava contido em suas práticas culturais e quanto de cultural estava contido em sua resignação ao poder dos brancos.

Dito de outro modo, avá-canoeiros e tutores não representam e compreendem o exercício do poder na Terra Indígena Avá-Canoeiro como uma relação de dominação dicotomizada pela oposição opressores-oprimidos. A dominação existe aí de forma puramente gramatical (inconsciente), avá-canoeiros e tutores não refletem sobre a estrutura de dominação que subjaz seus pensamentos e ações imediatos e em curso, mais atentos que estão à pragmática das relações sociais para fins de manutenção das relações e dos seus respectivos circuitos de reciprocidade.

Sob esses termos, a área formada pelo confronto entre a intervenção racional promovida pelo programa indigenista mantido com recursos de Furnas para dirigir o destino desses poucos índios e as ações específicas que os avá-canoeiros elaboraram e atualizaram para se adaptar a ela e esta a eles será tratada como uma dimensão social (étnica) privilegiada para

compreendermos o conteúdo, a forma e as perspectivas de sobrevivência dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins, bem como o conteúdo, a forma e as perspectivas avá-canoeiro do que viria a ser aquilo que concebem como “sobrevivência”.

As ações indigenistas voltadas para os avá-canoeiros ocupam-se, prioritariamente, da questão de sua sobrevivência étnica enquanto coletividade culturalmente diferenciada da sociedade nacional, no entanto, nenhuma análise foi desenvolvida até o momento no que se refere ao peso desta questão para a sobrevivência dos avá-canoeiros em sua subjetividade, i.e., o impacto da ação indigenista sob o ponto de vista dos avá-canoeiros na condição de sujeitos. Uma das razões para a ausência de estudos nesse sentido consiste no fato de que a tutela se reveste discursivamente da idéia de que está assistindo, protegendo e cuidando dos índios e suas terras, daí ser difícil concebê-la como um “problema”.

O enfoque a ser dado ao caso dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins deve constituir-se nessa exacerbação das preocupações e ações indigenistas frente a um segmento atomizado de um povo, situação que nos permite avaliar até que ponto o poder que se exerce sobre os avá-canoeiros atravessa e transforma não só o corpo fragmentado de suas representações e práticas culturais, mas seus próprios corpos, atitudes e predisposições individuais. Neste sentido, o estudo da “cosmologia do contato” (Albert & Ramos 2002) deverá ser precedido pelo estudo da “subjetivação da tutela”. Cabe indagar: qual etnologia ameríndia se faria possível diante de tal situação?

### **O complexo tutelar ou quando o direito a terra se converte em prisão territorial**

Após o contato dos avá-canoeiros a um regional em 1983, a Funai empenhou-se em promover o reconhecimento do território de ocupação e “perambulação” dos avá-canoeiros na esperança de assegurar o contato com supostos grupos dispersos. A Terra Indígena Avá-Canoeiro (identificada e declarada, porém não homologada até o momento de escrita desta comunicação) se situa a 26 quilômetros da cidade de Minaçu, norte do estado de Goiás, e se interliga a esta por uma estrada asfaltada construída para facilitar o acesso à barragem da hidrelétrica de Serra da Mesa. Do asfalto ao Posto Indígena percorre-se uma distância de 12 quilômetros em estrada de terra que serpenteia morros, atravessa fazendas de gado e campos de cerrado.

Um sistema de vigilância, constituído por barreiras com funcionários, portões e cadeados, obstrui o trânsito de veículos de pessoas não autorizadas à área próxima ao local onde vivem atualmente os avá-canoeiros. Desse modo, o acesso de visitantes, pesquisadores ou funcionários aos avá-canoeiros se dá mediante o transporte feito pelos funcionários do programa e com a autorização do chefe do Posto Indígena.

Esse controle do acesso ao território e aos avá-canoeiros indica um efeito do processo de fabricação espacial do poder tutelar, isto é, do processo de “micro-gênese do Estado” (ver Viveiros de Castro 1986:75). Desse modo, o exercício da tutela engendra sua própria forma de socialidade ou convivência interétnica, que pode ser compreendida pela analogia com as instituições totais (Goffman 2001 [1961]) de onde abstrairei as características gerais para poder apreender o processo de produção e reprodução da tutela como uma “estrutura racionalizada” de relações sociais a qual os avá-canoeiros se vêem obrigados a se adaptar para poder gozar de uma convivência social mínima.<sup>3</sup>

A interiorização dos avá-canoeiros (leia-se seu afastamento de outros agrupamentos humanos, estradas e rodovias) iniciada com os deslocamentos dos mesmos em função do fechamento das comportas da represa da Serra da Mesa (há 30 anos, aproximadamente) produziu um isolamento geográfico ou confinamento a partir da própria paisagem serrana e cerrada das margens do córrego Pirapitinga onde foram erguidas há quatro anos, em 2004, as instalações tutelares. Este efeito de isolamento somente foi tornado possível pela conclusão das obras da represa hidrelétrica, seguidas da desintrusão da área de trabalhadores da obra e moradores não-índios.

Essa retirada dos moradores não-índios do alto rio Tocantins após a finalização da construção da represa implicou nova mudança da área de mobilidade espacial e convivialidade dos avá-canoeiros em relação a estes mesmos moradores em decorrência do esvaziamento demográfico (para ser re-convertida em “ambiente natural indígena”) em função da construção da represa e do advento da tutela.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Por “estrutura racionalizada” Mannheim propõe que esta: “...consiste em procedimentos estabelecidos e rotineiros, cujo objeto é tratar situações que se repetem com regularidade” (1941, p. 101 apud Fernandes 1989 [1948]: 77).

<sup>4</sup> Aliás, a redução de áreas de mobilidade e sociabilidade dos avá-canoeiros é um resultado histórico constante em diferentes momentos do contato, seja no período de guerras nos séculos XVIII e XIX, seja no período de perseguições e massacres no século XX. (Sobre esta periodização do contato avá-canoeiro ver Toral 1984/1985).

Quando da definição dos limites da Terra Indígena Avá-Canoeiro, ocupavam a área indígena 32 moradores (ver Processo Funai nº 0253/83), 16 dos quais chegaram a estabelecer um contato freqüente com os avá-canoeiros sendo visitados por estes com regularidade semanal, senão mensal, e aproximadamente seis pessoas viviam solitárias e quase autônomas, não sendo visitadas pelos avá-canoeiros com a mesma regularidade.

A retirada destes moradores promoveu, repito, uma redefinição da geografia humana na Terra Indígena Avá-Canoeiro. A tutela limitou, desse modo, a possibilidade de convívio dos avá-canoeiros com os regionais mais próximos (lembrando que o padrão de convívio anterior entre regionais, trabalhadores da grande obra e funcionários da Funai se mostrava sob vários aspectos prejudicial aos avá-canoeiros e suas vidas) ao mesmo tempo em que passou a incentivar o contato deles com índios distantes como os outros Avá-canoeiro na Ilha do Bananal, os Tapirapé no Mato Grosso e os Krahó no Tocantins conforme os termos do programa que objetivam assim “assegurar o crescimento demográfico dos Avá-canoeiro”. Os tutores promovem deste modo relacionamentos efêmeros para os Avá-canoeiro que não chegam a ser encarados seriamente por estes como passíveis de viabilizar sua reprodução social.

Além da reconfiguração da geografia humana no alto rio Tocantins em função da transformação desta região em Terra Indígena Avá-Canoeiro, esta passou a cumprir uma função protetora e de isolamento também para a empresa hidrelétrica. A Terra Indígena Avá-Canoeiro, devidamente fiscalizada, constituiria uma espécie de proteção à represa contra o povoamento das imediações da represa, por exemplo. A Terra Indígena Avá-Canoeiro contribuiria, portanto, para a qualidade da água e para o bom funcionamento da hidrelétrica.

À luz dessas informações e compartilhando da perspectiva de Goffman para quem o caráter “total” de certas instituições é “simbolizado pela barreira à relação social com o mundo externo e por proibições à saída que muitas vezes estão incluídas no esquema físico – por exemplo, portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos” (Goffman 2001 [1961]: 16), proponho considerar em termos estritamente teóricos, seja pelo esvaziamento humano promovido pela regularização fundiária, seja pelo aspecto de uma área de proteção benéfica para o funcionamento da hidrelétrica, a Terra Indígena Avá-Canoeiro como uma espécie de “prisão territorial”.

Claude Raffestin nos possibilita compreender melhor esse argumento. Para este autor o espaço seria de antemão uma “prisão original”, o que faria

do território a prisão que os homens constroem para si (Raffestin 1993: 144). A “prisão territorial” seria uma prisão composta de uma tessitura de nós e redes organizadas, de modo a assegurar o controle sobre aquilo que pode ser distribuído, alocado e/ou possuído. Essa tessitura constitui o invólucro no qual se dão as relações de poder entre os homens.

Aplicando a noção de “prisão territorial” às relações de poder na Terra Indígena Avá-Canoeiro, somos levados a reconhecer que mais importante que atestar o caráter total da tutela é identificar e analisar os meios, as formas ou as técnicas por onde a mesma se faz eficaz ou real para aqueles que a vivenciam como tal. Isto para aqueles que vivenciam a tutela como uma realidade concreta e não como uma noção jurídica abstrata.

Para descrever e analisar as formas de sociabilidade interétnica no interior desta “prisão territorial” faz-se necessário lidar, simultaneamente às representações culturais dos avá-canoeiros, com o campo restrito de possibilidades aberto pelo poder tutelar. Quer dizer, é preciso elaborar uma noção operacional que traduza adequadamente o modo avá-canoeiro de ser tutelado e que parece culminar em um modo híbrido de ser avá-canoeiro e tutelado.

### **Problemas relativos à indianidade avá-canoeiro: Notas para uma etnografia do isolamento étnico compulsório**

Pelas condições de vida descritas, o sentido das práticas cotidianas dos Avá-canoeiro não é imediatamente inteligível a um observador espontâneo, não porque sejam próprias de outra cultura, mas por razão do impacto das relações tutelares em suas concepções e condições de sociabilidade com outras pessoas. Proponho um enquadramento teórico próprio para se obter delas alguma explicação para como e porque agem os Avá-canoeiro do modo como agem. A substância de que são feitas suas existências cotidianas deve ser apreendida e compreendida a partir das práticas, discursos e interações sociais engendradas pelas contingências tutelares. Somente assim a tutela pode ser percebida em sua dimensão totalizadora e totalitária, almejando estabelecer um arremedo da vida social para os Avá-canoeiro.

A noção de habitus formulada por Pierre Bourdieu (1990 [1980]), de início, nos possibilita apreender tais padrões de interação de maneira heurística, especialmente, se a empregarmos na qualidade de uma história incorporada, isto é, como uma história internalizada na forma de uma segunda

natureza e, desta maneira, esquecida como história<sup>5</sup>. Nas palavras deste autor, o habitus, como presença ativa de todo o passado do qual ele é o produto, é o que propicia aos agentes a relativa autonomia de suas práticas frente às determinações do presente imediato. O habitus é uma ação espontânea dos sujeitos, livre, portanto, de sua consciência ou vontade. (Bourdieu 1990 [1980]: 56)

É o habitus na qualidade de uma adaptação social engendrada pela experiência histórica que se apresenta hoje como uma espécie de segunda natureza dos Avá-canoeiro para lidar com funcionários e com brancos em geral de modo a assegurar a continuidade das interações sociais e seu fluxo de bens, pessoas e serviços em um ambiente tutelado. Não fosse pelo ajuste do habitus avá-canoeiro ao ambiente tutelar, as relações interétnicas se provariam ininteligíveis para as partes envolvidas esvaziando a cena tutelar de qualquer gramaticalidade ou eficácia simbólica para o exercício do poder tutelar (Souza Lima, 1995).

O habitus como categoria analítica revela um padrão internalizado de ações, reações e predisposições que retira de um contexto específico o sentido para sua “naturalização”, o habitus tutelado pode ser entendido como a internalização pelos Avá-canoeiro do código (ou doxa) tutelar traduzido ou reelaborado a partir de suas categorias culturais que convertem um regime de proteção compulsória em uma estratégia de cativação dos tutores e seus recursos materiais e simbólicos com vistas ao provimento contínuo de bens, pessoas, serviços e relacionamentos. Trata-se de uma resposta ao isolamento étnico imposto pelas concepções indigenistas idealizadas no PACTO (Programa Avá-Canoeiro do Tocantins).

A tutela assim re-codificada pelos Avá-canoeiro tornaria possível a interpretação dos gestos, atitudes, falas, práticas e representações atuais dos Avá-canoeiro menos como manifestação de uma “cultura tradicional indígena” e mais como expressão da “incorporação histórica” realizada por eles das formas possíveis de relacionamento com os brancos que reiteradamente se colocam no papel de tutores. Trata-se de um saber desenvolvido sobre a tutela e seus agentes e sobre o que é possível fazer nesta condição.

Dito de outro modo, se a tutela se instituiu na qualidade de uma forma elaborada de administração das necessidades indígenas (“elaborada”

<sup>5</sup> No caso avá-canoeiro a história internalizada refere-se (indiretamente) a mais de vinte anos de vida sob tutela, que se sobrepõem aos dezessete anos de vida evitando o convívio com os brancos.

precisamente porque nega sob os auspícios de uma suposta “proteção”, os critérios que definiriam tal administração como uma imposição), os avá-canoeiros a receberam e re-elaboraram segundo seus parâmetros culturais e experiência individual. Notadamente, de uma prática elaborada de cativação, que encontra sua matriz na relação de cativação de seus animais domésticos, bem como no seu imaginário mítico sobre o ethos dos *maira*.

O fato de apenas seis avá-canoeiros estarem sujeitos à tamanha investida tutelar nos obriga, porém, a ver nessa cativação uma resposta possível à tutela no seio de um leque não muito amplo de opções práticas para o exercício da resistência ou da reelaboração cultural por parte dos Avá-canoeiro. Quer dizer, o número reduzido de Avá-canoeiros recebendo uma tutela exclusiva no alto rio Tocantins agrava o caráter totalitário da mesma ainda que os funcionários encarregados de conduzi-la sejam extremamente zelosos de suas tarefas, simpáticos aos índios e sensibilizados para as implicações políticas e morais decorrentes do exercício de suas funções.

A tentativa de cativar os brancos visa proteger as relações interétnicas das crises, críticas e tensões que tendem a se formar no decorrer das situações ou eventos sociais (pois “o desempenho do poder sempre cria fricção”, ver Wolf, 2001:391)<sup>6</sup> em que os Avá-canoeiro e brancos na qualidade de membros de culturas distintas, ocupando posições de poder assimétricas no ambiente tutelar, se vêem levados a participar.

A forma como esse habitus se manifesta encerra elementos de um processo instaurado com o advento da tutela que visa fixar os avá-canoeiros com vistas à sua civilização - entendida aqui como uma re-indianização nos termos da ideologia indigenista empresarial. Esta re-indianização nada mais é que a indianidade referida por autores como Oliveira (1988), para se referir à imposição aos índios territorializados (Oliveira 1999) ou, mais simplesmente, inseridos em regimes paternalistas de administração estatal, de instituições e crenças características de um modo de vida julgado próprio aos índios.

Outros autores, como Viveiros de Castro, querem crer que o uso teórico de noções como a de “indianidade” implica uma “argúcia teológica” (Viveiros de Castro 1999: 204) que visa transformar as culturas indígenas

<sup>6</sup> Para esclarecer este ponto cabe lembrar as palavras de Pierre Bourdieu para quem: “the habitus tends to protect itself from crises and critical challenges by providing itself with a milieu to which it is as pre-adapted as possible, that is, a relatively constant universe of situations tending to reinforce its dispositions by offering the market most favourable its products” (Bourdieu 1990 [1980]: 61).

em metáforas políticas para explicar sua transformação pelo “Estado que as criou”, negando o poder de significação do próprio Estado pelo horizonte cultural das realidades indígenas (idem).

Essa crítica se apresenta como uma hipérbole do que a noção de indianidade pretende esclarecer. De forma alguma a mesma vem sendo empregada como uma negação das capacidades reflexivas (cognitivas e simbólicas) das culturas e sociedades indígenas. Trata-se de um recurso analítico para lidar tanto com a criatividade quanto com a acomodação social dos índios e suas culturas diante das vicissitudes do contato interétnico mediado por órgãos tutelares. Algo que Oliveira formula da seguinte maneira:

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. **A forma típica dessa atuação/presença** acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um **modo de ser** característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar aqui de **indianidade** para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um. (1988: 14, negritos no original)

A negação das formas de dominação constituídas e constituidoras da realidade interétnica em prol da atenção aos modos nativos de concebê-la apenas adia o tratamento daquilo que as populações nativas buscam compreender mais imediatamente através de suas cosmologias em contato que é o sentido de suas perdas e sofrimentos e de sua própria diferença tornada desigual a partir da presença permanente dos brancos em seus mundos. Nestas situações a religiosidade e as cosmologias indígenas podem assumir características de sublimação em face às condições de vida e a um modo de ser tornados insuportáveis, quando não insustentáveis.

A superestimação das formas de resistência indígenas e sua agencialidade política em face das relações de dominação perpetradas pelos “brancos” também pode implicar negação da validade comparativa de certas situações tutelares com situações extremas sob as quais os indivíduos são racional e cotidianamente esvaziados do seu poder de autodeterminação

tornando-se (por resignação, capitulação e até voluntariamente) autômatos humanos, joguetes nas mãos dos detentores do poder coercitivo.<sup>7</sup>

É aos sujeitos concretos, sobreviventes dos processos de desestruturação de suas sociedades, mas detentores ainda do poder de definir e inventar a si mesmos e significar a vida social à luz de sua experiência histórica e categorias culturais de entendimento, que a noção de indianidade busca se dedicar, compreender e solidarizar-se.

É evidente que os diferentes povos, os quais se vêm buscando compreender com o uso da noção de indianidade, não expressam suas culturas do contato ou suas sínteses culturais da dominação de maneira idêntica entre si (ver Silva 2002).

No mesmo sentido, os Avá-canoeiro no alto rio Tocantins não expressam o habitus tutelado de maneira idêntica entre eles<sup>8</sup>. O habitus tutelado, na qualidade de uma experiência introjetada, foi e ainda é desenvolvido de maneira particular por cada um dos Avá-canoeiro em momentos distintos do ciclo de vida pessoal (caracterizando um habitus privado). O caráter mais ou menos homogêneo deste habitus privado é a síntese compartilhada pelos Avá-canoeiro da institucionalização a que foram submetidos com o advento da tutela no alto rio Tocantins.

### Considerações Finais

Os dados e análise acima apresentados apontam a relevância de etnografias das pautas de poder presentes em situações tutelares de contato

<sup>7</sup> Ver, contrastivamente, neste sentido, o pessimismo ontológico dos apapocuva-guaraní que antecede as próprias circunstâncias coloniais que assolou os tupi-guaraní orientais e meridionais (Nimuendaju 1987) e que poderia ser interpretado como um simulacro de uma visão trágica do mundo (Viveiros de Castro: xxiv em Nimuendaju 1987); o “desencantamento” dos índios Ticuna com seu mundo cotidiano tal como observado por Oliveira F.º (1988: 151) acerca dos movimentos salvacionistas; as sessões xamanísticas dos waimiri-atroari (Baines 1991: 128-131 e Baines 2002) e a sensação de superioridade dos waiãpi no âmbito do xamanismo, onde sentem dominar um universo inacessível aos não-índios (Gallois 2002: 161). Para uma leitura consistente e abrangente das formas guerreira e xamânica dos tupi-guaraní de superar a condição humana ver Guimarães 2001. Minha leitura de tais casos apontam mais para uma certa resignação: “...à mudança, procurando conservar a tradição daquilo que fosse mais viável e fecundo” (Métraux 1979: 195) e menos para uma: “‘capacidade especial’ (...) da sociedade tribal de se reproduzir mais ou menos estereotipadamente frente às vicissitudes históricas” (Sahlins 2003 [1976]: 32).

<sup>8</sup> Sobre as diferenciações individuais de habitus ver Bourdieu 1990 [1980]: 60.

interétnico. Tal etnografia revelou uma situação de interações assentadas em interpretações contraditórias que sustentam a assimetria na distribuição do poder na Terra Indígena. Quando os Avá-canoeiro e brancos se encontram para fins de interação, precisamente quando estes pensam estar administrando as necessidades daqueles (produzindo uma interação clientelista de dependência), aqueles pensam estar administrando a generosidade destes (produzindo uma interação recíproca de convivência). Trata-se, em poucas palavras, da descrição etnográfica da sociabilidade tutelada, uma noção que surgiu nesse trabalho como corolário da noção de indianidade, dos Avá-canoeiro. A partir dessa análise, este trabalho argumenta que desconsiderar essa dimensão das relações interétnicas para a compreensão das condições de vida e práticas culturais dos avá-canoeiros encerra um exercício de “etnologia espontânea” que pouco contribui para iluminar o presente e o futuro dos sobreviventes Avá-canoeiro.

### Referências

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida 2002. Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.
- BAINES, Stephen. 1997. Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: Os Waimiri-Atroari. *Anuário Antropológico*, 96: 67-81. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 1991. É a FUNAI que sabe: A Frente de Atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR.
- \_\_\_\_\_. 2002. O xamanismo como história. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico, eds. ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida. São Paulo: Editora da UNESP; Imprensa Oficial do Estado.
- BOURDIEU, Pierre. 1990 [1980]. *The Logic of Practice*. Tradução Richard Nice. Stanford: Stanford University Press.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. 1989. Antropologia e poder: Uma resenha de etnografias americanas recentes. *BIB*, 27: 03-50.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. *Antropologia do Brasil: Mito, histórica, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP.
- FERNANDES, Florestan. 1989 [1948]. *A organização social dos Tupinambá*.

- São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora UnB.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1992. De arredio a isolado: Perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados. Índios do Brasil, Luís Donisete Benzi Grupioni. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.
- \_\_\_\_\_. 2002. Em busca da aliança impossível: Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte amazônico, eds. Bruce Albert e Alcida Ramos. São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado.
- \_\_\_\_\_. 2002. Nossas falas duras: Discurso político e auto-representação Waiãpi. Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte amazônico, eds. Bruce Albert e Alcida Ramos. São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado.
- GOFFMAN, Erving. 2001 [1961] Manicômios, prisões e conventos. 7ª edição. Tradução Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva.
- GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. 2001. Os Guaraní-Mbyá e a superação da condição humana. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/DAN/UnB.
- LARAIA, Roque. 1986. Tupí: Índios do Brasil Atual. São Paulo: FFLCH/USP.
- MÉTRAUX, Alfred. 1979. A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupí-guaraní. 2ª edição. Tradução de Estevão Pinto. São Paulo: Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo.
- NIMUENDAJU, Curt. 1987. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní. São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo.
- OLIVEIRA F.º, João Pacheco de. 1988. O nosso governo: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq.
- \_\_\_\_\_. 1999. A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- RAFFESTIN, Claude. 1993. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática.
- RIBEIRO, Darcy. 1970. Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. 1980. Uirá sai à procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo. 3ª edição. São Paulo: Paz e Terra.

- SAHLINS, Marshall. 2003 [1976]. Cultura e razão prática. Tradução Sérgio Tadeu de Niemayer Camarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SILVA, Cristhian. 2005. Cativando Maíra: A sobrevivência avá-canoeiro no alto rio Tocantins. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/DAN/UnB.
- \_\_\_\_\_. 2002. Reelaboração da etnologia nos sertões indígenas. Anuário Antropológico/99. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 1995. Um grande cerco de paz. Petrópolis: Vozes.
- TORAL, André. 1984/1985. Os índios negros ou os Carijó de Goiás: A história dos Avá-Canoeiro. Revista de Antropologia, 27/28:287-325. São Paulo: USP.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. Arawete: Os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; ANPOCS.
- \_\_\_\_\_. 1999. Etnologia Brasileira. O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)a. São Paulo: Editora Sumaré.
- WAGLEY, Charles. 1988. Lágrimas de boas-vindas: Os índios Tapirapé do Brasil Central. Tradução de Elizabeth Mafra Cabral Nasser. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- WEBER, Max. 1999. Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Volume 2. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- WOLF, Eric. 2001. Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World. Berkeley: University of California Press.

# Caminhos e Territórios Guaraní-Mbyá

Sílvia Guimarães<sup>1</sup>

## 1. Introdução

A categoria de terra indígena frequentemente é concebida pela sociedade nacional hegemônica em oposição às percepções de espaço das mais diversas cosmologias indígenas. Isso ocorre especialmente pela ênfase dada pelos primeiros aos recursos naturais que distorce visões territoriais peculiares. A percepção dos Mbyá<sup>2</sup> de seu território opõe-se à noção ocidental baseada no par de oposição natureza-cultural que relaciona território com a idéia de objetividade, isto é, refere-se a uma realidade exterior ao sujeito, passível de por ele ser conhecida ou transformada. Os Mbyá, assim como outros povos indígenas (Surralés e Hierro 2005), entendem aquilo que se insere no universo da natureza - animais, plantas, etc - enquanto sujeitos identificados em narrativas, situados na história e com os quais estabelecem relações sociais. Assim, as florestas são vistas como espaços que sofreram e sofrem ações humanas, locais de moradia dos antepassados que apresentam as marcas desses. Também são lugares onde convivem seres diversos com os quais os Mbyá tecem relações sociais de reciprocidade, pacíficas e belicosas. Por sua vez, os ambientalistas – que tantas vezes surgem questionando a ocupação espacial Mbyá – vêem nas florestas reservas biológicas, lugares demarcados com limites definidos, onde se encontra uma natureza intacta que deve ser preservada e não sofrer ação humana.

Ao discutir essas discrepâncias e conflitos advindos das noções de ocupação espacial ocidental e indígena, Surralés e Hierro (2005) enfatizam que, no caso dos povos indígenas, não se trata simplesmente de proteger territórios ou espaços suscetíveis de terem seus recursos naturais explorados. Mas, trata-se sim de defender a integridade de sociedades que se estendem para além da humanidade e incluem outros seres em sua rede de socialidade,

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília – UnB.

<sup>2</sup> Os Mbyá são falantes do dialeto Mbyá pertencente à família linguística Tupí-Guaraní, do tronco Tupí. Este trabalho foi desenvolvido na aldeia *Tekoa Porã*, Boa Esperança, no estado do Espírito Santo (Guimarães 1998 e 2001).

percebendo-os não mais como objetos, mas como sujeitos. Nesse sentido, o território não é percebido somente como o local a partir de onde as sociedades retiram sua subsistência, mas é o espaço onde se vivem relações sociais com cada elemento que o compõe. Não há limites definidos em um espaço onde se encontram redes de relações, caminhos que interligam moradas dos mais diversos seres, diversas dimensões coexistentes, ou seja, uma estrutura que se encontra em um processo constante de transformação. Consequentemente, com essa noção de território, os povos indígenas não estão diante de uma abstração espacial, mas de um espaço que deve ser vivido em termos práticos. Portanto, para os indígenas, é como se pessoas e meio ambiente fizessem parte de um contínuo. Nesse sentido, a linguagem conceitual resultante do par de oposição natureza- cultural, usada para analisar essas noções de território, não faz qualquer sentido em uma tentativa de compreensão desse universo.

Os territórios ocupados e caminhos trilhados pelos Guaraní-Mbyá devem ser entendidos tendo como base discussões contemporâneas sobre noções diversas e díspares de espaço (Descola, 2005). Atualmente, a vida social Mbyá é marcada por uma territorialidade transitória como já foi amplamente discutida em muitos trabalhos<sup>3</sup>. Ladeira (1992) em seus estudos a respeito dos Mbyá apresentou a idéia de expansão do território até o mar, limite, à primeira vista, intransponível, mas possível de ser superado quando os humanos se tornam imortais e ultrapassam-no, alcançando a Terra sem Mal. Nessa dilatação do espaço, os Mbyá realizam duas formas de deslocamento ou migrações: uma ritual que acontece quando buscam a morada dos seres imortais (Guimarães 2004) e outra prosaica que ocorre quando caminham pelas diversas aldeias Mbyá, tecendo uma rede de reciprocidade (Guimarães 2006).

O presente trabalho pretende explorar a peculiar ocupação espacial desencadeada pelos Mbyá que se encontram, hoje, em *Tecoa Porã*, aldeia de Boa Esperança, localizada no estado do Espírito Santo, Brasil. Interessa aqui refletir sobre os caminhos trilhados, os territórios ocupados por essa etnia e a rede de socialidade acionada na vivência das migrações.

## 2. Corpo e espaço

Para tratar da cosmografia Guaraní-Mbyá é necessário compreender a noção de corporalidade, uma vez que essas duas dimensões – cosmos e

<sup>3</sup> Ver artigo de Darella (2004) e sua discussão sobre o tema da territorialidade e territorialização guarani e a relação que se estabelece com outros trabalhos.

corpo – estão associadas como veremos a seguir. As entidades que vivem no cosmos Mbyá estão dispostas em um contínuo, que vai dos imortais aos seres que vivem em estado de degradação, tendo em vista que cada um desses seres vive em determinado espaço, desencadeando específica ocupação espacial.

A pessoa surge quando os demiurgos<sup>4</sup> enviam uma porção imortal (*nhe'e*) ao seu corpo. Na cerimônia de nomeação, o xamã descobre qual ser imortal encaminhou uma porção à criança e qual nome sagrado esta criança recebeu deste ser. Este rito acontece na casa de reza-cantos, onde o xamã se põe a cantar para se comunicar com esses seres e averiguar com eles a procedência dessa porção que encarnou na criança. O nome da pessoa irá acompanhá-la durante toda sua vida, passando a ser parte integrante de sua condição humana enquanto o “fluir do seu dizer”, ou seja, aquilo que a mantém erguida (Cadogan 1997: 302). Por sua vez, a criança só estará pronta para receber a sua porção imortal quando estiver ereta, se sustentar em pé e estiver começando a caminhar. Tal momento coincide, também, segundo os Mbyá de *Tecoa Porã*, com o período em que a criança começa a falar. As primeiras ações de caminhar e falar parecem definir o instante em que a pessoa começa a se desenvolver. Existe uma essencial ligação entre falar, agencialidade (*agency*) e a verticalidade, formando o humano.

A partir do momento em que a criança recebe a *nhe'e*, ela deverá ouvir e seguir os conselhos dos xamãs. Por conseguinte, passará a auxiliar na realização e no sucesso da migração coletiva em busca da Terra sem Mal. Além dos nomes significarem a presença dos seres imortais nas pessoas, eles estabelecem qual função elas deverão realizar na *opy* (casa de cantos/reza) e na *tecoa* (aldeia). Portanto, os nomes traçam os destinos e detêm as regras que orientam o comportamento. Cada nome está associado a determinadas características e, relacionado com outros, compõe a harmonia de uma *tecoa*.

Ter essa porção imortal não significa ser uma pessoa plena, mas indica que a pessoa está apta para se desenvolver até atingir a morada dos imortais e se tornar um deles. A partir do momento em que essa essência imortal passa a compor a corporalidade Mbyá, inicia-se o processo de formação do ser e

<sup>4</sup> O demiurgo *Ñande Ru* criou aqueles que seriam partícipes de sua transformação no cosmos, os seres imortais que são os “donos” das almas dos Mbyá, portanto, o verdadeiro pai dos futuros *Karai*, o verdadeiro pai dos futuros *Jakaira* e o verdadeiro pai dos futuros *Tupã*. Estes seres imortais são os “verdadeiros pais das almas” (*nhe'e ru eté*) dos Mbyá. *Ñande Ru* também criou as “verdadeiras mães das almas” *Karai*, *Jakaira* e *Tupã*. Todos esses seres imortais receberam instruções de *Ñande Ru* sobre como enviar porções da linguagem humana para se encarnarem nos corpos dos Mbyá.

estar neste mundo e a tentativa de transcender a condição humana. O sucesso dessa jornada dependerá muito da pessoa inserida em determinado coletivo, do seu empenho em adquirir maturidade e sabedoria. Os Mbyá devem se submeter aos preceitos e técnicas do viver revelados por *Ñande Ru* ao xamã. Esses ensinamentos valem para todos. Para que o corpo humano se transforme num corpo imortal, a pessoa deve, entre outras coisas: cantar e dançar na casa de reza; falar a língua originária; viver somente entre os Mbyá e como um Mbyá; não permitir a morada de não-Mbyá na aldeia, pois os estranhos corromperiam e enfraqueceriam o coletivo; não se alimentar, trabalhar, ou viver como o branco; tecer alianças com outros, isto é, transitar por outros espaços; e, principalmente, estar em movimento.

Caso a pessoa não tenha essa porção imortal ou não a aprimore ao longo de sua vida, ela irá desenvolver o espectro terrestre, *angue*, uma parte imperfeita e telúrica. Essa surge como o produto dos apetites incontroláveis e de errôneos modos de viver. Enquanto a *nhe'e*, ou palavra-porção vivificante, é de origem imortal e está ligada ao nome da pessoa, às rezas, aos cantos e danças, à palavra e à respiração, a *angue* aparece como uma sombra, uma porção terrestre que tem uma conotação negativa, está ligada ao temperamento individual e desregrado, à alimentação imperfeita e ao corpo putrescível. A *nhe'e* é dada pronta e manifesta a presença do imortal, mas deve ser enfatizada e lapidada ao longo da vida. Por sua vez, a porção terrena é construída a partir das imperfeições humanas. Esse estrato terrestre que, como uma sombra, acompanha a porção imortal, pode progredir na pessoa e escoltá-la durante toda sua vida neste mundo.

O ato de caminhar, de estar em movimento por trilhas entre as diversas aldeias ou em busca de um local para se construir a casa de reza/canto, isto é, a aldeia, configura-se em uma técnica fundamental nesse processo de transformação da corporalidade. Neste sentido, o ato de caminhar apresenta sentidos diversos e é prática definidora de vários seres. Para os humanos, na peregrinação extraordinária em busca da Terra sem Mal, caminhar significa transformar sua condição, isto é, ir em busca da imortalidade. Os seres imortais caminham para enfatizar a sua essência, estão em trânsito constante em um patamar superior, em outro espaço-tempo, num lugar sem imperfeições. Por sua vez, os mortos, que fracassaram nas suas tentativas de transcendência, estão imóveis, fixos à terra.

A rica *práxis* Mbyá revela-se em técnicas corporais utilizadas para superarem a condição humana e alcançarem o estado de *candire* (encantado, ser imortal, que vive na Terra sem Mal), sem passar pela morte e o apodrecimento

da carne. No grupo de *Tecoá Porã*, os exercícios que permitem a transcendência da situação humana estão relacionados com o xamanismo e são jejuar, cantar, dançar, caminhar, para mais detalhes remeto o leitor a Guimarães (2004). O cuidado com o corpo e com a maneira como ele sofre determinadas experiências é essencial para que a pessoa tenha um destino póstumo especial. Por isso, os Mbyá que desejam estar na Terra sem Mal não devem beber cachaça, jogar futebol, ir às festas dos brancos ou falar exclusivamente o português. Estar em movimento, realizando marchas cerimoniais em busca desse outro espaço-tempo ou prosaicas pelos caminhos que ligam aldeias e acampamentos e falar no dialeto são ações centrais para a metamorfose do corpo. Portanto, o corpo se transforma quando a pessoa realiza essa ocupação espacial que acontece baseada na presença da fala em Mbyá, seguindo o percurso ou o fluir da palavra - moldadora das trilhas, acampamentos e aldeias - que liga os Mbyá. Deve ficar claro que não se trata de uma transformação individual, os rituais noturnos de cantos e danças exaustivos realizados pelos Mbyá de *Tecoá Porã* na casa de reza, revelam se tratar de uma ação coletiva. Nesses momentos, eles pretendem fazer com que todos se tornem plenos e adquiram a imortalidade e alcancem a Terra sem Mal.

Nesse processo de transformação, os corpos moldam e são moldados por determinado ambiente. Assim, o corpo de um Mbyá, ou de um Chiripá<sup>5</sup>, ou ainda de um Kayova, vive na mata; o corpo de um branco deve viver na cidade e o do ser imortal localiza-se na Terra sem Mal. Portanto, em cada um desses ambientes encontra-se determinada corporalidade com específicas expressões corporais, falas e modos de viver. Dessa forma, um local pode ser impróprio para um corpo exógeno, pois necessariamente, nesse novo ambiente, esse corpo passaria por metamorfoses. Alguns Mbyá me alertaram para o fato de que a proximidade das cidades poderia causar enfermidades na aldeia, pois os ventos transportavam as doenças até eles, o que causaria alterações nos corpos. Enfim, segundo os Mbyá, as cidades são locais interditos para eles viverem. Uma pessoa que não vive o modo de vida ensinado pelos seres imortais e que habita as cidades estaria mais “próximo” do branco. Em suma, estaria sujeito a passar por uma transformação.

O espaço para se viver a condição humana Mbyá baseia-se no movimento, nas migrações e deslocamentos que realizam por locais antes

<sup>5</sup> Chiripá e Kayová são subgrupos da família lingüística Guaraní, que os Mbyá de *Tecoá Porã* reconhecem ou com os quais se relacionam e enfatizam a proximidade ou não no falar, na execução dos cantos e danças, etc.

ocupados pelos antepassados para acontecer a metamorfose em imortal e a ida a outro espaço, a Terra sem Mal. Como veremos adiante, a ocupação espacial desses Mbyá deve acontecer por territórios indicados pelo demiurgo ou onde se encontram pessoas que falam Mbyá. Nesse sentido, o território dessa etnia não deve ser concebido como área geográfica delimitada e estática, mas se trata de um espaço vívido, um ambiente dinâmico que reflete as corporalidades que o vivenciam. Além disso, nessa ocupação espacial, baseada em caminhos que ligam aldeias por uma vasta área, a fala em Mbyá apresenta-se como ponto fundamental e guia em qualquer processo de deslocamento.

Percebe-se, portanto, que estar em movimento é um fato central para essa etnia. A vida social em uma aldeia Mbyá está totalmente entrelaçada com os diversos planos e regiões do cosmos. Talvez fosse melhor dizer que a vida dos Mbyá neste mundo depende das rotas que ligam as dimensões do cosmos. De acordo com os Mbyá de *Tecoa Porã*, a terra onde vivemos está repleta de problemas e provações e deve ser transposta. Conseqüentemente, rotas são incessantemente traçadas e trilhadas para que outro espaço seja alcançado. Quando os Mbyá expandirem os seus domínios nesta terra até superarem as dificuldades que o mundo apresenta, outra dimensão, ou seja, a Terra sem Mal será ocupada. Nesse contexto, os Mbyá desencadeiam uma singular ocupação espacial, enfatizando não os recursos naturais ou a percepção do meio ambiente enquanto objeto-natureza, mas enquanto um espaço dinâmico, onde a história é traçada e passado, presente e futuro se encontram em eventos que condensam a temporalidade, o que torna o tempo tangível, imediato, em determinado espaço. É possível lembrar o passado por meio do território, contar a história atual Mbyá e trilhar o porvir.

### 3. Formação de território e caminhos

O trajeto seguido por uma Mbyá, geralmente, acompanha o fluxo da fala, pois eles preferem ir a localidades onde há outras pessoas conversando em sua língua. Isto limita o número de rotas que seguem e os locais por onde param e constroem uma aldeia. Hoje, dispersos por uma vasta área que compreende Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil (nos estados do RS, SC, PR, MS, SP, RJ, ES, TO e PA), os Mbyá tomam os caminhos de peregrinação e transitam por toda essa região à qual diversas aldeias e acampamentos temporários são interligados.

A casa de reza/cantos (*opy*) é o ponto focal da vida Mbyá. Eles migram conformando uma marcha cerimonial, guiados por xamãs poderosos até estes

identificarem o local certo para erguer a casa de reza. Nesses locais, a partir da *opy*, os Mbyá estabelecem as suas aldeias, procuram viver intensamente até o momento de partir para a Terra sem Mal. Toda aldeia deve ter uma *opy*, sua primeira construção, residência do xamã, onde durante a noite são realizados os rituais coletivos que promovem a superação do estado humano. Como o “centro” da aldeia, a casa de reza é o local para onde convergem os moradores nas cerimônias de cantos e danças noturnas. Os xamãs que a habitam são capazes de sonhar com o demiurgo, viver de acordo com os ensinamentos dos seres imortais e de transmitir tais ensinamentos aos outros.

Por outro lado, as pessoas não vivem somente os ensinamentos dos heróis criadores, pois o grupo é ameaçado constantemente por desequilíbrios, períodos de carência e tristeza. As mortes assim como escassez de alimento abalam a harmonia que a aldeia deveria ter. A importância de se identificar o local certo onde será erguida a casa de reza e, conseqüentemente, a aldeia, está no fato de que neste local deve-se exercitar os ensinamentos dos demiurgos para que seja possível ter a metamorfose em imortal e o acesso à Terra sem Mal.

No caso dos Mbyá de *Tecoa Porã*, formou-se uma unidade social ao redor de uma grande xamã ou profetisa (*cunha carai*) que ouvia os conselhos do demiurgo. Isso aconteceu no final dos anos 60 do século passado. Esses Mbyá seguiram-na em direção ao nascente. Ninguém sabia onde ficava esse mundo de perfeições, só o herói criador *Nhãde Ru*, que revelava à xamã o caminho e a maneira de alcançá-lo. Portanto, essa líder religiosa e política determinava a duração desse complexo ritual iniciado quando ela reuniu um número significativo de seguidores e que terminaria quando seus poderes de persuasão se esgotassem. Essa caminhada durou aproximadamente 30 anos, eles partiram do estado do Rio Grande do Sul e chegaram ao estado de Espírito Santo guiados pela xamã, que se imortalizou e alcançou a Terra sem Mal.

O desenrolar da marcha cerimonial vivida por esses Mbyá manteve-se eficaz ao permitir a formação dos corpos e sua transformação em imortais. Também, compôs e deu visibilidade ao grupo e seus modos de articulações com outros, não como uma mônada fechada, mas na constituição de uma vida social baseada nas interações entre diversos seres. Todos reunidos nesse grupo desejavam ter *aguijé*, isto é, maturidade, perfeição e plenitude na metamorfose corporal que permitisse o acesso à terra sem mal, sem passar pela morte. Nesse sentido, o grande impasse Mbyá estava em superar a condição humana e a peregrinação em busca da terra dos imortais era a solução para este.

Ao longo da caminhada, rituais de cantos e danças noturnos eram realizados e as palavras proferidas nessas cerimônias abriam os caminhos que ligavam os Mbyá aos imortais. Por esses caminhos, *Nhãde Ru* enviava à xamã as mensagens que tratavam do percurso a ser percorrido e conselhos para os Mbyá viverem o bom modo de estar no mundo. Além disso, por tais caminhos que ligavam seres imortais e homens, os Mbyá adquiriam a força imortal.

Num dado momento da caminhada do grupo de *Tecoa Porã*, a *cunhã carai* teve um sonho em que o herói criador anunciou: “Tem uma estrada, estreitinha, pode seguir até chegar na beira do mar.” (filha da sacerdotisa, em *Tecoa Porã*). O demiurgo aconselhou que eles procurassem por alguns sinais, deixados pelos “primeiros Mbyá”, os antepassados imortalizados, no mundo original.

De acordo com os Mbyá, a instauração da condição humana e sua instabilidade surgiram na “segunda terra”, construída após o dilúvio. Uma grande inundação destruiu a terra originária e promoveu a partida de seres imortais ou heróis criadores para outra dimensão. Esta catástrofe foi causada pela transgressão de um homem e de sua tia paterna, os quais mantiveram relações sexuais. A entidade criadora *Nhãde Ru*, insatisfeito com este ato, mandou destruir o mundo. Uma nova terra, onde hoje vivemos, foi feita sobre os escombros da destruição. A imperfeição e imortalidade marcam as pessoas deste novo mundo. O acesso à morada dos imortais não está mais garantido, pois os homens perderam suas capacidades extra-humanas e deveriam procurar reavê-las ao longo da vida. Desse modo, a humanidade passou a viver com a volubilidade e a incerteza. O mundo onde hoje vivemos apresenta-se repleto de imperfeições e de situações aflitivas que devem ser superadas.

Portanto, neste mundo, os Mbyá devem procurar os sinais ou vestígios das habitações dos Guaraní “fortes”, dos antepassados, onde devem ser construídas as aldeias e se espera viver de forma intensa. Tais sinais eram as “casas de pedra” (*tava*), que se localizavam, geralmente, em morros relativamente altos, com cobertura florestal, próximos do litoral, de onde fosse possível ver o mar. A identificação desses locais pelos xamãs é muito complexa, visto que tais espaços são apontados por *Nhãde Ru*. Quando os Mbyás explicitam a busca por sinais ou marcas deixados pelos antepassados, eles parecem se remeter às missões jesuíticas, pois a história vivida pelos guaraní nos tempos das reduções é ligada e envolvida por narrativas que tratam dos heróis criadores. Contudo,

as aldeias nunca são construídas nas ruínas de igrejas. Os Mbyá usam elementos distintos das nossas evidências arqueológicas para identificar os “vestígios”. Aos nossos olhos as “casas de pedras” aparecem nos litorais como um local acidentado, com pequenos morros e uma floresta nativa, isto é, como lugares onde se concentra uma natureza intacta. No entanto, as narrativas que tratam dos eventos ocorridos com os antepassados estão marcadas nesse ambiente, o quais foram moldados pelos heróis criadores. Assim, de acordo com os Mbyá, é possível identificar traços do mundo primordial neste mundo e recordar a história por meio da paisagem. O território ocupado pelos Mbyá preserva a memória de sua sociedade e, conseqüentemente, é fonte de sua identidade.

É possível perceber nos lugares identificados como espaços ocupados pelos antepassados, nas “casas de pedra”, a existência obrigatória e recorrente de três elementos: relevo acidentado – as casas são, em sua maioria, construídas em cima dos morros; proximidade do litoral; existência de florestas nativas – a mata Atlântica. Como afirmou Melià (1990: 34), “o mapa cultural guaraní se sobrepõe a um mapa ecológico”, o qual segue certas constantes ambientais. Entretanto, essa visão ecológica explica a nossa percepção do território, não a dos Mbyá, pois, para eles, esses elementos abarcam valores significativos, revelam uma história “espacializada”, palpável. Tendo em vista essa dimensão histórica do território, é possível afirmar que existe um espaço específico para além do que não é possível encontrar os Mbyá.

Os Mbyá de *Tecoa Porã* continuaram a sua caminhada, orientados pela *cunhã carai*. Eles vieram beirando o litoral, rumo ao norte. Ao longo dessa rota, faziam acampamentos ou se estabeleciam em aldeias mbyá já existentes. Paravam para pescar, caçar e plantar, só se alimentavam com e como *Nhãde Ru* havia ensinado. Os acampamentos levantados próximos às rodovias eram temporários, pequenos e estavam localizados entre as aldeias Mbyá. Neles aconteciam os momentos de descanso, entremeados por fervorosos momentos de cantos e danças. Tais lugares de paragem faziam parte do amplo território Mbyá.

No Espírito Santo, *Nhãde Ru* identificou o local sagrado, onde seria possível viver como Guaraní-Mbyá. Para tanto, o grupo deveria, primeiro, erguer a *opy* e viver neste local até quando ficassem encantados, conseguissem evitar e alcançar a terra sem mal. A busca pela morada imortal não acabou quando foi construída a aldeia, ou quando se encerrou a caminhada ritual pela terra, mas continuou enquanto a *cunhã carai* viveu. Na relativa fixação que a aldeia promovia, a caminhada Mbyá passou a ser em outra dimensão, para

nós virtual, mas para eles real. Os Mbyá tentavam flutuar e seguir as rotas invisíveis que ligavam a aldeia à morada dos seres imortais.

O ato de caminhar e a peculiar ocupação espacial desencadeada em um estado intenso de preparação ritual acionaram crenças culturais, vivificaram narrativas, revelaram lugares sagrados e re-criaram novas e velhas narrativas a respeito de novas e velhas relações sociais que foram sendo travadas. Desse modo, torna-se compreensível o fato de os corpos dos Mbyá passarem por reformulações durante a marcha. Os corpos atingiam uma nova feição, tornavam-se mais leves e encantados. A utilização de determinadas técnicas corporais complementavam a transformação dos corpos que o ato de caminhar promovia. Tais técnicas eram o jejum, a dieta específica, as danças e os cantos recorrentes e padronizados do ritual. Por outro lado, o território que vivificava essa sociocosmologia Mbyá por meio da recordação de lugares sagrados ocupados pelos antepassados, criava uma nova história que identificava e desencadeava sentimentos de pertencimento nas pessoas que seguiam a xamã.

Assim como as pessoas se constroem no movimento de transformação dos corpos, também relações sociais se fazem no trânsito entre espaços marcadas por um viver xamânico, como se estivessem em meio a seres imortais. O território é mais do que objeto ou ambiente a ser manipulado, construído, dominado e conhecido, visto que compõem corporalidades e, conseqüentemente, as relações sociais que as pessoas traçam. Nesse sentido, o território Mbyá é mais vivido que concebido por ser uma estrutura em constante constituição. De acordo com Hierro e Surrallés (2005:20), para muitos povos indígenas, corpo e território são noções associadas, uma vez que o corpo sente o território moldado por meio de eventos vividos por antepassados. É percebido mais como sentimento do que por critérios. É possível ver tal associação entre cosmos e corpo também nos Mbyá. Descola (2005) analisou que, para os indígenas, a natureza não é um objeto de socialização, mas sujeito de uma narração social, prolongamento do mundo social, onde não cabe a oposição doméstico-selvagem até nos redutos mais inacessíveis da floresta onde as plantas podem se opor as cultivadas na roça. A mata que os Mbyá identificam como a ideal para se construir uma casa de reza é percebida por nós como selvagem, um reduto ideal para se ter uma reserva biológica, mas, para eles, trata-se de um ambiente que foi moldado pelos antepassados. Portanto, trata-se do local ideal para ser e estar neste mundo e, conseqüentemente, transcendê-lo.

## Referências

- Cadogan, L. 1997. Ayvu Rapyta: textos míticos de los mbyá-guaraní dela Guairá. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVI.
- Darella, M. D. 2004. Territorialidade e territorialização Guaraní no litoral de Santa Catarina. Tellus Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI, ano 4, n. 6. Campo Grande: UCDB.
- Descola, P. 2005. Par-delà nature et culture. (Parte I: La nature em trompe l'oeil), pp 1-134. France: Éditions Gallimard
- Guimarães, S. 2006. As Marchas Prosaicas de um Grupo Guaraní-Mbyá. Campos 7: 49-65.
- Guimarães, S. 2004. A marcha cerimonial Guaraní-Mbyá. Anuário Antropológico, Rio de Janeiro 02/03:151-192.
- Guimarães, S. 2001 Os Guaraní-Mbyá e a Superação da Condição Humana. Dissertação de Mestrado, Brasília: UnB, DAN.
- Guimarães, S. 1998. Oguatá Porã: experiências de um grupo Guaraní-Mbyá no mundo. Monografia de Graduação em Ciências Sociais, Brasília: UnB, DAN.
- Ladeira, M. I. 1992. O caminhar sob a luz: o território Mbyá a beira do oceano. Dissertação de mestrado, São Paulo: PUC.
- Melià, B. 1990. A terra sem mal dos guaraní. Economia e profecia. Revista de antropologia 33: 33-46.
- Surrallés, A. e P. Hierro. 2005. The land within: indigenous perception of environment. Copenhagen: IWGIA.

## A carne insaciável: um passeio por mitos tupí

Betty Mindlin  
CEBRAP

Quem não sabe manejar arco e flecha nem armas de fogo, mas quer compreender o prazer da caça para os índios, tem o recurso de perseguir mitos, como se fossem presas. É o que se faz aqui, privilegiando alguns povos caçadores de línguas do tronco tupí. O resultado, por limitações de tempo e espaço, será pequeno – um banquete de poucas histórias. A escolha é arbitrária, tanto do tema como das línguas – pois os mitos enredam-se entre si, combinam a cada vez assuntos múltiplos de modo único, desafiando os cartesianos e qualquer taxonomia. E mitos, tupí ou não, podem ter muito em comum.

\*

Começemos a caçada pelos Suruí Paiter. (Podemos dizer que será *ngere*, expedição de vários dias, e não *ngakurá*, de um dia apenas). Contam os mais velhos que havia um caçador panema, que não conseguia caçar bicho algum, mesmo quando encontrava bandos imensos de macacos. Mas um dia, na floresta, deparou-se com pessoas que caçavam muito. Seus nomes são de plantas, árvores ou folhas, pois antigamente eram gente, e depois, não se sabe quando, viraram vegetais. Moradei, Borkaa (a planta que dá a resina preta de passar nas flechas), Gereió, Morad-hoba, todos gente. Explicaram ao caçador panema que tinham sucesso porque esfregavam suas flechas no próprio corpo – e ofereceram seus unguentos, para que passasse a ter sorte. Só que ele deveria trazer também sua mulher, “aquela-com-quem-ele-brincava-sempre, deitava-sempre”, pois teria que ser besuntada com a substância da boa caça, para ele nunca mais ter azar. Ele obedeceu, escondendo-se dos outros, e saiu sozinho com a esposa. Os seres da floresta disseram-lhes que deveriam guardar segredo absoluto, ou ela morreria. E pediram ao homem panema: “*Você fica bravo se eu tomar aquela-que-você-sempre-come, se ela*

*ficar sendo aquela-com-quem-eu-deito-sempre, se eu ficar com sua mulher para minha mulher? Porque esse é o jeito de você deixar de ser panema, de tirarmos o seu azar na caça”. “O caçador assentiu, e todos deitaram com ela, namoraram, namoraram aquela-com-quem-ele-sempre-brincava, para trazer sorte na caça.”*

Ele passou a matar tudo o que queria, e voltou para a aldeia com um enorme sortimento de caça. Deitou-se ao pé do fogo, com medo que sua mulher contasse o segredo. E não percebeu que sua perna pegava fogo, não acordou. Os outros acharam muito estranho; apavorados, julgando que ele enlouquecera e poderia comê-los, fugiram. Ele ficou sozinho, com a perna queimada. E resolveu se vingar, transformar-se em algo que assustasse a humanidade. Teve várias idéias, mas a mais terrível foi a que decidiu seguir: transformou-se em *galowa*, uma luz (relâmpago?) que faz estrondo e anuncia a guerra. Quando se vê essa luz no céu, o pânico toma conta de todos.

\*

Passemos adiante, retendo como é insólito alguém ficar pernetta por não sentir o fogo na própria perna, e justamente um provedor de carne para todo um povo. E lembremos que há um elo erótico ou sexual entre a abundância de carne e o contato íntimo da esposa com os doadores mágicos, numa troca de dons...Os exageros, de carne e negligência, parecem aos companheiros do caçador traços de um monstro.

\*

Estamos agora nos Sakurabiat, povo de Rondônia de língua da família tupari. Conta-se (*Aramira perep yõa tebõ*) que um carrapato estava instalado na vagina de uma mulher. Saiu gordo, inchado, até branco de tão nutrido (?!). Ao arrancá-lo, ela o dá para o marido, e mente que foi extraído da cabeça do filho menor, nenezinho. O marido o espoca com os dentes, como é costume, e em vez de cuspir, engole. E desde então emagrece sem parar. Magrinho e fraco, continuou a fazer armadilha de caça, para alimentar a mulher. Levou-lhe um embrulho de pescoço de paca, feito uma moqueca. Ao chegar em casa, ouviu sem querer a filha maior ensinando um canto aos irmãozinhos: “Meu pai espocou o carrapato da vagina da minha mãe, por isso emagreceu, emagreceu...”As outras crianças cantavam, sem ver que o pai se aproximara. “Ah, então é por isso!”, ele pensou. E juntou lenha para fazer fogo. Quando

as crianças o viram, pararam de cantar, mas ele já escutara tudo. Chamou as filhas para queimarem caba com ele, mas levou-as para assar a paca, sem convidar a mulher, às escondidas. Comeram a paca toda, sem ela. À noite, ela percebeu um pedacinho de carne no dente da criança, cheirou, viu o que era. Ela é que ensinava a cantiga do carrapato para os filhos. Ficou brava, foi na casa do cunhado, irmão do marido, buscar um machado. Rachou lenha e fez um fogo bem grande. Pegou as crianças, uma a uma, mesmo a maiorzinha, e foi jogando no fogo – queimaram. Então ela se afastou, veio correndo de longe e pulou na fogueira, queimou também. Mas dizem que só se sapecou, porque não tinha ninguém para juntar mais lenha para ela. Dizem também que é a mulher da raça da onça, pedindo carne de paca para os filhos. A narradora diz ainda que ela é igual à mulher comilona que só come carne, talvez noutra história.

\*

Alguma comparação entre os dois mitos, embora tão distintos, é inevitável. Há o carrapato mal ou bem colocado, fundindo o sexo feminino e a boca do parceiro, contato oral ou comida tabu, pois faz ficar fraco o caçador. No mito suruí, o sexo da esposa, compartilhado com os magos, é indispensável para a caça abundante. No sakurabiat, o fogo outra vez, ao qual a transgressora se lança, depois de queimar os filhos, num ato mais de vingança que de sacrifício, talvez.

\*

Seguimos para “*Saisi Sopeko, a mulher que comeu carne da coxa do marido*”, também dos Sakurabiat. Estamos agora adentrando francamente no domínio das mulheres comilonas. Era um rapaz vivendo com uma mulher comedora, “igual uma piranha, comia, comia e comia.” Mulher mesmo, “tem pai e mãe, essa mulher, também tinha um menino”. Diz que não era para os Sakurabiat terem coxa fina, era para terem pernona, coxa grande. Mas o rapaz não conseguiu caçar bicho nenhum para a mulher, e cortou a carne da própria perna, tirou tudo e pôs pau podre no lugar da carne. E deu a carne para a mulher cozinhar, mentindo que era anta que os irmãos dela tinham caçado. Ele se apoiava no arco para andar, para poder agüentar. E gemeu muito, o sal com que ela temperou a comida ardia na perna. Alguém deve ter comido a iguaria macabra, porque ela encontrou o marido gemendo, gritando. “Ela gritava de

um lado: – Eu te comi! – Você me comeu! – ele gritava também.” Todo o povo fugiu, com horror, achando que ia acontecer alguma coisa. Chamaram um doutor pajé e subiram para o céu por um cipó. Muitos morreram, porque o rato cortou o cipó, ao ver que os bichos ruins, como a onça, estavam escapando com os outros e com as pessoas. E só sobraram embaixo, na terra, dois irmãos, que fizeram os bichos viver de novo, matavam e partiam ao meio para criar um par, um casal de cada bicho. Um desses meninos sozinhos no mundo acabou se casando com uma mulher urubu-preto, que a mãe mandara para ser sua esposa. Os Aikanã descendem de uma mulher urubu-branco, diz-se, mas os Sakurabiat parece que tinham mãe preta.

Assim, podemos dizer, a mulher comilona que se alimentou com a carne do marido fez a primeira humanidade desaparecer, fugida ou eliminada, despencando ao subir. Mas o mundo foi repovoado por dois irmãos e uma urubu.

\*

Mulheres comilonas não faltam em qualquer sociedade. Os Ajuru, da família tupari, podem orgulhar-se de duas bem especiais, “A mulher comilona” e “A mulher gulosa”. A primeira vivia na casa dos outros, para ganhar nacos de carne. Um dia, foi seu marido que passeou e comeu na casa de outros caçadores. Quando ele voltou, a mulher sentiu o cheiro e pôs-se a chorar porque ele não lhe trouxera nada. “Chorou tanto que a raposa ouviu e meteu o braço pela brecha da palha. O pessoal na maloca tem medo da raposa, porque faz visagem, adivinha muitas coisas, manga das pessoas. A comilona agarrou firme na mão da raposa, sem largar”, pedindo para os outros virem matar. Nem pensou que a raposa é um ser perigoso, capaz de muita transformação. “A rapaziada é danada, correu e matou”. Ela nem esperou amanhecer e cozinhou a raposa, foi comendo inteirinha, só parou quando não tinha mais nada. O marido, com vergonha, largou dela e casou com outra. O povo encheu a rede da moça com os ossos da raposa, ela não pôde se deitar quando chegou.

A mulher gulosa de outro narrador ajuru provocou mais desastre que a anterior. Muito bonita, mas por mais que o marido louco por ela caçasse, nunca ficava satisfeita. Ele, enjoado de tanto esforço, passou a tirar pedaços da própria carne e levar para a mulher, mentindo que era caça. Seu compadre, *waiküb*, desconfiou e seguiu-o: viu a ferida na perna do caçador, aberta, não mais cicatrizando. O marido da gulosa, mesmo apanhado em flagrante, continuava apaixonado pela mulher. E pediu ao compadre que o matasse com

suas próprias flechas. O compadre não queria, flechava sem força, o marido da gulosa ia fincando as flechas no próprio corpo; mas tanto pediu, que o compadre flechou-o de vez. Foi então olhar com os companheiros, e lá estava o caçador da própria perna, com as flechas cravadas na carne, porém todo iluminado, virara uma luz. Foi para o espaço, e hoje, quando aparece a luz, anuncia morte, guerra ou desgraça. Luz, prenúncio sinistro como no mito suruí...e o sacrifício do caçador.

\*

A esteira de personagens que comem a própria carne é longa. Ao mito anterior, entre muitos exemplos, podemos acrescentar o suruí das primeiras mulheres, que saem pelo mundo em busca de marido, e vão sucessivamente passando por várias figuras que as enganam. O Veado, Itxiab, corta a própria carne para fingir que lhe proporciona fartura de caça. Nos Tupari, há uma variante de auto-devoração, com outro sentido: a mulher que não respeita a Friagem, Sucat, não seguiu os preceitos do pajé de rezar e tomar rapé invocando proteção e pôs-se a comer o próprio corpo. Quando só resta o coração, morre mesmo na derradeira mordida.

\*

Há um desvio importante pela mata, quando seguimos a nossa picada principal. É a da moderação ao caçar, havendo seres que protegem os bandos animais da sanha dos predadores. Assim, os Gavião-Ikolen contam do caçador que ao ver a vara de queixadas, insultava os bichos magros, e pedia ao pajé para lhe proporcionar com magia só os gordos, evitando-lhe os inúteis. Ao falar assim, advertiu o pajé, ele ofendia os seres da caça. E de fato, um porco bem gordo passou debaixo de suas pernas e carregou-o, como um cavaleiro montado de costas, num castigo exemplar. Só depois de muitas peripécias ele conseguiu voltar à aldeia.

\*

Outra vertente, ainda, que exigiria uma caçada só para esse fim, é a do canibalismo – mitos contendo consumo de carne humana, ligados de algum modo à auto-devoração. Uma narrativa curiosa é a de “Djapé, o bico de flecha, o homem que comia as mulheres”, de Awanaru Odete Aruá. Djapé era uma espécie de Barba-Azul, que devorava suas mulheres, sozinho com

elas na mata, ninguém sabia. Casava-se de novo, cada vez com umas duas, e o mesmo acontecia – elas sumiam (na barriga dele). Até que uma mais esperta descobre a ossada das anteriores e se esconde com a companheira. Quando ele chega e não as encontra, transforma-se em bicos de flechas, que matavam a caça com facilidade e abundância. Ensina às esposas como o pai delas deveria caçar, primeiro providenciando muita carne moqueada para os bicos de flecha que eram seu próprio corpo. Ele desceria para comer a carne, e então era só o pai juntar os bicos e juntá-los a qualquer taquara, que teria quanta caça quisesse. O pai das moças fica rico de caça; mas deveria guardar segredo, e um Teimoso, de tanto insistir, acaba lhe arrancando o método da fatura. Vai o Teimoso imitar o sortudo, mas dá muito pouca caça para os Bicos Djapé...e eles vêm furiosos e o matam. Desde então a caça dá trabalho, e é difícil para a humanidade conseguir boas flechas.

Seria esse mito a passagem do canibalismo para a caça aos animais?

Sobre o canibalismo em si, muitas histórias – a começar pela *Moqueca de maridos*, já quase famosa nos livros de culinária.

\*

Voltemos a um mito cinta larga até então inédito, exemplar para o nosso assunto, publicado no congresso tupí de 2005, em duas versões, uma escrita por um professor indígena e outra contada oralmente. Versava sobre relações sexuais interdadas a meninos considerados jovens demais. Um garoto muito assanhado é objeto das zombarias das moças e mulheres adultas, que para lhe dar uma lição fazem-no acariciar o toba (ânus) delas. Inexperiente, ele fica maravilhado – desde então, porém, torna-se panema, e fraco, magrinho, ninguém mais gosta dele, nenhuma mulher. Os pássaros guaxes, compadecidos, resolvem ajudá-lo, com a condição de que ele só se case com uma mulher de flatulências finas. Excessos gasosos são banidos. Passam nele *mbuuraaat*, equivalente à substância da árvore *morad* do mito suruí. Ele volta a caçar com sorte, e se casa com uma mulher com os atributos exigidos, porém manca. Leva-lhe carne de sobra e tem com ela muitos filhos. (Lévi-Strauss, deliciado, provavelmente diria que a perna fina da moça corresponde à extirpada de carne do caçador insuficiente...)

Flatulências grossas proibidas por quê? Pouco provável que seja por razões higiênicas. Barulho? Algo a ver com o resultado da voracidade alimentar? É engraçado o engano a que as mulheres submetem o menino: o traseiro delas é apresentado como não tendo nenhum encanto sexual, puro engodo.

\*

Estamos nos aproximando da maior iguaria da caçada. Ela tem sido uma obsessão dos meus registros de narrativas e de artigos: a cabeça voraz. Pelo menos esse assunto, (apesar da diferença de estatura que nos separa), compartilho com Claude Lévi-Strauss, que fez com que ela voasse pelas Américas em *As origens das maneiras de mesa*, e centrou-se na cabeça que vira bacurau em *A oleira ciumenta*.

Sob o risco de repetir-me e enfadar os ouvintes, sou obrigada a evocar algumas narrativas bastante conhecidas.

\*

Os povos das terras indígenas Guaporé e Rio Branco, em dois de seus livros, contaram cinco versões, com enredos, forma e tamanho distintos, mas com o mesmo núcleo espantoso, da cabeça de mulher que voa à noite e volta ao corpo de madrugada – corta os ares nas línguas Ajuru, Macurap, Tupari, Aruá, Jabuti, como quem semeia dicionários. Algumas vezes ela se transforma no bacurau, quando não consegue colar-se outra vez ao corpo. Numerosos povos do Brasil e das Américas a têm em seu repertório. Entre nós, Macunaíma tornou famosa uma cabeça decepada masculina, dos Kaxinauá – que não voa, porém, rola pelo chão antes de subir por um cipó e virar a lua. Os Sateré-Mawé, Munduruku, Waiampi, Tikuna e muitos outros somam-se às cabeças vivas.

\*

Para os Tupari,

*“uma mulher casada divide-se todas as noites. A cabeça parte em busca de carne e alimentos de outras malocas e aldeias; o corpo mutilado fica na rede, carinhosamente abraçado ao marido. De madrugada, supostamente saciada, a cabeça volta e cola-se ao próprio corpo.*

*O marido nada percebe, mas acorda com o peito ensangüentado, sem saber por quê. A mulher é boa esposa, faz uma chicha saborosa, sopa nutritiva que entre os Tupari é fermentada por um processo de mastigação, pelas mulheres, de um bocado de milho, cará, mandioca ou inhame. O que o marido não sabe*

*é que, em vez de mastigar, ela costuma cortar um dos dedos e pingar sangue na sopa para fermentar.*

*Intrigados com o sangue no peito do rapaz, seus parentes resolvem ficar à espreita. Descubrem o corpo sem cabeça e o jogam numa fogueira. A cabeça, de longe, urra de dor, vem voando para colar-se ao corpo no meio das chamas e a mulher, inteira outra vez, toda queimada, vira bacurau, um engole-vento, e sai voando.*

*Vem nas noites seguintes, lamuriosa, chamar o marido. É agora um espírito malévolo, um Tarupá. Diz que o ama, pede-lhe que a acompanhe. Depois de hesitar, ele a segue, aprendem ambos a voar, vão para o reino do céu agarrando-se a um cipó, atingem as alturas, onde passam a viver com os bacurais. Estes são assustadores, sobrenaturais. O marido, ou a mulher-bacurau, vira uma estrela, perto das que chamamos Três Marias.*

*Os Tupari acreditam que quando o bacurau canta à noite é porque alguém vai morrer. Segundo a tradição, quando alguém é morto, assassinado, o bacurau sente o cheiro de sangue e desce para chupar seu sangue e comer a sua carne. O pássaro mítico, assim, seria carnívoro, ou chuparia sangue, embora os bacurais, da família caprimulgidae, alimentem-se exclusivamente de insetos, e tenham bocas enormes para apreender a comida em vôo, o que certamente é do conhecimento dos índios.*

*A versão da mesma história entre os Macurap, um povo vizinho aos Tupari, dá uma virada intrigante. Num casal muito unido, a cabeça da mulher também sai a passeio todas as noites, ávida por caça, insatisfeita com a que o marido proficiente providencia. Dizem alguns que ela tinha tal quantidade de piolhos, impossíveis de matar, que seriam eles quem queriam carne e separavam sua cabeça do corpo.*

*O marido, desta vez, sabe o segredo – aparentemente aceita sem problemas a proximidade mutilada pela noite adentro, tolerante para com a independência feminina nesta forma tão incompreensível, tão anormal.*

*É a mãe da moça, ao chamar a filha de madrugada ainda em plena escuridão, para ir à roça numa colheita destinada a uma festa, quem descobre o corpo sem cabeça. Horrorizada, acusa o genro de matar a filha; ele nega, pede para esperarem a volta da cabeça aventureira, mas a família não acredita, enterra a*

*moça-sem-cabeça. Quando a cabeça volta, não encontra seu complemento. Desesperada, cola-se ao ombro do marido.*

*Amam-se, mas a cabeça se torna insuportável, putrefata, em decomposição, mal cheirosa. O marido passa a ser um homem com duas cabeças, obedecendo ordens, alimentando a cabeça da esposa com uma quantidade nunca suficiente de carne. Para onde irá o alimento que a boca devora? Esta é a indagação do narrador. E daí é um trabalho para livrar-se dela, do odor asfíxiante. O caçador inventa um stratagema: dispõe, num moquém distante, muita caça para a mulher ir atrás; e enquanto ela se afasta, aliciada, o marido foge.*

*A cabeça, sozinha, fétida, passa a ser um Txopokod, espírito ameaçador que devora os homens como devorava a carne, até que um dia um guerreiro esperto, corajoso e veloz, consegue exterminá-la.” (MINDLIN 1996:271-291)*

Quem se debruça sobre esse mito, em especial quando a cabeça é feminina e viaja pelo espaço, tem as reações mais inesperadas. A cabeça costuma ser a razão, no nosso repertório; nessa história, ao contrário, ela é carnal, sensual, parece querer viver uma aventura dupla, longe do marido amado, mas sem perdê-lo. Come, enquanto imagina outras existências, e vai atrás delas. É uma fantasia da atualidade, a de consumir o impossível, em muitos lugares e companhias ao mesmo tempo, quer se trate de bens materiais quer de vivências, amores, fama, feitos heróicos. A cabeça atinge a liberdade feminina sempre tão ameaçada por regras de casamento e comportamento, ou padrões de mulher ideal a obedecer. O que tanto atrai na narrativa é o rompimento dos limites – embora o final, quando a transgressora é esmagada, traga o seu destino de volta à repressão e ao cotidiano aceito e convencional.

Esta voadora é uma cabeça-sexo, sexo sem moral, peias, regras. Contemporiza com a rotina doméstica durante o dia, na felicidade habitual, à noite é solta. Não pode ser contida.

Se esse sentido lhe é atribuído, ouvir a outra narrativa cinta larga do mesmo narrador, Kutkuru Kakin, é ter a sorte de ganhar turquesas e rubis preciosos. Chama-se “Pandarap, Nossa cabeça, Cabeça de Gente”, a narrativa. Ele aprendeu-a, ainda pequeno, com o avô, e a transmite com imensa graça.

Era uma mulher louca por carne, nunca se saciava, e atormentava o marido, por mais caça que trouxesse. Um dia ele voltou apenas com um passarinho pequeno, e deu para a mulher moquear. Ela serviu o assado, mas

ele comeu tudo sozinho – deixou só um bocadinho, uma asinha de nada. Furiosa, ela pôs-se a gritar sem parar, “quero carne, quero carne!”, histérica, ninguém a segurava. E de repente deu um salto e mordeu as costas do marido. Não desgrudava mais. Veio todo mundo arrancá-la, e por mais que puxassem, ela resistia. Tanto fizeram força que a arrebentaram pelo pescoço – o corpo saiu, mas a cabeça ficou unida à carne do marido. Assim, o corpo da moça apodreceu, e restou só a cabeça. Uma cabeça viva. O pescoço partido transformou-se em sexo – provavelmente com vagina e clitóris, saberemos se pedirmos esclarecimentos aos que contam. Dizem, de todo modo, que ela, a cabeça, se soltava quando queria copular com o esposo. Fora isso, não descia nunca, ele tinha que comer, banhar-se, caminhar, lutar com a dentada amorosa eterna abocanhando seu torso. Era insuportável. Teve uma idéia: ir caçar queixadas, lembrando quanto ela cobiçava a carne. Acertou: dessa vez ela foi tentada, e fincou os maxilares nas costas de um porcão. O marido escapuliu, e o animal, disparando, teve que carregá-la; só depois de muito tempo, ao passarem por um matagal, ela ficou presa nos galhos emaranhados, e o porcão disparou adiante, livre. Desde então, ela só desce da serra e da selva onde vive para tomar água no córrego, e de longe ouve-se o seu rugido assustador. Ninguém chega perto. E é por isso que os homens Kakin temem não alimentar a mulher o suficiente, nunca pode faltar-lhe carne... ou ela vai em busca de um marido melhor.

\*

A lição a extrair seria então que um marido deve ficar atento aos desejos e voracidade da mulher, e sempre satisfazê-la? Desculpando e se acomodando aos excessos?

\*

Resumir ou recontar mitos é sempre um atentado ao seu encanto e conteúdo, mas tem pelo menos a virtude de chamar atenção para sua originalidade.

As brincadeiras com interpretações têm o mesmo intuito. É bem difícil desvendar o que os mitos significam para cada povo. Normas e regras, proibições de comportamento, castigo e repressão, mitos indicando como obedecer, mais óbvios, são apenas um aspecto. Inventar e viajar no que é proibido, não existe, ou poderia ser, é um outro lado. Cada ouvinte e leitor

externo ao povo há de evocar de certo modo sentimentos e emoções que a arte das imagens míticas provoca. Imaginemos o que seria a livre recriação de mitos como os descritos acima, pelos índios ou bons escritores, e quantos romances ou novelas poderiam nascer!

\*

Ted Hughes e Ovídio: Um exemplo estrangeiro e antigo da literatura bebendo em tema mítico semelhante ao da voracidade por carne está em *Metamorfoses*, de Ovídio, em um texto recriado pelo poeta inglês Ted Hughes (HUGHES 1997:85-94). O longo poema tem como protagonista Erisychton, que zombou dos deuses, ao cortar todas as árvores que encontrava, inclusive o carvalho sagrado de Ceres, de imenso tronco, onde eram feitas preces e votos dos adoradores. Ora, uma ninfa amada pela deusa Ceres morava no carvalho. Como castigo, Ceres o condena a uma fome insaciável. Foi ela que mandou a divindade Fome apoderar-se do estômago de Erisychton. Ele vai perdendo todas as suas posses, para comprar alimentos que nunca lhe bastam. Resta-lhe apenas uma filha, que tem o dom de transformar-se no que quiser, ou desaparecer. O pai vende-a infinitas vezes, pois na hora de ser levada pelo comprador ela assume cada vez outra forma, como Proteus. Mas nada o satisfazia. E vem o inevitável – ele acaba por atacar os próprios membros, e devora a si mesmo.

Um mito do mundo moderno? Ambientalista, devorador, consumista? Raízes antigas que reconhecemos nos índios – ou talvez as deles sejam anteriores.

\*

### Um parceiro para temas míticos: Blixen

O estudioso uruguaio Olaf Blixen, parente da escritora Karen Blixen, escreveu numerosos ensaios, com amplo e erudito repertório, sobre temas míticos indígenas, entre os quais o da cabeça voadora e o da perna afiada, que tem muito a ver com mitos de comer a própria carne e também com o da perna queimada. Vale a pena lembrar a sua obra, que tem uma aproximação especial aos mitos, diferente da de Lévi-Strauss, e igualmente informada.

### Dificuldades sociais

Os mitos aqui mencionados são quase todos registrados por mim, escritos, traduzidos e publicados em colaboração com narradores e tradutores indígenas. A única exceção é o magnífico trabalho de Ana Vilacy Galucio com os Sakurabiat. Eles eram em 1984 e 1986 um povo estraçalhado por madeireiros e seringalistas – assim os encontrou então a equipe chefiada por Mauro Leonel, da qual fiz parte, e que fez sua defesa e estudos para demarcação da terra indígena<sup>1</sup>. Parecia que não se reergueriam. Embora sua condição atual seja desordenada, dá grande esperança a força das narrativas que Ana Vilacy logrou documentar e escrever em português e na língua indígena.

As dificuldades sociais não são exclusivas dos Sakurabiat. A riqueza imaginária que se entrevê nos poucos mitos trazidos à tona sofre as ameaças da destruição ambiental e de programas econômicos concentradores de renda e que não levam em conta patrimônios do pensamento humano. Os Cinta Larga, por exemplo, poderiam transmitir em suas escolas, por escrito ou pela fala, uma tradição que é das mais ricas do país.

Oito povos tupí – Ajuru, Aruá, Cinta-Larga, Gavião-Ikolen, Macurap, Sakurabiat, Suruí-Paiter, Tupari - são sítios do nosso passeio caçador. Poderíamos ter passado por outros, Arara-Karo, Karipuna, Karitiana, Urueuauau e Zoró, que pertencem ao mesmo acervo de pesquisa. Curioso que Gavião, Suruí, Zoró, ao que se sabe, não tenham cabeças voadoras, enquanto elas existem em dois outros conjuntos falantes de língua tupí-mondé, Aruá e Cinta-Larga.

### Fontes: Os mitos mencionados são os seguintes

Ajuru, “A mulher comilona” e “A mulher gulosa”, “A cabeça voadora, Nangüeretá”: 159-161 in Moqueca de maridos:155-156 e 162-164

Aruá, “Djapé, o bico de flecha, o homem que comia as mulheres”, in Moqueca de maridos: 237-240

Cinta-Larga, “Uujiat Purat Majãe – Moleque enfeitado” e “A mulher do Paion Fino”. In Línguas e culturas Tupí: 144-148 e “Pandarap, Nossa cabeça”, inédito, narração oral no Projeto Açai, Rondônia, 2003.

<sup>1</sup> Estes estudos constam de cinco relatórios da FIPE/USP, de 1984 e 1985, veja-se na bibliografia.

Gavião Ikolen, “O caçador de queixada”, in Couro dos espíritos:168-169 e in Mitos indígenas:67-69

Jabuti, “Djikontxerô, a cabeça voadora”, in Moqueca de maridos, 180-184

Macurap, “A cabeça voadora, Akarandek, a esposa voraz”, in Moqueca de maridos: 63-65

Sakurabiat, “Saisi Sopeko, a mulher que comeu carne da coxa do marido” e Aramira perep yõa tebõ, in Narrativas tradicionais Sakurabiat: 157-166 e 167-175,

Suruí, “As primeiras mulheres”, in Vozes da origem:114-120;

Tupari, “Friagem, Sucat”, in Terra Grávida:176-177; “A cabeça gulosa, Panhaom”, in Tuparis e Tarupás: 106-107

### Referências

Blixen, Olaf. 1990. El Homicida de la Pierna Punzante. Comunicaciones Antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo II (15).

Blixen, Olaf. 1995. La Cabeza Persecutoria en Sud América, Moana, Estudios de Antropología. V (1).

Cabral, Ana Suelly A. C., e Aryon Dall Igna Rodrigues (orgs). 2007. Línguas e Culturas Tupí. Brasília: LALI/UNB.

Galucio, Ana V. 2006. Narrativas Tradicionais Sakurabiat. Mayãp Ebõ. Belém: Museu Emilio Goeldi.

Hughes, Ted. 1997. Tales from Ovid. Londres: Faber & Faber.

Lévi-Strauss, Claude. 1968. L'Origine des Manieres de Table. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 2006. A Origem dos Modos à Mesa. Mitológicas 3. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify.

Lévi-Strauss, Claude. 1986. A Oleira Ciumenta. São Paulo: Brasiliense.

Mindlin, Betty. 1996. Tuparis e Tarupás: Narrativas dos Índios Tuparis de Rondônia. São Paulo: Edusp/Iamá/Brasiliense,

Mindlin, Betty. 1993. A Cabeça Voraz. Estudos Avançados vol.10 no.27, mai/ago.

Mindlin, Betty, e Narradores Indígenas. 1997. Moqueca de Maridos. Rio de Janeiro: Record.

- Mindlin, Betty. 1998. Uma Bruxa Nordestina: um Tesouro Tremembé. Itinerários 13: 35-49.
- Mindlin, Betty, e Narradores Indígenas. 1999. Terra Grávida, Rio de Janeiro: Record.
- Mindlin, Betty et al.. 2001. Couro dos Espíritos, Namoro, Pajés e Cura entre os Índios Gavião-Ikolen de Rondônia. São Paulo: Senac/Terceiro Nome.
- Mindlin, Betty. 2004. A Fidelidade e a Cabeça Voadora do Poeta Inglês. DO Leitura, São Paulo, p.27-32.
- Mindlin, Betty, e Narradores Indígenas. 2006. Mitos Indígenas. São Paulo: Ática.
- Mindlin, Betty, e Narradores Suruí Paiter. 2007. Vozes da Origem. Reedição. Rio de Janeiro: Record.

### Relatórios inéditos

- Leonel Jr, Mauro de M. Relatório de avaliação da área indígena do Rio Mequéns (Sakirap e Macurap) – Polonoeste, mimeo, São Paulo, FIPE – Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas - USP, agosto de 1984.
- [ATENÇÃO! O autor deste relatório é o mesmo da entrada anterior? No original da autora, isto não está claro. Se sim, substituir todo este aviso aqui por um traço IGUAL ao da próxima entrada, abaixo.] Segundo Relatório de Avaliação - A.I. Rio Mequens - Levantamento dos Desmatamentos e da Atuação de Madeiras na Área Indígena do Rio Mequens - (Sakirabiar e Macurap), São Paulo, FIPE – Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas - USP, agosto de 1985.
- \_\_\_\_\_. Terceiro Relatório de Avaliação da A.I. Rio Mequéns. Levantamento fundiário da presença de não-índios na Á. I. rio Mequéns, São Paulo, FIPE – Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas – USP, agosto de 1985.
- \_\_\_\_\_. Quarto relatório antropológico e etnohistórico sobre a ocupação atual e imemorial do território dos índios Sakurabiar e Macurap, A. I. do rio Mequéns, São Paulo, FIPE – Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas – USP, out 1985.
- Moreira Neto, Carlos A. Algumas notas etnográficas sobre os índios Mequéns, São Paulo, FIPE – Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas – USP, out 1985.

## O tupí vivo: a língua e o povo Zo'é como tupí presente e ativo no Brasil atual

Rosa Cartagenes  
AMAZOE

Ainda no século do Séc. XVI (1595), a “Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil” de Anchieta, demarcava a importância notória do que atualmente chamamos “Tupí Antigo”, a língua falada por populosas comunidades ditas Tupínambá, povos de então na faixa costeira da terra imensa e desconhecida aos olhos e compreensão europeus. O “abanheém” (ainda hoje chamado “avañe’en” pelos Guaraní do Oeste e Sul do Brasil) amplamente disseminado por todo o litoral, tornar-se-ia, com as variações e adaptações inerentes aos processos de uma língua que se necessitava franca, a língua pátria de todas as gerações primevas da terra nascente. Uma terra a ser dominada e domada, na perspectiva do colonizador, mas que não podia prescindir do homem nativo, da língua nativa e, sobretudo, da matriz feminina e reprodutora: a mulher indígena, único repositório que possibilitava a continuidade, por apaziguamento ou pela força bruta, do projeto colonial de ocupação e sujeição das terras recém-descobertas. A ampla superioridade numérica dos nativos impôs o aprendizado da língua local “majoritária” ao colonizador que aportava, tornando-se língua materna que se perpetuaria através de gerações de mestiços, prole de colonizadores, aventureiros, escravos e mães indígenas, e se disseminaria como a língua viável à inteligibilidade entre todas as raças e origens que nos primeiros séculos de colonização europeia viriam compor o caudal de elementos da Terra Brasilis.

Além da temporalidade e das influências regionais e circunstanciais, este processo receberia sistematicamente o registro no modelo latino de descrição fonológica e de estrutura gramatical desenvolvido durante os séculos XVI e XVII pelos religiosos da Companhia de Jesus, permitindo-lhe uma difusão pedagógica nos moldes necessários ao ensino catequético e à dominação

política e econômica. A língua, chamada “Brasílica” nos primeiros tempos, logo se transformaria em “Língua Geral” (séc. XVII), cumprindo um papel extraordinário de comunicação social e integração política, como facilitadora e definidora de processos e conexões internas do sistema colonial brasileiro.

### “Minha Pátria é Minha Língua”;

“Foi a língua, essa que se formou da colaboração do culumim [criança índia] com o padre, das primeiras relações sociais e de comércio entre as duas raças, podendo-se afirmar do povo invasor que adotou para o gasto ou uso corrente a fala do povo conquistado, reservando a sua para uso restrito e oficial. Quando mais tarde o idioma português - sempre o oficial - predominou sobre o tupí, tornando-se, ao lado deste, língua popular, já o colonizador estava impregnado de agreste influência indígena; já o seu português perdera o ranço ou a dureza do reinol; amolecera-se num português sem rr nem ss; infantilizara-se quase, em fala de menino, sob a influência do ensino jesuítico de colaboração com os culumins.” (Freyre, 1995, p. 149)”.

Esta língua, Tupí por definição e origem, alcançaria tal disseminação como expressão cotidiana da oralidade popular ao ponto de provocar escândalo e fúria na metrópole. Até o início do século XVIII, é patente seu uso como língua popular dominante, ao lado da “Língua Geral Paulista”, igualmente Tupí. São inúmeros os documentos históricos onde transparece a irritação da aristocracia portuguesa ao ter de lidar com súditos de ultramar os quais, a despeito de prestarem os mais nobres serviços à referida Coroa (particularmente no caso dos bandeirantes e demais executores e representantes locais do poder monárquico), não eram capazes de comunicação corrente em língua lusa, dificultando desta feita contatos e negociações diretos, tão necessários à coesão política e administrativa. Colocava em risco essencialmente a autoridade centralizadora da Coroa Portuguesa, que, com razão, percebia nesse cerne cultural nativo uma excessiva autonomia e liberdade de expressão popular, além de reforçar a reconhecida e ampla influência eclesial, particularmente jesuítica. Parodiando o poeta, “minha pátria é minha língua”, e o tal populacho do Brasil revelava-se perigosamente distanciado de uma identidade européia, colonial e lusitana, a despeito de catequeses, imposições e um esforço denodado, inclusive por parte dos próprios eclesiásticos, em

transmutá-la em língua cristã e lusófona, o que confirmaria a “*conversão dos gentios da terra*”.

O rude golpe à difusão e demanda espontânea daquela língua dinâmica e fluida, que se tornava já idioma autêntico e nacional, viria com a proibição em 1758, a mando de D. José I e imposta pelo reformista Marquês de Pombal, do uso e ensino da Língua Brasílica, no pacote de restrições políticas que detratava a influência da poderosa Companhia de Jesus, expulsa das colônias e territórios lusitanos por constituírem-se uma ameaça aos moldes absolutistas de “*despotismo esclarecido*” de então da Coroa Portuguesa. Esta proibição é tida por muitos estudiosos como a “*causa mortis*” do Tupí no Brasil, e a exclusão da possibilidade nacional de sermos uma pátria bilíngüe.

A despeito da historiografia, de sociologias póstumas e mesmo de meritórios empenhos na pesquisa e arqueologia deste(s) Tupí(s) de outrora, é espantoso que diante da presença real e atual de dezenas de povos indígenas em território nacional, falantes ativos de línguas Tupí vivas e atuantes (isto sem contabilizar os milhões em outras nações amazônicas e do Cone Sul falantes do Guaraní, língua nacional no Paraguai e declarado como língua oficial do MERCOSUL em janeiro de 2007), o Tupí continue a ser retratado e tratado como mero elemento arqueológico, como referência extinta de uma expressão perdida da originalidade e autenticidade de uma língua brasileira que não conseguiu sê-lo. Ora, se é certo que o Tupí antigo, naquela forma remotamente falada por povos que há muito submergiram como culturas autônomas (como os Tupínambá históricos), por que a sociedade brasileira e o próprio Estado, enquanto definidor de políticas sociais e educacionais, insistem em ignorar a presença efetiva das línguas indígenas como parte integrante e presente no cotidiano da expressão cultural da nação brasileira?

### Presença Perene da Boa Fala Brasileira:

“A essa língua popular, geral a índios missionados e aculturados e a não-índios, é que foi sistematicamente aplicado o nome de Língua Geral. O uso desse nome começa já na segunda metade do século XVII, embora às vezes com sentido diverso, como acontece com o Padre Vieira, para o qual “Língua Geral” significa, por vezes, o mesmo que para nós é “língua da família Tupí-Guaraní”, isto é, qualquer língua reconhecidamente afim do Tupínambá, mas não idêntica a ele (como, por exemplo, o Guajajara do Maranhão). (Rodrigues, 1994, p.101).

Neste sentido, o Tupí, considerando-se “o Tupí” como a referência das línguas nativas de uma mesma proto-origem e que se desenvolveram em direções diversas ao longo do tempo histórico e sob inúmeros fatores e circunstâncias sociais, ocupa um lugar explícito quanto à sua presença na expressão e oralidade cotidiana do povo brasileiro. Como se não bastassem os incontáveis topônimos, os inumeráveis itens de onomástica que referendam Iaras, Juremas, Amauris e Ubiratãs e a profusão de designações exclusivamente tupí para um percentual majoritário de elementos naturais, flora e fauna nativos do Brasil, o Tupí continua vivo, do “nhenhém” presidencial no Palácio do Planalto ao “quarar” das roupas das lavadeiras nas veredas das Gerais. Quando a mãe urbana se coloca a fazer mingau ou pipoca está praticando Tupí. Quando o descendente de imigrantes germânicos no sul do país refere-se aos seus filhos como “meus piás” está falando Tupí. A mesma influência inegável expressa o caipira interiorano do Sudeste e Centro-Oeste (com forte influência remanescente do Tupí Paulista do Séc.XVII) ao suprimir o “r” no final dos verbos, bem como ao transformar as consoantes dobradas em vogais duplas (para “cantá”, “falá” ou “trabaiá” e “debuíá”...) e transformar o “l” em “r” (“marvada”), embora alguns atribuam o fenômeno ao africanismo. O falar nordestino transforma a consoante dobrada de “flor” no vocalizado “fulô”. A língua do amazônida, ainda mais carregada de substantivos, expressões idiomáticas e mesmo expressões fonéticas puramente tupí, até em suas interpretações espontâneas da Língua Portuguesa formal revela a matriz renegada e permanente, quando no registro escrito freqüentemente adiciona um r aspirado em situações onde o português formal indica um acento tônico (registrando “Joser” e “ater” no lugar de José e até, por exemplo), pois entende que o “r” final escrito nas formas verbais e suprimido na linguagem oral equivale a uma marcação tônica. Quem já ouviu o falar do caboclo ribeirinho prenhe de nasalizações e vocalizações quase incompreensíveis ao ouvinte não-nativo percebe claramente a fala indígena em sua fonte presente. Ocorre então que inúmeras situações lingüísticas e gramaticais rejeitadas pelos estatutos formais da Língua Portuguesa são na verdade expressões legítimas de nossa oralidade essencial e original, presente e inextinguível. Somos um povo tupinizado, e nossa expressão melhor não é o Português formal, e sim uma renegada língua brasileira.

Politicamente, a língua foi tratada como questão de Estado desde a história remota da *Terra Brasilis*. Assim como a perspectiva inaciana foi formatar a língua nativa para envidar a pedagogia necessária à conversão e dominação do indígena, a intervenção pombalina ao proibir o Tupí (restringindo igualmente o ensino do Latim) pretendia sustar o extenso

poderio político e social construído pela pedagogia jesuítica, bem como a rebeldia nativa que usufruía de ampla comunicação naquela língua que já se tornava código pleno, alcançando inclusive áreas geográficas dos sertões onde a etno-história jamais registrou a presença efetiva de povos Tupí.

A repressão do Estado à manifestação cultural lingüística de origem nativa se perpetua em formas diversas até os dias de hoje. Em junho de 2003, a Anatel (Agência Nacional de Telecomunicações) abriu um processo interno em virtude de uma comunicação recebida em 2002 de seu escritório em Campo Grande (MS), questionando um programa da FM Educativa local que vai ao ar três vezes por semana. O programa, em *Nheengatú*, dirigido à população indígena e campesina, atende a cerca de 400 mil falantes da língua nesta região fronteiriça. Uma lei de 1963 proíbe a transmissão em frequências médias (FM) de programações em “língua estrangeira”, e prevê que apenas emissoras de ondas curtas (OC) podem operar em outros idiomas, devidamente autorizadas pelo Ministério das Comunicações. Língua nativa e língua de resistência, a avaliação do Ministério colocou o *Nheengatú* sob o prisma da subversão, tratando como virtual estrangeirismo aquilo que é legitimamente nacional.

O Estado brasileiro, hoje, ao ignorar a presença atual e real das línguas indígenas em geral, e das línguas Tupí em particular, reafirma a política de negação das nossas raízes autônomas, de nossa originalidade cultural e de nossa matriz social profundamente nativa.

### **Povo Zo'é e Língua Zo'é: Exemplificando o Tupí Vivo;**

Como exemplo específico, gostaria de observar, empiricamente, alguns fenômenos culturais a partir do povo Zo'é. Como povo indígena de contato relativamente recente (década de 80), a despeito de influências e referências anteriores de contatos cujas possibilidades de levantamento etno-histórico são imprecisas, os Zo'é têm mantido integralmente sua cultura e sua língua (classificada como Tupí-Guaraní do sub-ramo VIII, *Cabral & Rodrigues, 2002*), fato para o qual contribui fortemente uma atuação indigenista diferenciada por parte da Frente Cuminapanema /Coordenação Geral de Índios Isolados/FUNAI. Esta ação indigenista tem se pautado pela reafirmação e valorização dos padrões culturais intrínsecos ao povo Zo'é; no aspecto lingüístico destaca-se o esforço contínuo da equipe de trabalho local no aprendizado da língua Zo'é, mesmo diante de imensas dificuldades e restrições pessoais no árduo processo de aprender uma língua alheia. Os

Zo'é são monolíngües, contando atualmente com uma população de 241 indivíduos (set/2007).

Mesmo com contatos esporádicos e descontínuos com segmentos da sociedade nacional, quer através de visitas de equipes autorizadas pelo órgão indigenista oficial (equipes de Saúde, Documentação, Imprensa e outros) quer através de contatos furtivos, fortuitos ou não-autorizados, nos limites do território indígena (exploradores e extrativistas invasores, missionários evangélicos e indígenas da etnia Way-Way, cristianizados), os Zo'é têm acesso, irregular, à língua portuguesa, a qual particularmente os indivíduos jovens do sexo masculino revelam ansiedade especial em apreender. Este processo, totalmente previsível e compreensível numa avaliação sociológica das relações internas de poder, inevitavelmente impactadas com o contato crescente com a sociedade “envolvente” e com as transformações sociais advindas deste(s) contato(s), não tem ainda impacto na estrutura e uso corrente de sua língua, mas é visível a disposição de determinados indivíduos em se fazerem entender por nós. É um estímulo a partir do qual são capazes de utilizar para estabelecerem diálogo conosco, às vezes preferencialmente, formas simplificadas e reducionistas de sua língua, na expectativa de serem corretamente compreendidos. Numa inversão *sui generis* da história dos “contatos”, nesse caso somos nós, agentes deste processo de transformações, ouvintes inábeis de uma língua original, densa, viva e complexa, que nos reconhecemos como os elementos carentes de conhecimentos básicos do diálogo, reduzidos à condição oral de dependência de rudimentos de uma língua que nos é estranha. Isso remonta a uma primeira e essencial reflexão autocrítica: mais do que aprendermos a falar uma língua indígena, precisamos aprender a ouvi-la. Convívio intercultural que exige uma humildade atenta, cordata e permanentemente aberta e disposta ao aprendizado.

Ainda assim, e mesmo enquanto leigos em Linguística, é fascinante, comovente até, ouvirmos a todo o momento na língua Zo'é os elementos lexicais de tantas palavras que nos são familiares pela nossa própria condição de falantes de um português tupinizado: brasileiros, portanto. Como se não bastasse a similitude em quase tudo o que conhecemos de amazônico no reino animal – em Zo'é o tatu é “*tatú*”, o jacaré é “*yacaré*”, a paca é “*pák*” e assim por diante, uma multiplicidade de elementos constitutivos da “língua brasileira” são encontráveis em estado original, permitindo processos de decodificação e compreensão plena ou precisa de uma série de informações significantes até então difusas, diluídas em nossa língua que falamos, mas desconhecemos. Alguns exemplos simples:

Em Zo'é:

“*paká'ran*” = “*paká*” = banana+ “*ran*” = semelhante-desigual (aquilo que parece mas não é)

= “falsa-bananeira”

- Trata-se da “árvore-dos-viajantes”-*Ravenala madagascarienses*, árvore semelhante à bananeira (também da família das Musáceas), mas que não produz bananas (os botânicos atribuem sua origem a Madagascar, embora seja abundante em algumas áreas do território amazônico; seu nome popular deve-se ao fato de armazenar água na parte interna da bainha das folhas, servindo desta forma aos passantes).

“*Kiarpe'ran*” = nome próprio de uma criança, em contraposição ao “verdadeiro” *Kiarpe*: este, um homem adulto (com quem esta criança se parece).

Em “tupí popular”:

“*canarana*” = semelhante à cana

- “*canarana*” é designação popular de gramíneas do gênero *Paspalum* e *Paniculum*, cuja aparência remonta à cana.

“*brancarana*” = mulata de cor clara, mestiça de pele morena mais clara do que escura (e que, portanto, parece “branca”, mas não é). Verbete regional (particularmente no PA e MA).

“*cajarana*” = “cajá-manga”, em contraposição ao cajá verdadeiro (o taperebá, na Amazônia; em Zo'é “*taperê*”)

- cajarana, ou cajá-manga, é uma anacardiácea (*Spondias dulcis*) de grandes drupas amarelas, suculentas e saborosas, cujo caroço apresenta numerosas pontas duras e espinhosas, também chamado *taperebá-do-sertão*. O taperebá “verdadeiro” (*Spondias lutea* L.) é bem menor, muito mais ácido e possui caroços lisos.

Semelhantemente, muitas partículas que poderíamos entender como “sufixos e prefixos” em língua Zo'é dispõem de significação esclarecedora de nossas próprias e brasileiras palavras, particularmente na oralidade popular, que não suprime as atribuições semânticas oriundas do Tupí. O registro amplo e identificação destes elementos é tarefa ainda por fazer, não só na língua Zo'é como em muitas outras línguas indígenas ainda precariamente estudadas.

**Neologismos:**

Apenas línguas vivas são capazes de produzir e criar novos significados e atribuições semânticas às palavras. Torna-se manifesta a força presencial e a vitalidade de determinadas línguas indígenas quando, ao invés de simplesmente assimilar a língua do “colonizador” para designar os objetos dantes desconhecidos de sua cultura – particularmente os objetos materiais e tecnologias exógenas -- decide nomear, com verbetes próprios, os elementos novos que se apresentam ao conhecimento coletivo. É desta forma que tem ocorrido, num esforço político de afirmação étnica, a relação dos Guaraní, tanto no sul (PR) quanto no Sudeste (Angra dos Reis -RJ), que se dispuseram a renomear em sua própria língua os elementos de informática adquiridos através de programas de inclusão digital. Enquanto nós, digitalizados, não conseguimos nos desvencilhar dos anglicismos exacerbados, repetindo *PC'S*, “*Windows*”, “*mouses*”, “*sites*” e até “criando” verbos esdrúxulos como “*atachar*” – quando o *anexar* derivado do latim é tão mais razoável, os Mbyá interpretam o equipamento “computador” como o “recipiente que guarda a memória” – “*ayuryru*”. Da mesma forma, por tradução ou interpretação de funções, nomearam o teclado, o “rato” e o programa de “janelas” da *Microsoft*.

Entre os Zo'é, são pouquíssimos os itens de tecnologia externa que não receberam denominação específica em sua língua; talvez apenas aqueles de presença mais remota (num tempo onde não havia ainda uma proposta de estímulo à conservação da língua), como “rádio” (na pronúncia Zo'é, “*ha'djú*”) e “motor” (“*motô*”). Praticamente todos os demais itens externos são denominados na língua Zo'é, com detalhes diferenciadores que permitem entender, por exemplo, tamanhos ou formatos diversos dos instrumentos metálicos adquiridos e a função ou capacidade final de determinado objeto. A atribuição de verbetes parte de princípios bastante lógicos e funcionais, em muito lembrando a praticidade e materialidade das línguas anglo-saxônicas, o que me parece ser uma característica das línguas Tupí. Por outro lado, mesmo esta “materialidade” do Tupí por vezes promove sintagmas de pura poesia, como certa vez ouvi, há muitos anos atrás, os índios Cinta-Larga (na época, ainda de “contato recente”) denominarem as pilhas de lanterna por uma palavra equivalente à expressão “sementes da luz”.

Voltando aos Zo'é, alguns “neologismos” designativos de novos itens materiais/tecnológicos:

*Kurahikuháhat* =sol+saber/conhecer+ rapidamente = “sabedor” rápido da posição solar = relógio

*Ke'ε bodá há* =folha+ enviar+ ação verbal ir, deslocar = “enviador” de folha = aparelho fax-símile

*narã'sak'iê* ou *tehá'sák'iê* = rosto+ ver+ação permitida ou, meus olhos+ ver + ação permitida = “vedor”(aquilo que me possibilita ver) o rosto ou meus olhos = espelho

Outro processo pode ser inferido quando, por analogia funcional ou técnica, faz-se a derivação de uma palavra que se refere a um objeto já existente em sua cultura material, acrescentando-lhes características que o determinam enquanto um novo/outro objeto:

“*Tori'sing*” = “luz” + “branco” (*cor*) = nome da resina natural combustível, de cor clara, que os Zo'é utilizam milenarmente para manter uma pequena chama acesa (“Breu-branco”, *Protium pallidum*).

“*Tori'remiñõ*” = “luz” + *partícula de ligação*+ “comida” = “alimento da luz” = pilha de lanterna

“*Tori'hiãm*” = “luz” + “corda” = “corda-da-luz” = fiação elétrica

“*Tori're'hé*” = “luz” + *partícula de ligação*+ “olho” = “olho-da-luz” = lâmpada (“foquito”) de lanterna

Utilizando-se destes e de outros processos de formação de palavras, os Zo'é vão nomeando quase tudo o que passaram a conhecer ou acessar através do “contato”: instrumentos metálicos, ferramentas agrícolas, equipamentos clínicos, itens de telecomunicações, num exercício permanente de criatividade lógica inesgotável.

**O Tupí como Resistência: falas brasileiras**

“A Pátria não é a raça, não é o meio,  
não é o conjunto dos aparelhos econômicos e políticos:  
é o idioma criado ou herdado pelo povo.”

*Olavo Bilac* (1865-1918)

Em São Gabriel da Cachoeira, município brasileiro com o maior percentual de população indígena (95%), falantes de 23 línguas de 05 diferentes troncos lingüísticos, o governo municipal regulamentou a Lei

145/2002, tornando co-oficiais as línguas Nheengatú, Tukano e Baniwa (ao lado do Português), e desde outubro de 2006 o atendimento oficial ao público deve ser feito também nas três línguas co-oficiais, inclusive a educação formal. Muitos questionam o que será feito das demais 19 línguas indígenas, algumas das quais ameaçadas, como o Tariano, cujas gerações mais jovens foram progressivamente “tucanizadas”, sobretudo pela complexa rede de casamentos exogâmicos. A despeito do Nheengatú ter sido implantado há séculos na região e particularmente reforçado pelo domínio pedagógico e secular das missões católicas (principalmente os Salesianos), após ter sido a língua de comunicação supra-étnica em situações de engajamento popular (como parece ter sido durante a revolta da Cabanagem-1835-1840). Em momentos históricos mais recentes, tem-se tornado item de auto-afirmação étnica e cultural de povos indígenas sobre os quais se abateram as mais terríveis cargas de opressão e desestruturação sócio-cultural, a ponto de terem perdido um de seus conteúdos mais preciosos: sua língua. Enquanto os teóricos discutem a legalidade ou a propriedade deste reconhecimento formal do Nheengatú, lembrando ser contextualmente língua franca, mas não vernácula, surgem diferentes processos de reafirmação étnica através da reintrodução ou tentativa de aquisição lingüística de idiomas nativos como busca de conteúdos culturais compatíveis com uma identidade indígena, como ocorre entre os Potiguar (PB) e os Pataxó (BA). São fenômenos recentes, complexos, e que sem dúvida merecem a atenção e reflexão de lingüistas, antropólogos, indigenistas e de todos os agentes e envolvidos com as questões de identidade cultural brasileira. Tempo de pensarmos a respeito de formas práticas e enfáticas necessárias para protegermos e promovermos a riqueza cultural, material e imaterial que representam as línguas indígenas no Brasil, cerne de tantos povos e âmago da diversidade de nossa própria identidade multifacetada.

Assim como em educação formal estudamos exaustivamente os prefixos e sufixos gregos e latinos, porque não deveríamos estar estudando formalmente, em todas as escolas do país, os proto-fonemas, prefixos, sufixos, desinências e todos os elementos Tupí tão presentes e igualmente constitutivos de nossa língua, tão brasileira quanto nós o somos? Por que reduzir o Tupí aos especialistas, aos exóticos e aos puristas, não a reconhecendo como nossa matriz indelével, nossa face nativa coibida pelo tempo?

## Referências

- Anchieta, J.. 1990. Arte da Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil, edição fac-símile do original de 1595 e versão em Português atual, Ed. Loyola, São Paulo.
- Barreto, R. 2001. Associação recém-criada quer preservar a língua nheengatú, Instituto Socioambiental, ISA, São Paulo.
- Cabral, A.S.A.C. & Rodrigues, Aryon Dall'igna (org.). 2002. Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho Sobre Línguas Indígenas da ANPOLL., Tomo I, Editora Universitária – UFPA, Belém,
- Davis, M. A. e Scaramussa, Z. B. F. 2002. Imaginário Colonial : Jesuítas e Inquisições na América Portuguesa. - arquivo WEB, Dissertação de Mestrado- UFES, Vitória,
- FREYRE, G. 1995. Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Ed.Record, Rio de Janeiro.
- Holanda, S. B. 1985, Visão do Paraíso. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- Leite, Y.. 2002. A Gramática de Anchieta: 500 anos de língua Tupí. Arquivo WEB de Ciência Hoje, São Paulo.
- Mattos, L.. Governo discute se programa para índios é ilegal, in <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1806200311.htm>
- Rodrigues, Aryon Dall'igna. 1990. Línguas Brasileiras. para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Editora Loyola.

# Algumas questões relativas aos estudos de povos Tupí na Antropologia Social<sup>1</sup>

Stephen G. Baines

**A** pesar de não haver realizado pesquisas de campo com sociedades indígenas de línguas Tupí, tive o prazer de orientar a tese de doutorado em Antropologia do Professor Cristhian Teófilo da Silva sobre os Avá-Canoeiros, intitulada: “Cativando Maira: A sobrevivência Avá-Canoeiro no alto rio Tocantins”, que antes havia realizado pesquisa para a graduação e o mestrado junto aos Tapuios de Goiás. Orientei também a dissertação de graduação em Antropologia de Sílvia Ferreira Guimarães com o título ““OGUATA PORÃ’. Experiências de um grupo Guaraní-Mbyá no mundo”, sobre os Guaraní em Santa Cruz, no estado de Espírito Santo. E participei da banca de mestrado na UFG do André Raimundo Ramos, cuja dissertação em História intitula-se “Entre a Cruz e a Riscadeira: Catequese e Empresa Extrativista entre os Munduruku (Pará 1910-1957)”. Este trabalho baseia-se numa longa experiência de convivência com os Munduruku e foi orientada pelo antropólogo e historiador Prof. Leandro Mendes Rocha.

Neste trabalho vou apresentar uma breve reflexão sobre algumas questões relativas aos estudos de povos do tronco lingüístico Tupí na Antropologia Social. Os povos indígenas de línguas Tupí foram tema de interesse da Antropologia Social desde cedo na sua consolidação como disciplina no Brasil. Os trabalhos de Florestan Fernandes, baseados nos cronistas dos séculos XVI e XVII, escritos e publicados entre 1946 e 1952, sobre *A Organização Social dos Tupinambá* (1989) e *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (1970) foram marcados por uma influência da abordagem funcionalista (Melatti, 1984:13). Neste breve trabalho, não pretendo realizar uma avaliação dos muitos e variados trabalhos publicados sobre sociedades Tupí na Antropologia, tarefa já realizada em levantamentos da etnologia indígena, e da etnologia Tupí, no Brasil, feitos

---

<sup>1</sup> Professor Associado do DAN, UnB, pesquisador 1B do CNPq. Agradeço à Professora Ana Suelly Arruda Câmara Cabral e ao Professor Aryon Dall’Igna Rodrigues do LALI/UnB pelo convite para coordenar e apresentar este trabalho na Mesa Redonda: “Um olhar antropológico sobre os Tupí”, no II Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas dos Povos Tupí, 1 a 3 de outubro de 2007.

por Laraia (1986, 1990, 2007), Melatti (1982, 1984, 2007a), Viveiros de Castro (1986, 1999), entre outros autores, além de trabalhos na Linguística sobre o tronco lingüístico Tupí, como por exemplo, os trabalhos de Rodrigues (1955, 1964, 1986) e Cabral e Rodrigues (2007).

Melatti ressalta a importância da classificação lingüística na Antropologia Social e que, conforme a família ou tronco do idioma falado por uma sociedade pesquisada

se fazem suposições sobre as questões etnológicas que poderão surgir. Isso porque há um fundo cultural comum às sociedades que falam línguas relacionadas, dado serem possivelmente oriundas de uma única sociedade anterior mais ou menos remota, ou de sociedades mais antigas que mantiveram íntimo contato (a ponto de uma delas adotar a língua da outra). Tal fato permite aos etnólogos o exercício da comparação dentro de gradativos limites de similaridade. Essa comparação se faz tanto entre sociedades atuais como entre sociedades de hoje e outras mais antigas. Desse último caso é exemplo notório o diálogo que há muito se mantém entre as pesquisas referentes a sociedades tupís do presente com os estudos sobre os tupínambás dos séculos XVI e XVII (Melatti, 2007b).

Com referência à distribuição geográfica dos povos indígenas falantes de línguas Tupí, Melatti afirma que “As áreas etnográficas Amazônia Oriental, Amazônia Centro-Meridional, Aripuanã, Guaporé e Médio Paraná abrangem predominantemente sociedades falantes de línguas do tronco Tupí (2007a Capítulo 21 O Anel Tupí).” E que “Juntamente com as áreas Mamoré, Chaco e Planalto Meridional Brasileiro, que também englobam, entre outras, sociedades desse tronco, constituem um enorme arco” (Ibid), o que confirma a observação de Laraia (1986, p. 43-53) de que uma característica geral dos povos falantes de línguas Tupí é a preferência pelo habitat florestal. Os estudos lingüísticos de Rodrigues (1965, p.103-104) sugerem que o centro de dispersão das línguas do tronco Tupí seria a região dos rios Guaporé e Jiparaná, dispersão que teria iniciado por volta de 3.000 a.C.

Laraia (1986) e Melatti (2007a) procuram identificar algumas características culturais gerais dos povos de línguas tupí, como a crença que apenas o homem tem o poder de procriar, a mulher se limitando a abrigar o feto no seu corpo, a prática da antropofagia ou antropofagia projetada no mundo sobrenatural. Entretanto, tentativas de mapear características culturais

comuns entre povos falantes de línguas Tupí são limitadas pela diversidade cultural a nível local, o que faz com que muitos povos indígenas de línguas tupí compartilham mais características com povos vizinhos de outros troncos e famílias lingüísticas do que com outros povos indígenas falantes de línguas tupí, não havendo, necessariamente uma correlação entre língua e cultura. Este fato não se restringe às sociedades indígenas falantes de línguas Tupí, mas se aplica também a sociedades indígenas de outros troncos e famílias lingüísticas. Por exemplo, as sociedades indígenas da família lingüística caribe do Alto Xingu compartilham mais características culturais com as outras sociedades xinguanas do que com as sociedades caribes da região do Maciço Guianense ao norte do rio Amazonas.

Em seu trabalho sobre “Índios da América do Sul”, Melatti, ao se referir às sociedades indígenas de línguas Tupí da área Amazônia Oriental, afirma que apesar de haver umnexo entre todas as sociedades desta área, “atestado pela proximidade lingüística, pertencentes que são todas elas à família Tupí-Guaraní, longe se está de poder ordenar de modo sistemático as diferenças culturais que apresentam entre si” (2007a, Capítulo 22, Amazônia Oriental). Além da pesquisa etnográfica de algumas dessas sociedades ser rara ou inexistente, “é possível apontar presenças e ausências de elementos culturais e suas combinações, mas não como suas diferentes transformações se manifestam em cada sociedade” (Ibid). Melatti apresenta, por exemplo, como “o canibalismo presente na memória dos Ka?apór contrasta com a sua ausência entre os Tenetehára [...] e só vai reaparecer com nitidez no outro extremo da área entre os Araweté, mas deslocado para a região celeste, como prática dos deuses” (Ibid). Continua Melatti “Já a festa do mel Tenetehára não se parece com nada que a lembre nas outras sociedades...” (Ibid).

Uma tentativa por parte de Ellen Basso (1977), de caracterizar sociedades indígenas falantes de línguas Karíb na América do Sul, a partir de uma perspectiva ecológico-adaptativa, revela que as caracterizações que ela usa para propor uma tipologia não são unicamente caribes. Existem muitas semelhanças culturais, como também diferenças, que sobrepujam as fronteiras lingüísticas, apontando para a necessidade de se estudar não apenas as sociedades falantes de línguas Karíb como unidade de pesquisa, mas também seus vizinhos de outros troncos e famílias lingüísticas.

Ao tentar abordar a região guianense como uma unidade cultural a ser estudada, e depois compará-la, em nível continental, à região do Noroeste Amazônico e à região de línguas e culturas Jê do Brasil Central, Peter Rivière (2001 [1984]), ressalta que na região guianense:

como em outros locais das regiões de campos e serras das Terras Baixas da América do Sul, as diferenças lingüísticas não coincidem necessariamente com diferenças sociais e culturais, embora não seja inusitado que os próprios índios recorram a variações de dialeto para estabelecer distinções sociais (Rivière, 2001:31).

Rivière estabelece como recorte de pesquisa a região guianense, pois esta abriga a maioria das sociedades caribes. Ademais, a família Karíb supera em número de sociedades as outras unidades lingüísticas. Entretanto, a região guianense abrange também sociedades indígenas de outras línguas não-caribes, com uma marcada presença aruaque, algumas sociedades tupís, na fronteira Brasil-Guiana Francesa, duas sociedades sálivas (os piaroa e maco) e os Yanomámi. Rivière enfoca, sobretudo, as sociedades de línguas Karíb dessa região e procura estabelecer uma caracterização por ausências e presenças de características culturais, ressaltando os fenômenos invariantes relacionados à estrutura e organização social (2001:28). Rivière deixa para o futuro “a resolução de problemas que dizem respeito ao estudo da variação cultural” (2001:29), fenômenos variantes como a língua, os adornos corporais, o equipamento técnico, os métodos de beneficiar alimentos e outros de que os índios se valem para marcar suas diferenças étnicas e que são mais suscetíveis a mudanças e escolhas. Viveiros de Castro assinala que “a comparação inter-regional se faz às custas de um exame mais detalhado das diferenças internas à área da Guiana (1986:369)”.

Rivière reduz o papel dos fatores cosmológicos e desenvolve um argumento que ressalta o parentesco, a política e a economia para concluir, apresentando um determinismo de economia política de recursos humanos escassos, conforme ele, o trabalho humano, sua reprodução, as mulheres e o controle exercido sobre as mulheres. Ressalta Viveiros de Castro que Rivière, dentro da tradição britânica de antropologia, “parece persistir com um conceito não analisado de *indivíduo*, enquanto átomo natural da sociedade” (1986:280). Ele indaga Viveiros de Castro se “não será, talvez, a exclusão, por irrelevante, da dimensão da cosmologia (da ‘cultura’) que leva a esta concepção empirista da sociedade?” (Ibid).

A partir de uma crítica à imagem do atomismo guianense como correspondendo a uma forma estrutural nativa, Gallois, em *Redes de relações nas Guianas* (2005), coletânea da sua organização, aponta que

A experiência que, juntos (ela e seus orientandos), empreendemos para o estudo dos sistemas multilocalizados de comunicação e intercâmbio na região das Guianas nos possibilitou, no final do percurso, implodir o próprio recorte, tornando a região menos ‘anômala’ em relação às demais áreas etnográficas amazônicas. Deixando de caracterizar as Guianas pela falta, e buscando positivá-la, vislumbramos uma paisagem mais integrada à Amazônia indígena em geral (2005:19, parênteses de Baines)

A crítica de Gallois et. al. (2005) dirige-se, sobretudo, à caracterização das sociedades caribes feita por Rivière e seus seguidores. De uma perspectiva antropológica, Lee Drummond refere-se a Caribe como um termo genérico baseado numa classificação lingüística e acrescenta que os grupos indígenas falantes de línguas Karíb não têm nenhuma afinidade em tempo e espaço entre si, além de pertencer à mesma família lingüística (1977, p.76). Drummond sustenta que os “verdadeiros Caribes” da Guiana não passam de um estereótipo, produto da história colonial (1977:86) que só faz sentido quando se estuda os estereótipos coloniais e as relações destes povos com os aruaques num contexto colonial (1977:88).

Assinala Rodrigues que as línguas da família lingüística Karíb têm três categorias de relacionamento com as línguas Tupí: palavras passadas recentemente de uma língua caribe a uma língua tupí ou vice versa; palavras comuns a grande número de línguas Karíb, especialmente norte-amazônicas, e à totalidade das línguas da família Tupí-Guaraní (mas não a outras famílias do tronco Tupí); e correspondências sonoras e de vocabulário muito menos óbvias, mas sistemáticas e relativamente numerosas, entre a totalidade das línguas Karíb e a totalidade das línguas do tronco Tupí, o que sugere uma comunidade de origem entre a família Karíb e o tronco Tupí (Rodrigues, 1986, 61-62). Partindo, também, de uma perspectiva lingüística, Marshall Durbin (1977) revela uma imensa diversidade entre mais de cinquenta línguas e sociedades caribes. Este autor apresenta a hipótese de que as línguas Karíb teriam originado de uma língua proto-caribe que começou a se dividir há cerca de 4.500 anos (Durbin, 1977:35-36). Nas palavras de Teófilo de Silva,

Não é possível entrever, no texto de Durbin, uma ou várias imagens do que seriam os caribes, mesmo porque seria um grande equívoco supor que a cada língua corresponderia uma cultura ou uma única sociedade caribe! Contudo, seu estudo poderia proporcionar algumas hipóteses relativas ao alto grau

de influências recíprocas entre as línguas faladas pelos grupos indígenas e não indígenas que se encontram na região, além de possibilitar inferir rotas de migrações recentes desses grupos, o que seria útil para imaginar parte do cenário de relações entre as sociedades guianenses (2003:76-77).

Considerando que os povos de línguas do tronco Tupí representam culturas muito diversas, cada povo compartilhando tanto características comuns com outros povos indígenas de línguas não-tupís da sua área etnográfica, quanto com outros povos tupís, vale a pena indagar: o que distingue os povos tupís? As tentativas de caracterização dos povos de línguas Tupí na Antropologia Social no nível macro refletem, sobretudo, as orientações e questões teóricas levantadas pelos pesquisadores. Rumos recentes na etnologia indígena sugerem que seja mais frutífero comparar as sociedades de troncos lingüísticos diferentes através de um olhar abrangente, além de comparar entre si as sociedades tupís.

## Referências

- Basso, Ellen B. 1997. Introduction: the status of Carib Ethnology. *Culture, Society and Language*, by Ellen B. Basso, org., pp. 9-22. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Cabral, Ana S. A. C., e Aryon D. R. 2007. *Línguas e Culturas Tupí*. Campinas, SP: Curt Nimuendajú; Brasília: LALI/UnB.
- Drummond, Lee. 1977. On Being Carib. In *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language*, org. by Ellen B. Basso, pp. 76-88. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Durbin, Marshall. 1977. A Survey of the Carib Language Family. In *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language*, org. by Ellen B. Basso, pp. 23-38. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Fernandes, Florestan. 1989. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Editora Hucitec; Brasília: Editora da UnB, 2ª edição [1948].
- Fernandes, Florestan. 1970. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; Edusp, 2ª edição.
- Gallois, Dominique T. 2005. Introdução: Percursos de uma Pesquisa Temática. In: *Redes de Relações nas Guianas*, org. por Dominique T. Gallois, pp. 7-22. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP.

- Laraia, Roque de Barros. 1986. *Tupí: Índios do Brasil Atual*. São Paulo: USP-FFLCH.
- Laraia, Roque de Barros. 1987. Etnologia Indígena Brasileira: um Breve Levantamento. Trabalho apresentado durante o Seminário Latino-Americano de Antropologia, Brasília, 22-27 junho 1987. In *Antropologia na América Latina...*, coord. por George de Cerqueira L. Zarur, pp.155-168. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1990.
- Laraia, Roque de Barros. 2007. Etnologia Tupí: 22 Anos Depois. In *Línguas e Culturas Tupí*, org. por Ana S. A. Cabral, e Aryon D. R. Câmara, pp.17-21. Campinas, São Paulo: Curt Nimuendajú; Brasília, DF: LALI/UnB.
- Melatti, Julio C. 1982. A Etnologia das Populações Indígenas do Brasil, nas Duas Últimas Décadas. *Anuário Antropológico* 80: 335-343.
- Melatti, Julio C. 1984. *Antropologia no Brasil: um Roteiro*. Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais. BIB 17: 3-52.
- Melatti, Julio Cezar. 2007a. Índios da América do Sul. Acesso em 23 setembro 2007, <http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/ias.htm>.
- Melatti, Julio Cezar. 2007b. Por que Áreas Etnográficas? In *Índios da América do Sul*, por Julio Cezar Melatti, Capítulo 1. Acesso em 23 setembro 2007, <http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/ias-a/txpq.htm>.
- Rivière, Peter. 2001. *Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um Estudo Comparativo sobre a Organização Social Ameríndia*. São Paulo: Edusp
- Rodrigues, Aryon D. 1955. As Línguas 'Impuras' da Família Tupí-Guaraní. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo, pp. 1055-1071.
- Rodrigues, Aryon D. 1965. A Classificação do Tronco Linguístico Tupí. *Revista de Antropologia* 12, n. 1 e 2, pp. 99-104.
- Rodrigues, Aryon D. 1986. *Línguas Brasileiras: para o Conhecimento das Línguas Indígenas*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Teófilo da Silva, Cristhian. 2003. Espelhos Caribes, Reflexos Antropológicos. *Anuário Antropológico* 2000/2001. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 73-96.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. 1986. Sociedades Minimalistas: A Propósito de um Livro de Peter Rivière. *Anuário Antropológico* 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 265-282.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. Etnologia Brasileira. In *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, Antropologia (volume I), org. por Sérgio Miceli, pp. 109-223. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES.

## Pós-dravidiano Sateré-Mawé: parentesco e rituais de afinabilidade

Gabriel O. Alvarez<sup>1</sup>  
FCS/UFG

O material etnográfico Sateré-Mawé foi analisado pela ótica de diferentes tradições teóricas do parentesco. A análise do parentesco Sateré-Mawé permite cobrir o vazio bibliográfico acerca da temática e também será a porta de acesso que permitirá transcender o âmbito dos termos de parentesco para a compreensão da alteridade. As conclusões teóricas no campo do parentesco permitem uma interpretação do ritual da tucandeira, que mostra como o ritual transforma performaticamente a afinidade virtual em afinidade potencial, e os afins potenciais em afins efetivos. As interpretações dessas categorias de parentesco à luz dos rituais revelam o papel do ritual da tucandeira na circulação de mulheres (e homens) e deixa em aberto novos desafios teóricos para os estudos de parentesco e ritual como gêneros cruzados.

\* \* \*

### Os Sateré-Mawé: parentesco, afinidade e estrutura social

Os Sateré-Mawé, presentes em várias crônicas sobre a história regional, permaneceram em um cone de sombras na teoria antropológica. Existem poucos trabalhos sistemáticos sobre o grupo e nenhum deles apresenta uma descrição satisfatória de seu sistema de parentesco.

Em primeiro lugar, temos os trabalhos pioneiros realizados por Nimuendajú (1948) e por Nunes Pereira (1967; 2003). O primeiro desses

<sup>1</sup> A presente pesquisa foi realizada durante o período 2003-2007, quando desenvolvi o projeto de pesquisa “Tradição e Política Sateré-Mawé”, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, com financiamento da CAPES, na modalidade de PRODOC.



Um termo diferente é utilizado para as irmãs do pai (FZ) e outro para os irmãos da mãe (MB), ou seja, uma bifurcação para as categorias cruzadas. No caso da irmã do pai (FZ), a categoria classificatória é *api'i*. Para os irmãos da mãe (MB) o termo utilizado é *i'kywyt*.

Do ponto de vista da tradição americana, a geração de ego pode ser descrita como apresentando também uma fusão bifurcada e uma estrutura de primos que se aproximaria formalmente ao sistema omaha.

Na geração de ego, a categoria utilizada para irmão (B) aplica-se também aos filhos dos irmãos do pai (FBS), e a todos os homens do *ywania* (clã) (FFBS, etc.). Essa categoria aparece cindida pela aplicação da diferença de senioridade entre irmão mais velho (eB) e irmão mais moço (yB). Cabe assinalar que Dumont (1983) vê essa diferenciação como resultado da aplicação do princípio de oposição hierárquica ao interior do grupo de *siblings*. Nos sistemas dravidianos indianos, essa divisão hierárquica ocorre na geração de ego e na geração ascendente. Cabe destacar que Dumont (1983) introduz a diferença hierárquica entre os parentes consanguíneos e não aplica essa categoria para os parentes afins.

Na geração de ego, utiliza-se *uheywyt*, traduzido como ‘meu irmão’ (B, FBS), como uma categoria que se aplica aos descendentes dos “pais” (F, FB, FFB), *uheywyt'in* é a categoria coletiva que denomina o grupo de *uheywyt* (‘B’). Pela aplicação do princípio de diferenciação hierárquica, a categoria desdobra-se nas categorias *uheyke'et* para o irmão mais velho (eB) e *uheywyt* para o irmão mais novo (yB). Quando aplicado aos “irmãos” do *ywania*, a diferenciação entre os irmãos mais velhos e mais moços aparece marcada pela aplicação das formas *-tang* para o mais velho e *-hit* para o mais moço: *uheywyt tang* [*uheywyt+tang* > *uheywy rang*] (e'B') e *uheywyt hit* [*uheywyt+hit* > *uheywyn hit*] (y'B'), respectivamente.

*Inyt* é o termo utilizado para irmã (Z), que se aplica a também à filha do irmão do pai (FBD). O prefixo possessivo *uhe-* transforma o termo *uheinyt* em ‘minha irmã’. As categorias *uheinyt yiang* para a irmã mais velha (eZ) e *uheinyt wayp* para a irmã mais nova (yZ). Cabe destacar que a extensão do termo *inyt* para as mulheres do *ywania* orienta as alianças matrimoniais. A proibição do casamento com a *inyt* expressa ao nível das relações o mesmo que a proibição de endogamia dentro do *ywania*, ao nível das classes (Dumont, 1975). As filhas do irmão mais velho do pai são chamadas de *ui'ywot tang* [*ui'ywot+tang* > *ui'ywo rang*]*sak'inyt* ou ‘filha do meu pai mais velho’ (eFBD).

Se ego é mulher, o termo *uheyke'et* aplica-se ao irmão mais velho (eB) e *uheywyt*, para o “irmão mais criança” (yB), *uheyky'yt* para minha irmã mais velha (eZ) e *uikypy'yt* para irmã mais nova (yZ).

No caso dos primos cruzados matrilineares, os filhos do *i'kywyt* são classificados *imopyt i'kywyt* (MBS) (que poderia ser traduzido como uma espécie de parente da esposa), e para a prima cruzada matrilinear (MBD) *imopyt haryporia*, onde *poria* é mulher e *haryporia* seria uma esposa em potencial. A categoria *haryporia* parece marcar os limites do parentesco, uma vez que essa categoria estende-se a todas as mulheres casáveis dos outros *ywania* que não o de ego. Uma vez que para esposa aplica-se o termo *hary* e para a mulher em geral aplica-se o termo *poria*, podemos entender *haryporia* como esposa em potencial.

A clareza com que são classificados os primos paralelos contrasta com a ambiguidade com que são classificados os primos cruzados. Em particular, o contraste entre as categorias para os primos cruzados matrilineares, que ocupam uma posição clara e de “cônjuge preferencial” e os primos cruzados patrilineares, postos em uma zona nebulosa invisibilizados até para os informantes. As categorias para os primos cruzados patrilineares encontram-se num cone de sombra. Quando voltei do campo com os primeiros esboços do sistema de parentesco, os colegas chamaram minha atenção para a ausência de termos para os primos cruzados patrilineares. No meu retorno ao campo, procurei esclarecer esse ponto com meus informantes e surpreendi-me com a ausência dessa categoria. A questão sobre as categorias de parentesco em Sateré, para esses parentes, passou a ser um enigma que finalmente foi resolvido quando o *tuxaua* assinalou que os termos para o filho da irmã do pai (FZS) seriam *kurumin* se ainda é criança, e *kurum*, se é maior e já passou pela iniciação no ritual da tucandeira. Para a FZD, o termo é *api'ap*, que apresenta grande similitude com o termo utilizado para FZ, *api'i*.

Passemos agora para as categorias de afinidade na geração de ego. A esposa é chamada de *ihary* (W) e a categoria para a irmã da esposa é *iky'it* (WZ); e para o cunhado (WB) é utilizado o termo *i'kywyt*. Para diferenciar o irmão da mãe (MB) do cunhado (WB), aplica-se também o termo *ity kywyt* para o irmão da mãe. O termo para cunhadas (WZ) é a *henany'in*.

A geração descendente aparece marcada pelo termo coletivo *membyt'in*, que pode ser traduzido por filhos/as (S/D). Para ‘meus filhos’, utiliza-se o termo *imembyt'in* (‘S’/‘D’, S, BS, FBS, D, BD, FBD). Utiliza-se o termo *imembyt'in hà* (eD) para a filha mais velha. O uso desse termo estende-se para os filhos dos irmãos, por exemplo: os filhos das irmãs (*inyt'in*) são chamados

de *inyt membyt'in* (ZS); filhos do irmão mais velho *uheyke'et membyt'in* (eBS) e para os filhos do irmão “mais criança” o termo *uheywyt membyt'in* (yBS). Os filhos da irmã mais velha da esposa, *iki'it*, são chamados com o termo *iki'it membyt'in* (WZS), os filhos da irmã mais nova da esposa *ikyppy'yt*, recebem o termo *ikyppy'yt membyt'in* (WyZS). Note-se que em todos os casos a diferenciação entre os *membyt* remete à geração ascendente.

Dumont (1975; 1983) assinala que os sistemas de fusão bifurcada fusionam-se na geração +/- 2 e bifurcam-se nas gerações centrais (G 0 e G +/- 1). Encontramos essa fusão na segunda geração descendente, onde se aplicam os termos *uhemiarira* para as netas e *uhemiariru* para os netos.

A fusão não é completa na segunda geração ascendente, na qual se aplicam os termos *ase'i* para o pai da mãe (FM); *hary* para a mãe da mãe (MM) e para a mãe do pai (MF). Um termo diferente *uiywot'ase'i* é reservado para o pai do pai (FF). Essa categoria marca a diferença entre a linhagem patrilinear e os parentes por afinidade e reforça a patrilinea ao tratar FF como um irmão hierarquicamente mais velho, lembrando que a categoria *ywot* é aplicada ao grupo de *siblings* que inclui F e FB.

Do ponto de vista da tradição formalista americana, pode-se descrever o sistema como um sistema com fusão bifurcada na geração ascendente. Isto é, com um termo classificatório para pai e os irmãos do pai, e um termo classificatório para a mãe e as irmãs da mãe. Tanto o termo para os irmãos do pai como para as irmãs da mãe tem uma forma plural e uma diferenciação de senioridade entre mais velho e mais novo. A mesma categoria que se aplica para o pai aplica-se para o irmão do pai e para o pai do pai. O que poderia ser representado pela equivalência  $F = FB = FFB$ .

O traço distintivo do sistema de parentesco Sateré-Mawé é a categoria *i'kywyt*, uma categoria que expressa a relação de afinidade e que se aplica aos parentes afins masculinos de diversas gerações (MB = MBS = WB).

Essas equivalências levaram Leacock (1964) a classificar o sistema Sateré-Mawé como possuindo um sistema de primos de tipo omaha. Essa estrutura formal, contudo, não corresponde aos sistemas omaha dos grupos Jê da Região Centro-Oeste, onde essa estrutura está associada com a transmissão de nomes, obrigações rituais e uma figura de pára-parentesco, o amigo formal. Do ponto de vista de Fausto (1995), esse seria o componente oblíquo que poderia ser o reflexo terminológico do avunculato Tupí. Para Laraia (1972), seria um índice que indicaria a presença de grupos de descendência unilinear diferentes.

\* \* \*

Do ponto de vista do estrutural-funcionalismo, a leitura teórica chama a atenção para o parentesco ordenando a estrutura social. O parentesco define o pertencimento ao grupo, à linhagem, e manifesta-se no sistema de atitudes orientado pelo parentesco. Tal tradição leva a olhar o parentesco como uma rede que opera no nível de uma micropolítica, sobretudo naquelas sociedades sem-Estado.

O pertencimento político ao grupo dá-se pelo parentesco. Assim como outros grupos Tupí, os Sateré-Mawé são patrilineais a ponto de não considerar como parentes aqueles vinculados pela linhagem materna (Laraia, 1986; Fernandes, 1989). No caso Sateré-Mawé, recolhi depoimentos que apontam neste sentido: “O homem traz filhos e filhas no sangue, assim que falavam os antigos, no sangue estão os homem e mulher que Deus colocou lá, tantas pessoas você vai trazer: um, dois, três filhos, *miariru* (netos)” (João Mathias, 76 anos, Molongotuba). O parentesco consanguíneo patrilinear determina o pertencimento ao grupo. A aplicação das categorias de parentesco e sua extensão, ao nível dos clãs, criam uma rede micropolítica que orienta as atitudes com os que são de dentro do grupo e os que são de fora. As categorias para os consanguíneos (F / B / Z) projetam-se no nível dos *ywania* (clãs). Essa relação de pertencimento aos *ywania*, como unidades separadas dentro do grupo, faz-se evidente na tradução de *ywania* como nação. As categorias de parentesco aplicadas aos parentes consanguíneos servem de modelo para regular as relações ao interior dos *ywania*. Na geração de ego, a categoria de parentesco irmão, *uheywyt* (B), que se aplica também aos FBS, assim como suas variantes hierárquicas *uheywyt tang* [*uheywyt+tang* > *uheywyt rang*] para irmão mais velho (eB) e *uheywyt hit* [*uheywyt\_hit* > *uheywyt hit*] (yB) para irmão mais novo, projetam-se para o nível do *ywania*. De forma análoga, a categoria para *inyt* (Z) projeta-se para o nível do *ywania*. As mulheres do *ywania* são chamadas de *inyt'in*, e a proibição de casamento entre irmãos orienta a escolha dos cônjuges possíveis. A extensão dos termos de parentesco, em ocasiões específicas, esclarece ao interlocutor o que diferencia o parentesco de sangue do parentesco no *ywania*.

Os Sateré-Mawé possuem grupos de descendência unilinear e uma organização mínima em clãs ou *ywania*. Tal como afirmam diversos autores, trata-se de clãs não-localizados, exogâmicos, patrilineares e patrilocais, com espaço para a manipulação das regras de residência. O grupo residencial é composto pela família extensa, o grupo de *siblings* aparece como unidade que organiza o sistema de atitudes do grupo. Cabe ressaltar que, na geração de ego, as categorias de consanguinidade projetam-se na organização em

clãs, de forma que os homens e mulheres do clã são considerados como irmãos e irmãs. A diferenciação entre irmão mais velho e irmão mais criança organiza um sistema de senioridade ao interior do grupo de *siblings* que se reproduz ao nível do *ywania*. Espera-se do irmão mais velho uma atitude de liderança e de aconselhamento para os mais novos. O grupo de *siblings* também é mobilizado em casos de vingança de sangue ou por acusações de bruxaria. Nos mitos e nos cantos de guerra do grupo, os *ywania* lutavam separadamente até o *ywania Sateré* organizar uma aliança para lutar contra o *ywania* dos inimigos canibais.

O sistema de parentesco opera em nível genealógico, idade relativa, sexo e parentesco por afinidade. O nível genealógico e idade relativa ordenam a terminologia de parentesco. No nível das atitudes, ordena as relações de senioridade para com os mais velhos. Na tradição Sateré-Mawé, espera-se uma atitude de liderança do irmão mais velho. Essa liderança manifesta-se tanto na atitude de defesa dos irmãos mais novos como na atitude de dar conselhos para o irmão mais novo. A figura do irmão mais velho aparece ordenando as relações sociais. Um dos Sateré manifestou a importância do irmão mais velho e que ele, como irmão mais velho, sentia a falta de ter um irmão mais velho que o aconselhasse. Nesse caso, ele recorria ao filho mais velho do seu pai mais velho (FeBeS).

Com base no ponto de vista da teoria da descendência, põe-se de manifesto o papel do parentesco na organização social do grupo em *ywania* não localizados, com grupos de *siblings*. O grupo de *siblings* masculinos não atua como grupos corporados, não tem prerrogativas rituais, apesar disso, tem um peso importante na dinâmica do grupo e na escolha dos cônjuges.

Em termos amplos, o relacionamento com o mesmo sexo é igualitário, o relacionamento com o sexo oposto é assimétrico e as mulheres ocupam uma posição subordinada. Na aplicação da regra de exogamia local, a mulher nasce e socializa-se em uma localidade, e casa-se e tem seus filhos na localidade do marido. Por contraste, os homens nascem e casam-se na mesma localidade, o que cria um sentimento de proximidade que contrasta com a ambiguidade da situação da mulher casada, que vive em um grupo de estranhos ou não-parentes. A dinâmica das relações entre os irmãos (B) (S) contrasta com a relação com as cunhadas (BW), vindas de comunidades diferentes. Essas mulheres são vistas como estranhas no grupo, costumam ter uma atitude mais retraída que as mulheres da localidade e mantêm uma atitude de reserva que contrasta com a intimidade das outras relações. Isso pode estender-se para os cunhados corresidentes (ZH). Como em outras sociedades da região

amazônica, a solidariedade dos irmãos decorre em grande parte do fato de pertencerem à família de nascimento e serem corresidentes por grande parte das suas vidas (Rivière, 2001: 93).

A regra de patrilocalidade não se aplica de forma rígida como nas sociedades trabalhadas pelos africanistas. A economia política dos corpos cria um espaço para a manipulação da regra. A atração dos genros opera como uma estratégia para o crescimento das aldeias (Viveiros de Castro, 1986: 418; Rivière, 2001: 127ss). Como em outros grupos da região amazônica, os *tuxaua* têm maiores chances de atrair seus genros para morarem junto com a sua filha. Essa estratégia permite o aumento da aldeia e a diversificação do número de *ywania*. Na ideologia do grupo existe o ideal do grupo local composto por vários *ywania*, porque são diferentes “qualidades de gente”.

O pertencimento político ao grupo dá-se pelo parentesco patrilinear. O parentesco patrilinear define o pertencimento ao *ywania* do pai e o pertencimento ao grupo Sateré-Mawé. Aqueles nascidos de mãe Sateré-Mawé e pai não Sateré são considerados *Sateré asiag̃*, mestiços, por contraste com os *Sateré sesse*, ou verdadeiros.

A relação de pertencimento dá-se pela descendência, mas existe uma forma de incorporação ao grupo pelo casamento com as mulheres Sateré-Mawé. Nesses casos, os filhos desta união são considerados *Sateré asiag̃*, e a condição de mestiço transmite-se de geração em geração (registrei a transmissão patrilinear dessa condição por cinco gerações). Existem casos de mulheres do grupo casadas com mestiços, com *karaiwa* (como os Sateré chamam os brancos) e casos de mulheres casadas com mestiços indígenas e caboclos. Durante meu trabalho de campo, registrei dois casos de mestiços indígenas (Hixkariana e Ticuna) recém-casados com mulheres do grupo. Nas últimas viagens, esses mestiços já tinham partido da comunidade.

Um dos *tuxaua* comentou que, quando uma mulher Sateré-Mawé casa-se com um *karaiwa* (branco) e o leva para morar na aldeia, eles lhe dão conselhos. “Se ele não aceita os conselhos, então é expulso e tem de ir embora – afirmou o *tuxaua* e, com um brilho nos olhos, completou a frase – e ficamos com mais mulheres”.

\* \* \*

Do ponto de vista da teoria da aliança, a análise estaria centrada na circulação de mulheres e no inter-relacionamento dos *ywania* com base nos casamentos entre primos. A terminologia de parentesco Sateré-Mawé

é compatível com o casamento com a prima cruzada matrilateral e com o avunculado. Essa correspondência terminológica pode ter levado Leacock a fazer a afirmação de que antigamente existia casamento entre primos cruzados. Se tal casamento ocorresse de fato, estaríamos diante de um esquema clássico de troca generalizada (com um componente oblíquo avuncular). Por outro lado, se o sistema for omaha não se encaixaria nas estruturas elementares do parentesco e seria do tipo semicomplexo (Lévi-Strauss, 1967; 1982). Nas genealogias que levantei no trabalho de campo e nas perguntas aos informantes não consegui observar casamento entre primos (apesar de mencionarem a ocorrência de alguns casos em outras aldeias) nem avunculado.

Um dos corolários da teoria de Lévi-Strauss é de que é a mulher (ou a circulação de mulheres pelo casamento) a responsável pela aliança. Como afirma Balandier (1977), em sua leitura mais dinâmica da teoria, a mulher é a responsável pela aliança, mas é uma aliança instável e tensa que pode ser quebrada a qualquer momento. A mulher ocupa o lugar ambíguo de fiadora da aliança, mas pode também desmembrá-la.

No seu artigo sobre o dravidiano, Dumont (1983) assinala que a aliança não é entre o homem e a mulher e sim entre dois grupos de afins do mesmo sexo, mediados pelo vínculo do casamento, e remete essa aliança para a geração ascendente. O relevante é a aliança entre F e MB, que opõe ego e F aos MB. A afinidade não é produto do casamento, as categorias de afinidade precedem à aliança matrimonial. Uma das características do dravidiano é a reprodução das categorias de parentes afins e consanguíneos, criando alianças diacrônicas ou genealógicas (Dumont, 1983). Nas genealogias levantadas junto aos mais velhos, entre os Sateré-Mawé, apareceu a repetição de alianças matrimoniais nas três gerações ascendentes. Não ocorre o mesmo nas gerações dos filhos e netos desses anciãos.

Ao analisar os sistemas à luz do modelo dravidiano clássico, cabe destacar a posição ambígua da irmã do pai. Dumont classifica a irmã do pai (FZ) como um parente afim pelo fato de que, uma vez casada, irá morar na casa do cônjuge. Por outro lado, como assinala Viveiros de Castro (1986), existe todo um jogo político em que a regra da patrilocalidade pode ser mudada pelo prestígio político do sogro, nesse caso o genro passa a morar com os parentes da mulher. Outra alternativa para que a mulher volte a morar com a família paterna é o retorno à comunidade depois da separação do cônjuge. Nesse caso, é comum que volte a morar na aldeia dos pais. Como assinala Viveiros de Castro (2002: 418), nessa situação aplicam-se tecnonímias que enfatizam o parentesco agnático em detrimento das

categorias de afinidade. Nesses casos, aplica-se a categoria *ui 'ywoyt inyt*, ou literalmente 'irmã do meu pai'.

Uma questão que fica em aberto é se a mãe é uma categoria consanguínea ou colateral. Segundo Shapiro (Viveiros de Castro, 1996), a classificação da mãe como consanguínea ou colateral seria um dos traços diagnósticos que permitiriam diferenciar entre duas variantes de fusão bifurcada, a dravidiana e a kariera. Note-se que o sistema kariera está organizado a partir de classes matrimoniais, e que o dravidiano, na sua versão indiana, está baseado na diferenciação entre afins e consanguíneos. No dravidiano amazônico, aplicado a sociedades cognáticas e endogâmicas, a classificação depende da localização na estrutura e a transformação é uma das regras do sistema. Se se classificar a mãe como colateral, como se depreende do princípio de patrilinearidade Tupí dos Sateré, o sistema ficaria mais próximo do kariera, mas não se tem classes matrimoniais e as alianças estão ordenadas pelos clãs, *ywania*.

Retomando o sistema de termos aplicados para os primos cruzados, cabe ressaltar também que, no caso de aliança simétrica com casamento entre primos cruzados bilaterais, os termos aplicados aos primos cruzados matrilaterais e patrilaterais coincidem. A outra explicação para a falta de clareza para os termos patrilaterais poderia ser a preponderância para o uso dos termos matrilaterais no caso de um hipotético casamento de primos bilaterais. Mas nesse caso, tal dobramento do sistema de primos colocaria também, lado a lado, as categorias de *kurum* e *haryporia*.

No caso dos primos cruzados, em particular o FZS e MBD, *kurum* e *haryporia*, parecem termos fora da esfera do parentesco. Esses termos são introduzidos no parentesco, um deles assinalando a esposa em potencial e outro um não-parente, que pode transformar-se em parente. Se existisse (no passado, na teoria ou no plano virtual) uma fórmula de casamento com a prima cruzada matrilateral, o *kurum* seria um genro potencial, mas que necessitaria ser afinizado. A partir da posição do *kurum*, ego será um *i'kywyt*.

Na passagem da perspectiva de Lévi-Strauss para Dumont, a ênfase passa da circulação das mulheres para a relação com os afins, no caso dos Sateré-Mawé, englobados na categoria *i'kywyt*.

A categoria de *i'kywyt* tem de ser compreendida como afinidade potencial. A categoria de *i'kywyt* aplica-se para o irmão da mãe (MB), para o filho do irmão da mãe (MBS), para o irmão da esposa (WB). Este termo foi o que levou Leacock (1964) e McDonald (1965 ?) a classificarem o parentesco Sateré-Mawé como do tipo omaha e seria o "componente oblíquo"

assinalado por Fausto (1995) para o caso Parakanã. Quando perguntamos a um dos *tuxaua* sobre o significado da categoria *i'kywyt* respondeu ele: “são os parentes dela”, o que revela o conteúdo de afinidade potencial (ou virtual) do termo. Se os sistemas dravidianos caracterizavam-se (Dumont, 1983) como aqueles que diferenciavam entre parentes consanguíneos e afins, temos em *i'kywyt* o termo que expressa essa afinidade como categoria que inclui os homens relacionados por meio da aliança matrimonial, sogros, genros e cunhados. Na próxima sessão voltarei a essa categoria de pura afinidade e explorarei algumas das suas implicações para a cosmologia Sateré-Mawé.

Esse ponto é congruente com as preocupações de Rivière, que trabalha a afinidade como uma relação que pode ser decomposta em quatro relacionamentos: conjugal, a matrimonialidade, a afinidade e a afinabilidade (Rivière, 2001: 83). A matrimonialidade caracteriza-se como uma relação que se estabelece unicamente entre aqueles que pertencem ao sexo oposto, a relação de afinidade dá-se pelos parentes próximos da mulher, sejam do mesmo sexo ou do sexo oposto. Rivière trabalha a categoria de afinabilidade como a daqueles que podem vir a tornar-se afins efetivos. O autor diferencia também os afins cognatos dos afins não- parentes. Assim como o casamento é a efetivação da matrimonialidade, a afinabilidade tem de ser efetivada para a transformação desses afins virtuais em afins efetivos.

Como assinalamos anteriormente, *haryporia*, que se aplica para a MBD, aplica-se também às mulheres dos outros *ywania*, passando do nível das relações para o nível das classes na determinação dos cônjuges possíveis. Com essa transformação passa-se da aliança com um grupo de afins para a potencialização da afinidade com os diversos *ywania*. Por outro lado, a aplicação do termo *kurum*, que tem como recíproco *i'kywyt*, revela que essa afinidade potencial ou afinabilidade tem de ser efetivada para transformar o *kurum* em afim.

A torção do esquema dravidiano, formulada por Viveiros de Castro (1996), tem como uma das suas propriedades transformar a aliança bilateral em aliança multilateral. Essa propriedade permite uma maior diversificação do número de alianças.

### Parentesco Tupí e dravidiano

Para MacDonald (1965: 18), o sistema Tupí-Guaraní estaria caracterizado pela terminologia de parentesco do tipo fusão bifurcada na primeira geração ascendente e pelo tipo iroquês na geração de ego. As regras

matrimoniais seriam o matrimônio preferencial com uma ou ambas primas cruzadas, também avunculato. Para MacDonald, a regra de descendência é bilateral, em que ambas as linhas de descendência, paterna e materna, eram reconhecidas por ego; entretanto, reconhece uma forte dependência do lado paterno, por exemplo, no caso dos Maués (Sateré-Mawé), com residência patrilocal e família extensa patrilateral. O modelo apresentado por MacDonald (1965) enfatiza a terminologia com a fusão bifurcada na primeira geração ascendente e na primeira geração descendente, na geração de ego terminologia do tipo iroquês, das quais crow e omaha são vistos como variações da mesma estrutura de parentesco bilateral. MacDonald concluiu pela inexistência de divisões unilineares exogâmicas; a exceção dos Mundurukú é explicada pela hipótese da dúvida quanto à sua filiação linguística Tupí. Laraia (1972) empenha-se em demonstrar a possibilidade desses segmentos de descendência unilinear nas sociedades Tupí, o que explicaria o casamento de primos bilaterais.

Laraia (1972) critica MacDonald pela ênfase no sistema terminológico e a ausência do sistema de atitudes, e assinala que a existência de termos de parentesco para os parentes bilaterais não significa que o sistema seja bilateral. Nesse ponto, apoia-se tanto em dados das suas pesquisas como nos dados de Florestan Fernandes (1989), que apontam para a crença numa descendência patrilateral, que recorta a família de acordo com as linhas de descendência patrilineais. Finalmente, MacDonald não leva em conta o sistema de atitudes e a importância do grupo de *siblings* como elemento de organização social. Cabe destacar que nos grupos Tupí, o grupo de *siblings* costuma diferenciar entre o irmão mais velho e o irmão mais novo. Para Laraia, inspirado nas teorias da antropologia social britânica, o trabalho de MacDonald é meramente classificatório. Não podemos inferir a dinâmica da estrutura social Tupí com o mero conhecimento do tipo de seus termos para primos, dos termos da primeira geração ascendente, de suas regras de descendência (Laraia, 1972).

Um dos pontos centrais da análise de Laraia é a crítica à negação de grupos de descendência unilineares. Laraia analisa as regras de residência e descendência e os sistemas de relações para mostrar a possibilidade de existência de grupos de descendência unilinear. O autor assinala que filiação, ao contrário da descendência, é universalmente bilateral. Juridicamente, só uma parte é capaz de determinar a descendência (Fortes, 1975); o conceito de filiação complementar surge para estabelecer os laços entre o grupo de *sibling* e os “parentes” que não transmitem a descendência. Na sua crítica a

MacDonald, Laraia assinala a necessidade de ver a definição do grupo sobre “parente” (consanguíneo). Cita, inclusive, o exemplo levantado junto aos Tupínambá pelo padre Anchieta, para assinalar que para os Tupí o parentesco provém exclusivamente da linha paterna: “pais são agentes, mães são sacos” (Laraia, 1972: 87).

Para Laraia, pelo sistema dos Tupínambá históricos, tendo um ego masculino, as categorias de parentesco pertencem à seção de ego, não se confundem com categorias da seção complementar, possuindo nítida distinção de gerações. Na outra seção, as categorias incluem pessoas de diferentes gerações. A regra de matrimônio bilateral de primos cruzados era a mais plausível em um sistema de metades. Entre os povos Tupí da época, apresentavam clãs os Parintintin, Mundurukú e Maués (Sateré-Mawé). No seu trabalho junto aos Suruí, Laraia havia encontrado cinco grupos de descendência unilinear e as genealogias indicavam mais dois grupos extintos. Essas linhagens eram exogâmicas e uma delas possuía a prerrogativa da chefia. Em resumo, para Laraia (1972: 122), o sistema Tupí seria caracterizado pela fusão bifurcada na primeira geração ascendente e termos de primos de tipo iroquês na geração de ego; a dinâmica do sistema estaria dada por regras de descendência patrilinear, residência patrilocal e matrimônio preferencial com as primas cruzadas bilaterais e a filha da irmã.

A procura pelas linhagens era uma preocupação historicamente datada. Os trabalhos posteriores nas terras baixas mostraram sistemas de parentesco com casamento de primos cruzados sem as necessidades de clãs ou linhagens unilineares. Exemplos disso são os sistemas dravidianos da Amazônia, que diferenciam os parentes em duas classes: consanguíneos e afins. A importância das relações de afinidade nas terras baixas da América do Sul é um tema que tem sido abordado pelos diferentes autores que tentaram aplicar a estrutura do parentesco dravidiano na região (Rivière, 1969, 2001; Overing Kaplan, 1984; Viveiros de Castro, 2002).

Fausto (1995), na sua análise sobre o sistema de parentesco Parakanã, conclui que o sistema Tupí resulta da articulação de duas estruturas terminológico-matrimoniais. Por um lado, uma terminologia dravidiana, horizontal e, por outro lado, uma avuncular, oblíqua. O primeiro modelo separa/categoriza o grupo em consanguíneos e afins. O segundo resulta da interferência entre a norma avuncular e a dravidiana (Fausto, 1995: 62). Tanto a prima cruzada como as filhas da irmã (ZD) seriam uma espécie de esposa em potencial e os tios maternos poderiam ser classificados como sogros potenciais e/ou cunhados.

O dravidiano de Dumont (1983) transforma-se em dravidianato amazônico na formulação etnológica de Viveiros de Castro. Em “Ambos os três”, Viveiros de Castro (1996) analisa as diferentes variantes da fusão bifurcada: iroquês, dravidiano e krakria. Depois de apresentar as discussões que refletem o estado da arte, o autor formula seu modelo geral que permite explicar as variações ameríndias da fusão bifurcada. Ao analisar o modelo dravidiano de Dumont (em sociedades patrilineares, matrilineares, patrilocais e uroxilicais), Viveiros de Castro, apoiando-se nas análises de Rivière (1969), Overing Kaplan (1972; 1973; 1975) e Basso (1970; 1975), aplica a noção de dravidiano a sociedades amazônicas de pequeno porte, com parentesco cognático e casamento preferencial endogâmico com primos cruzados. A diferença do modelo de Dumont, que propõe uma organização em metades bilaterais (consanguíneos e afins), Viveiros de Castro propõe um ordenamento concêntrico, com os consanguíneos no centro, um círculo externo formado pelos afins, e um exterior formado pelos inimigos. Essa transformação do modelo dravidiano também modifica o sistema de alianças, passando do sistema bilateral para um sistema multilateral (Viveiros de Castro, 1996).

Esse esquema inspirado em Lévi-Strauss (1967) é animado com a lógica hierárquica do próprio Dumont (1992). No dravidiano, Dumont (1983) usou seu conceito de hierarquia para assinalar a diferença entre o parentesco ocidental e o parentesco dravidiano. No sistema ocidental, os consanguíneos ocupam a posição hierárquica englobante e os afins, englobados, são transformados em consanguíneos em umas poucas gerações. Por contraste, no sistema indiano, afins e consanguíneos são duas *categorias* que se reproduzem no tempo. Os sistemas dravidianos produzem alianças que se reproduzem de geração em geração.

Viveiros de Castro (2002: 134ss) aplica a noção de hierarquia na relação entre afins e consanguíneos em seu esquema concêntrico. No círculo interior, a consanguinidade ocupa uma posição hierárquica englobante. Nesse espaço social, que pode coincidir com o espaço da aldeia, os parentes afins são consanguinizados, seja pelas atitudes, seja pela aplicação de tecnonímias que enfatizem as ligações cognáticas, seja por meio de práticas rituais.

Nesse modelo socioespacial, o anel externo é formado pelos afins. Os consanguíneos, que moram em outras localidades e que se encaixam nesse espaço social, são afinizados. Mas a verdadeira riqueza do modelo não está na sua projeção espacial e sim na sua projeção cosmológica. Afinal, o que significa um afim nessas sociedades amazônicas? Para responder esta pergunta, Viveiros de Castro (2002: 416) projeta a categoria de afins para a cosmologia amazônica e cria a noção de afinidade virtual, inspirado em Deleuze.

Viveiros de Castro (2002: 128) diferencia: a *afinidade efetiva* ou atual – cunhados e genros, a *afinidade virtual* – primos cruzados e MB, e a *afinidade potencial* – cognatos distantes, não cognatos. À diferença do Ocidente, onde as figuras consanguíneas ocupam um lugar central (a figura do pai, da mãe), nas cosmologias amazônicas os afins ocupam o lugar de referência. São recorrentes as imagens do sogro canibal e os enfrentamentos com os cunhados. Para as cosmologias amazônicas, a afinidade é uma condição do parentesco. A afinidade potencial configura-se como uma categoria virtual, desvinculada do parentesco, a afinidade real só é efetivada depois da “afinização”, transformação do afim virtual em afim concreto.

Esse segundo círculo está contido pela categoria dos inimigos. Essa categoria ocupa um lugar central na filosofia amazônica e vincula-se ao canibalismo e à predação. O inimigo aparece como alteridade que pode ser incorporada. A figura do inimigo aparece nos rituais Tupínambá, tanto nos rituais de nomeação, onde a morte do inimigo dava direito a um novo nome e mudança de *status*, como nos longos rituais em que o inimigo cativo é afinizado e depois é sacrificado e canibalizado. Tal processo, interpretado à luz do parentesco, revela que as mulheres não são trocadas por outros bens e símbolos, a troca é de corpos e só se aceitam corpos como contraprestação. Nos casamentos tradicionais, uma das partes era doadora de mulheres e por ser doadora transformava-se em credora. A contraefetuação das dádivas explica os casos de avunculatos, onde o homem troca a irmã e recebe a filha desta como esposa. O cativo que recebe a mulher, muitas vezes parente consanguíneo do seu captor, por não ter como responder à contraprestação, é canibalizado. Um corpo só pode ser trocado por outro corpo, nesse caso o do cunhado-inimigo (Viveiros de Castro, 2002: 174). Esse canibalismo Tupínambá foi projetado para a cosmologia em diversos grupos Tupí. Por outro lado, o autor relaciona o canibalismo com a predação e a caça (Viveiros de Castro, 2002: 267).

Tal caminho leva para o perspectivismo e as filosofias nativas amazônicas. Em primeiro lugar, Viveiros de Castro contrapõe à separação entre natureza e cultura um esquema ternário que inclui o *sobrenatural*. Do ponto de vista nativo, a equação entre natureza e cultura é desdobrada. Se para o Ocidente a cultura separa-se e engloba a natureza, do ponto de vista amazônico, é a *cultura que se transforma em natureza*. São comuns na região as cosmologias que se iniciam em um tempo em que “os bichos eram como gente” até serem transformados em animais. A *transformação* é outra noção central nos sistemas amazônicos, como o exemplifica a transformação

do xamã em jaguar. Entre os Araweté, trabalhados pelo autor, aos olhos dos deuses, os humanos são vistos como o jaguar enxerga as suas presas, ou como o caçador enxerga os animais. Viveiros de Castro (2002) chama a atenção para a importância cultural que tem a caça, isso se faz evidente nesses povos, que tendo agricultura, realizaram uma opção cultural pela caça. Outros índices são os rituais aos quais se submetem os caçadores, tanto antes de empreender a caçada como ao seu retorno, assim como tabus diante de mulheres menstruadas, ou o costume difundido, segundo o autor, de que o caçador não come sua caça. A dinâmica cosmológica desses povos está centrada na afinidade como categoria cosmológica e na predação. A transformação é uma das regras do sistema.

Shapiro (1984: 26), ao realizar sua discussão sobre uma definição para casamento (*marriage*) nas terras baixas da América do Sul, chama a atenção para a ausência de uma abordagem performática. A autora deixa aberta a possibilidade de que esse fenômeno deva-se ao fato de que os povos da região não costumam realizar rituais de casamento, por contraste com os elaborados rituais funerários. A diferença entre afins e consanguíneos ordena diversos rituais, como os ritos funerários entre os Pakaa-Nova (Vilaça, 1993). Rivière (2001: 86ss) chama a atenção para as relações de afinabilidade, as relações com parentes afins que não passam pela matrimonialidade. Ele define a afinabilidade como a relação entre dois grupos de homens por meio das mulheres. Viveiros de Castro (2002), com seu esquema concêntrico, afirma que é possível a passagem pelas diferentes esferas por meio de rituais. Apesar de realizar essa afirmação, não descreve nem indica nenhum ritual desse tipo. Na continuação, analisarei o ritual da tucandeira baseado no papel desempenhado pelos afins e os efeitos ilocucionários do ritual.

### O *Waumat* à luz do parentesco ou o parentesco à luz do ritual

“Anualmente da maloca do chefe parte o sinal da festa, que, repercutido de maloca em maloca, vai do Pará ao Amazonas. A esse sinal, prepara-se o *caxiri* e o *tarubá*, bebida embriagante que anima a festa, e começam as caçadas; moqueada a caça, é guardada para os dias da festança, que é esperada por outro sinal. Ouvindo-se este, de todas as malocas partem os neófitos, e as donzelas com seus pais, carregados de caça, potes de bebida e de tucandeiras se dirigem para a *maloca-açu* ou do tuxaua” (Nunes Pereira, 2003: 63).

Atualmente, os Sateré-Mawé afirmam que não têm data certa para realizar o ritual da tucandeira. Presenciei meu primeiro *waumat* em setembro, realizaram outro quando estive na aldeia, e presenciei outros dois que ocorreram no encerramento de assembleias.

Minha primeira descrição do ritual da tucandeira foi superficial e baseada na observação direta da realização do ritual durante uma consultoria para o Ministério da Previdência (Alvarez, 2002). Nessa oportunidade, realizei a descrição das fases do ritual com base em informações recebidas pelos meus informantes, concentrei-me no ritual da tucandeira como rito de passagem para os jovens (Van Gennep, 1978). Um dos fatos relevantes para essa pesquisa foi o papel dos aposentados do grupo que tinham colaborado com alimentos para a realização do ritual.

Num trabalho anterior, descrevi o ritual pelos significados nativos apoiando-me nas interpretações de diferentes *paini*, xamãs e cantadores (Alvarez, 2007). O ritual é visto como parte da construção dos corpos, a imagem da saúde preventiva; como alegoria da coragem simbolizada pelas penas do gavião-real; enfatiza a tucandeira como alegoria da mulher. Essa interpretação apoiada na exegese nativa permitiu uma análise mais profunda, mas ainda presa às representações conscientes. Nessa seção, pretendo complementar essa interpretação à luz das considerações teóricas que se desprendem da análise do sistema de parentesco Sateré-Mawé, realizado na seção anterior.

Tambiah (1985) sugere que o ritual pode ser analisado como performance em três sentidos: como aparelho comunicacional multimídia, que entrelaça comunicação verbal e não-verbal; no sentido de terceiro referencial de Pierce, quando os símbolos nos remetem a um terceiro que os banha de sentido; e performático, no sentido dos efeitos ilocucionários, de Austin (1997), quando se fazem coisas com palavras. Acredito que em Alvarez (2007) realizei uma boa abordagem ao ritual como performance, apesar disso ficaram alguns pontos em aberto que são retomados à luz dos dados do parentesco: quais são os efeitos ilocucionários do ritual da tucandeira?

Os rituais operam por meio de símbolos, e o símbolo mais importante do ritual é, sem dúvida, a tucandeira como alegoria da mulher. Essa representação da mulher mítica está carregada de sentido com base na cosmologia. A presença da representação da mulher como símbolo multifacetado despertou meu interesse e não ficou totalmente resolvido na minha interpretação anterior do ritual da tucandeira, em grande parte preso no cruzamento das interpretações dada pelos informantes.

Na interpretação nativa do ritual, a tucandeira é uma alegoria da mulher. Essa *haryporia*/tucandeira, tirada de três espécies diferentes de árvores, tem diferentes qualidades. As interpretações colhidas é que seriam também os três personagens míticos femininos: *Uniawasap*, mãe do guaraná; outra das moças seria a que acompanha a *Anumhara 'hit*; finalmente a terceira seria *moi-ria*, um tipo de cobra, relacionada com a transformação. Essa terceira mulher é chamada de *Onamākuru 'i* (Figueroa, 1997: 367) ou *Moiria int sakurí* nos meus registros, e é a mulher com quem foi feita a terra, é ela quem ficou com a face voltada para a terra, que chama os homens para sua companhia. Seria *Unhanmangarú* em Nunes Pereira (2003: 111) e representa uma alegoria da morte.

Na explicação do *paini*: – “*Moiria int sakurí* é uma moça preta. A outra moça é uma moça pintada, e a outra moça era uma moça branca. *Moiria*, quer dizer um bicho que se transforma em moça ou em qualquer coisa. Não cobra-grande, se não um tipo de *moi* (cobra) que se transforma. Então é assim, a moça preta e a que não tem paciência, se transforma, por exemplo, quando um está alterado com outro, que passa e já fica logo com raiva dessa pessoa. Então, essa cobra *moiria*, ela é muito alterada com qualquer tipo de pessoa” (Atenor, Molongotuba, 2004).

Note-se a referência a *moi*, que pode ser traduzido como cobra, mas que tem o significado da transformação. *Uniawasap*, outra das moças, foi engravidada por uma cobrinha, *moi*, por isso o guaraná transforma as palavras em fatos. Essa qualidade de *moi*, de transformação, está associada à representação dessas mulheres míticas.

Quando perguntei sobre essas mulheres, os mais velhos responderam-me que elas eram irmãs. A categoria de irmãs não pode ser tomada de forma literal e pode ser uma afirmação que aplique a categoria classificatória, ou inclusive referir-se ao pertencimento ao mesmo *ywania*.

A mitologia Sateré-Mawé está povoada dos clássicos relatos que transformam os afins em inimigos: na lenda do gavião-real, que luta contra os parentes da mulher; do *ywania* dos peixes; na lenda da primeira água, os *i'kywyt* (MB) envenenam o sobrinho; na lenda do guaraná, os MB de *Uniawasap* matam o sobrinho; na lenda da origem dos bichos, quando o marido traído transforma os bichos que eram como gente em diversos animais. Como em outros grupos amazônicos, essa afinidade projetada para a cosmologia apresenta os afins como inimigos (Overing Kaplan, 1984; Viveiros de Castro, 2002: 168ss).

Entre todos esses mitos, que têm em comum o conflito entre afins, destaca-se um deles, onde não só está ausente o conflito, como os seres míticos aparecem como doadores de mulheres para os homens. Trata-se precisamente do mito que explica a origem do ritual da tucandeira. Esse mito relata como *Myypynukuri*/tatu-açu tirou as *haryporia*/formigas da terra e as entregou para o irmão mais novo, que, por sua vez, entregou-as para os Sateré-Mawé. Desse ponto de vista, *Myypynukuri* transforma-se no doador de mulheres mítico, e transforma os homens, em particular os que participam do ritual, em receptores de mulheres. Esse é um primeiro índice que relaciona o ritual com a transformação desses afins virtuais em afins que podem ser efetivados.

A meu retorno à comunidade onde realizei o primeiro e mais espontâneo registro, o cantador afirmou que poderia fazer outro *waumat*, mas que para ser bem-feito tinha de convidar “os parentes” que moram na cabeceira do rio. À luz da análise teórica, trata-se de um grupo patrilinear e patrilocal, esses parentes não serão outros que os parentes afins, os *i'kywyt*. Essa hipótese foi confirmada na minha última ida ao campo, quando o informante concordou com meu raciocínio e completou: “os *i'kywyt* são os primeiros a pôr a mão na luva. A festa da tucandeira é feita para os *i'kywyt*”.

Voltemos ao relato de Nunes Pereira:

“Este, então, canta e dança, se é que dança se possa chamar trejeitos e saltos, urros e gritos, dados com cara alegre. Assim percorre o espaço do círculo aberto, entre os aplausos da tribo até que, sendo solteiro, alguma mulher dele se compadeça, rompendo o círculo, vá lhe tirar a luva ou então que o *tuxaua* julgue suficiente a prova e ele mesmo tire.

Então o *tuxaua* faz soar o *cotecá*, a turba se levanta e segue para a frente de outra casa, onde param e se repete novamente a dança, sendo outro o paciente, ficando atrás o escolhido e sua protetora, ou atirado em uma rede, curtindo seu sofrimento, se mulher alguma dele se agradou.

Cumpra notar aqui que a mordedura da tucandeira produz efeitos afrodisíacos, e que a união imediata dos sexos faz cessar as dores e maus efeitos.

Se o que sofre o martírio tem em provas anteriores se casado, é a mulher quem lhe retira a luva nas outras provas que passam.

Daqui nasceu o erro que corre de que essas provas são para casamento. Se assim fosse, os *quivus*, isto é, os viúvos, não

passariam mais por prova alguma, quando, entretanto, mesmo depois de escolhidos, têm de passar por sete provas” (Nunes Pereira, 2003: 66).

No parágrafo citado, Nunes Pereira realiza importantes observações, temperadas por um ar de ingenuidade, produto da falta de formação acadêmica como antropólogo e do componente erótico que acompanha o imaginário exótico. Não podemos levar a sério os argumentos analgésico-sexuais, nem que seja a compaixão o que leve as moças a unir-se aos rapazes.

O ritual da tucandeira guarda analogias com o ritual do cauim dos guerreiros Araweté, descrito por Viveiros de Castro (1986, 2006: 26ss), tanto na presença dos cantos de guerra como no componente de purificação. Viveiros de Castro, nos Araweté, enfatiza a transformação do guerreiro com a incorporação do inimigo morto. No caso da tucandeira, a explicação da purificação está relacionada com a *haryporia*. Como afirmou um dos *paini*, a tucandeira entra na gente por meio da ferroadada, por isso é necessária a purificação por meio de um vomitivo e escoriações nas pernas. Caso a purificação não seja completada, a *haryporia*/tucandeira leva o homem, que morre. Analiticamente, esse movimento de incorporação da tucandeira/*haryporia*, e posterior purificação, não pode ser interpretado como matrimônio, mas pode sim ser interpretado como a transformação performática desses afins potenciais em afins efetivos (Viveiros de Castro, 2002: 87ss).

Um dado chamou minha atenção. Em uma das vezes que assisti ao ritual, uma das moças, filha do cantador, colocou as mãos na luva. Quando perguntei por tal fato para o cantador, ele respondeu-me que o homem que casar com ela vai ter de haver botado as mãos na luva mais vezes que sua filha. Ou seja, o ritual ocupa um lugar central na efetivação da afinidade. Não se trataria de um ritual de casamento, mas de um ritual de *casabilidade*, que transforma os jovens afins potenciais em cônjuges potenciais para as mulheres.

No caso do parentesco Sateré-Mawé, o ritual da tucandeira pode ter um papel análogo ao do casamento prescritivo entre primos cruzados em Lévi-Strauss (1982). No esquema de Lévi-Strauss (1967), essas estruturas elementares impulsionavam a circulação de mulheres, em sistemas onde circulam corpos, palavras e bens. Desse prisma o parentesco podia ser visto como um aparelho comunicacional. Por outro lado, o ritual é um poderoso aparelho comunicacional (Leach, 1966, 1995; Wolf, 1999) e como tal exerce um poder que se sobrepõe a outros tipos de comunicação (Alvarez, 2000).

A transformação ritual de afins potenciais em afins efetivos, em um ritual

realizado com afins, não pode deixar de ter uma influência na circulação de mulheres e na reprodução das alianças entre *ywania*. Esse ritual tem o poder de criar estruturas análogas às estruturas elementares de Lévi-Straus e ao dravidiano de Dumont. Chegamos a um ponto em que não podemos entender o parentesco Sateré-Mawé se não consideramos o poder estrutural do ritual.

“Barbosa Rodrigues, descrevendo, no tratado de emancipação dos Maués, a festa *Veaperiá*, pretende que, anualmente, ao ser ela realizada, à ordem do chefe de maloca, e em presença dos pais, o neófito recebia a sua companheira, que dele se compadecera, assistindo à iniciação, da qual o uso do sari, fervilhando de tucandeiras, era a prova mais cruel.

Hoje em dia pode ocorrer uma dessas uniões, por ocasião da festa da Tucandeira – quer inspirada pelo sentimento de piedade, quer por outro qualquer –, mas não quer dizer que isso seja obrigatoriamente respeitado por tradição ou por convenção social ou religiosa” (Nunes Pereira, 2003: 79).

O autor faz menção a uma não-obrigatoriedade do ritual. Apesar disso, uma das recorrências encontradas durante o trabalho de campo foi que os não-Sateré (sejam mestiços ou índios) que casaram com mulheres Sateré-Mawé tiveram de passar pelo ritual da tucandeira. Passar pelo ritual era a condição para serem aceitos pelos parentes das moças, para transformar-se em *i'kywyt*.

Uma das qualidades do dravidiano de Viveiros de Castro, como uma torção do dradiviano de Dumont (1983), foi que o anel externo estava contido pelos inimigos. A figura dos inimigos *matiag hup* aparece constantemente na cosmologia e na referência aos outros em geral e aos *karaiwa* (brancos) em particular. O ritual tem o poder ilocucionário de transformar esses inimigos em afins efetivos, mas não os transforma em consanguíneos, portanto em Saterés-Mawés. Eles, seus filhos e seus descendentes permaneceram como um *ywania* mestiço morando junto com a família de sua mulher.

## Conclusão

Em nível geral, o trabalho mostra como o parentesco para a antropologia não é só parentesco, é teoria antropológica, uma teoria construída por diversas tradições teóricas. Por outro lado, essas diferentes tradições teóricas realçam diversas características ao serem aplicadas a um caso concreto, como o dos Sateré-Mawé.

Os diferentes olhares teóricos sobre o material Sateré-Mawé revelam a organização formal do sistema de parentesco, suas implicações políticas no ordenamento da sociedade e a relevância das relações de afinidade. Esta análise teórica permite transcender as explicações conscientes e os dados da observação direta para transformar-se em porta de entrada para a alteridade.

Trabalhamos à luz das diversas tradições antropológicas relativas ao parentesco. Descrevemos o sistema com o olhar formalista da tradição americana; exploramos suas implicações políticas pelo prisma da tradição britânica; e analisamos as alianças à luz das estruturas elementares e o dradiviano de Dumont. Posteriormente, exploramos as relações do modelo com os trabalhos sobre afinidade nas terras baixas, com especial atenção no modelo do dravidiano que ordena os parentes consanguíneos, afins e inimigos em círculos concêntricos. Viveiros de Castro (2002) assinala a necessidade lógica de rituais que permitam atravessar essas esferas.

A análise do ritual da tucandeira à luz das deduções da teoria do parentesco permite realizar uma nova interpretação e revela um pós-draividiano, em que o ritual tem o poder ilocucionário de transformar os afins virtuais em afins efetivos e os inimigos em afins. Da nossa análise do ritual, olhado pelo viés do parentesco, depreende-se que o ritual da tucandeira estrutura relações de parentesco. Em uma sociedade que não pratica casamento entre primos cruzados bilaterais, ou um dradiviano nos moldes indianos, o ritual ordena a comunicação de mulheres e reproduz as alianças entre afins e consanguíneos ao longo de gerações, i.e. tem o mesmo poder estrutural que as instituições tradicionais do parentesco. O ritual transforma o dravidiano amazônico em um pós-draividiano que, como gênero cruzado, entrelaça consanguíneos e afins, cosmologia e parentesco, aliança e descendência pelos poderosos rituais que tem o poder ilocucionário de transformar a condição do iniciado de inimigo em afim, de afim potencial em afim efetivo.

Finalmente, esta análise assinala que os limites do parentesco na Amazônia transcendem as instituições do parentesco e assinala a importância dos rituais para este parentesco pós-draividiano.

## Referências

- Alvarez, G. O. 2000. Mercosul Ritual. Políticos e Diplomatas no Processo de Integração do Cone Sul. Tese de Doutorado. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

- Alvarez, G. O. 2002. *Amazônia Cidadã: previdência social entre as populações tradicionais da Região Norte do Brasil*. Brasília: MPAS.
- Alvarez, G. O. 2007. O Ritual da Tucandeira entre os Sateré-Mawé: aspectos simbólicos do waumat. In: Cabral e Rodrigues (Org.). *Línguas e Culturas Tupí*. Campinas: Curt Nimuendajú; Brasília: Lali/UnB.
- Austin, J. L. 1997. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Balandier, Georges (1977). *Antropológicas*. São Paulo: Cultrix.
- Basso, Ellen B. 1984. A Husband for his Daughter, a Wife for her Son: strategies for selecting a set of in-laws among the Kalapalo. In: Kensinger, Kenneth, *Marriage Practices in Lowland South America*. Chicago: University of Illinois Press.
- Cardoso de Oliveira, Roberto 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq.
- Dumont, Louis. 1975. *Introducción a Dos Teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Dumont, L. 1983. Affinity as a Value. *Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 3-171.
- Dumont, Louis 1992. *Homo Hierarquicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Fausto, Carlos 1995. De Primos e Sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupí) do Pará. In: Viveiros de Castro, E. *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Figuroa, Alba Lucy Giraldo 1997. *Guerriers de l'Écriture et Commerçants du Monde Enchanté: historie, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie central, Brésil)*. Tese de Doutorado. Paris: École de Hautes Etudes em Sciences Sociales.
- Fernandes, Florestan 1989. *A Organização Social dos Tupínambá*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB.
- Laraia, Roque de Barros, 1972. *Tupí: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP.
- Leach Edmund, R. 1966. Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society*

- of London. Series B, n.º 772, vol. 251, p. 403-408.
- Leach Edmund, R. 1995. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Leacock, Seth 1958. *Economic and Social Factors in Maue Persistence*. Ph. D. Dissertation, Berkley.
- Leacock, Seth 1964. Economic life of the Maué Indians. In: *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Nova Série, Antropologia n.º 19*, Belém, Pará.
- Lévi-Strauss, Claude 1967. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, Claude, 1982. *As Estruturas Elementares de Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- MacDonald, Frederick 1965. Some Considerations about Tupí-Guaraní Kinship Structures. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nova Série, n.º 26*, maio.
- Nimuendajú, Curt 1948. The Maue and Arapium. In: Steward (Ed.) *Handbook of South American Indians, vol. 3 The tropical forest tribes*. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
- Pereira, Nunes 1967. *Moronguetá. Um decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Pereira, Nunes 2003. *Os Índios Maués*. Manaus: Valer.
- Overing Kaplan, Joanna 1984. Dualism as an Expression of Differences and Danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela. In: Kensinger, Kenneth, *Marriage Practices in lowland South America*. Chicago: University of Illinois Press.
- Rivière, Peter 1969. *Marriage among the Trio. A principle of social organization*. Oxford: Clarendon Press.
- Rivière, Peter 2001. *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Shapiro, J. R. 1984. Marriage Rules, Marriage Exchange and the Definition of Marriage in Lowland South American Societies. In: Kensinger, Kenneth, *Marriage Practices in Lowland South America*. Chicago: University of Illinois Press.

- Tambiah, Stanley Jeyara 1985. *Culture, Thought, and Social Action. An anthropological perspective.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Van Gennep, Arnold 1978. *Os Ritos de Passagem.* Petrópolis: Vozes.
- Vilaça, Aparecida 1993. O canibalismo funerário Pakaa-Nova: uma etnografia. In: Viveiros de Castro E. e M. Carneiro da Cunha, *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP; Fapesp.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1986. *Araweté: os deuses canibais.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Viveiros de Castro, Eduardo (Org.) 1995. *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios.* Rio de Janeiro: UFRJ.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1996. Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. *Anuário Antropológico/95.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2002. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify.
- Wolf, Eric, R. 1999. *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis.* Berkley: University California Press.

