

Revista  
Brasileira de  
**Linguística**  
**Antropológica**

Volume 17 – 2025



**UnB**



**LALI**

e-ISSN: 2317-1375

Universidade de Brasília

Reitora

**Rozana Reigota Naves**

Vice-Reitor

**Márcio Muniz de Farias**

Decana de Pesquisa e Inovação

**Renata Aquino**

Diretora do Instituto de Letras

**Gladys Quevedo Camargo**

Vice-Diretora do Instituto de Letras

**Flávia de Oliveira Maia Pires**

Diretora do Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas (LALLI)

**Ana Suelly Arruda Câmara Cabral**

---

R454 Revista Brasileira de Linguística Antropológica / Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, Editora – v. 17 (2025) – Brasília, DF: Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas, Instituto de Letras, Universidade de Brasília, 2025.

Anual

e-ISSN: 2317-1375

Publicação *on-line*: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/>

1. Linguística antropológica. 2. Línguas e culturas indígenas – Américas. 3. Linguística histórica. 4. Tipologia linguística. I. Cabral, Ana Suelly Arruda Câmara.

CDU 81'27

---

<https://periodicos.unb.br/index.php/ling/>

**Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas (LALLI/IL-UnB)**  
Endereço: ICC Sul, sala BSS-234, Campus Universitário Darcy Ribeiro  
CEP 70900-900, Brasília-DF, Brasil

# **Contos populares em nheengatu: Ilha Grande, Tapuruquara, Rio Negro, 1983**

Folk tales in Nheengatu: Ilha Grande,  
Tapuruquara, Rio Negro, 1983

Gerald Taylor

## **Narradores**

Ladislau Bruno da Gama, Hermógenes Bruno da Gama,  
Joaquim da Gama Melgueiro e Luiz Laureano Melgueiro

## **Tradução**

Ruth Monserrat

## **Organizadoras**

Ruth Monserrat

Ana Paula Silva

Cândida Barros

ORCID: 0000-0002-0786-2143

## **Colaboradores**

Hilda Fernandes (Hilda Pira-Tapuya)

José Ribamar Bessa Freire

ORCID: 0000-0003-2093-3388

Lúcia Hussak Van Velthem

ORCID: 0000-0003-2372-3482

Renato Athias

ORCID: 000-0002-5041-5496

Veraneize Souza dos Santos (Vera Arapium)

DOI: <https://doi.org/10.26512/rbla.v17i1.61009>

Recebido em setembro/2025 e aceito em outubro/2025.



Foto do Acervo de Gerald Taylor

## Prólogo

O linguista Gerald Taylor (1933-2020) pesquisou na América Latina duas “línguas gerais”, compreendidas como línguas indígenas que tiveram seu uso ampliado geográfica e socialmente pela colonização e que desenvolveram tradições escritas. Tornaram-se línguas de dupla função, veicular e materna. Uma delas foi o quéchua, falado na região andina, seu principal objeto de pesquisa (Estenssoro e Itier, 2020). A outra foi o nheengatu falado na região do Rio Negro (Amazônia brasileira), que no período pré-colonial não era usado pela população local. Paralelamente, ele se dedicou também ao estudo de outras línguas, entre as quais o baniwa (família aruaque)<sup>1</sup>.

Sobre o nheengatu, Taylor deixou, ao falecer em abril de 2020, dois trabalhos inéditos:

- « Une brève description du nheengatu. Langue Générale de l’Amazonie brésilienne »
- « Le conte populaire en nheengatu (Ilha Grande, Tapuruquara, Rio Negro, 1983) »

O primeiro deles será impresso pelo INALCO, em francês. O segundo é o que se edita aqui, em português, com tradução de Ruth Monserrat, também pesquisadora do nheengatu, que manteve diálogo com o autor pela internet ao longo da tradução do texto para o português durante o primeiro semestre de 2015. A presente edição contém cinco narrativas de quatro moradores da Ilha Grande, Tapuruquara (Santa Isabel, região do médio Rio Negro): Ladislau Bruno da Gama, Hermógenes Bruno da Gama, Joaquim da Gama Melgueiro e Luís Aureliano Melgueiro, com 17 anos na época. Graças a Hilda Fernandes (Hilda Pira-Tapuya), Lúcia Hussak Van Velthem e Veraneize Souza dos Santos (Vera Arapium) foi possível localizar e entrar em contato com esse último. O feliz encontro com o hoje professor de Matemática Luís Melgueiro trouxe alegria a uma edição marcada pela tristeza da perda de Gerald Taylor.

Nas histórias estão amalgamados elementos europeus (fábulas de reis e princesas dos contos de Grimm) e amazônicos (fauna, o rio, o ciclo agrícola rionegrino). A publicação contém ainda instrumentos de apoio elaborados por Taylor para facilitar a compreensão dos textos em nheengatu, quais sejam, um vocabulário e um guia gramatical, com informações fonológicas e morfológicas sobre a língua, além de inúmeros comentários etnolinguísticos que ajudam o leitor a apreciar a situação da língua e dos falantes daquela região.

---

<sup>1</sup> Para informações sobre sua biografia intelectual ver José Bessa Freire e Renato Athias, nos anexos.

Taylor apresenta um quadro multifacetado do nheengatu que encontrou na região em 1983. Era a língua materna dos seus narradores, identificados na tipologia social regional como caboclos, por falarem o nheengatu, e por isso serem considerados diferentes dos falantes de baniwa e de outras línguas indígenas. Mas era também a língua veicular dos comerciantes mestiços em São Gabriel da Cachoeira, bem como de índios de diferentes línguas que circulavam por Yawareté (na região conhecida como Cabeça do Cachorro), e ainda dos velhos mawé, “lembrantes” do nheengatu (Taylor, 1985).

Durante o período de seu trabalho de campo no Rio Negro (1983-1994), Taylor acompanhou grandes mudanças etnolinguísticas relacionadas ao lugar das línguas indígenas no Brasil. Na região rionegrina, essas mudanças estavam relacionadas também à autoidentificação da população regional e de sua relação com o nheengatu, e portanto ao *status* dessa língua. Ali formou-se uma organização dos povos indígenas da região como um todo - não mais divididos entre caboclos e indígenas. A FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (1987) representava 23 povos. A ordem religiosa dos Salesianos, que havia sido um dos principais agentes de mudanças linguísticas e culturais na região através do internato indígena, fez sua autocrítica em relação à política linguística anterior de proibir o uso das línguas indígenas na escola. Finalmente, a Constituição nacional promulgada em 1988 reconheceu a autonomia dos povos indígenas e o direito às suas terras originárias.

Taylor acompanhou todo o processo e atuou em defesa das línguas indígenas e de seus falantes nesse período de transformações etnopolíticas. A mudança de status da língua nheengatu - que passa de língua de caboclo a língua de índio - faz com que agora, de pleno direito, ela se torne a língua de alfabetização na escola.

Taylor defendia a escola como espaço de manutenção das línguas indígenas. Por isso, assessorou os salesianos, elaborando cadernos de leitura em nheengatu e baniwa para uso nas escolas. Publicou uma proposta de ortografia nheengatu para os professores<sup>2</sup>. Mais tarde, atuou junto aos baniwa universitários, apoiando e divulgando seus estudos linguísticos. Hoje, no Rio Negro, são os índios que escrevem suas histórias.

Ao chamar de “contos populares” as narrativas indígenas, Taylor dialoga com o livro de Silvio Romero (1985) que traz o mesmo título. Muitas de suas histórias encontram eco naquelas registradas por Romero no nordeste do Brasil. Este segmenta as narrativas de acordo com sua origem europeia,

---

<sup>2</sup> Gerald Taylor. Recomendações para os professores do Caderno de Leitura Nheengatu 1: *Vamos escrever a nossa língua*, Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia. Manaus, 1995.

indígena ou africana. Taylor propõe outro olhar, ao chamar atenção para o caráter híbrido de traços europeus e tradicionais da Amazônia, quando, por exemplo, os reis, nos contos, assumem práticas dos comerciantes. As narrativas de 1983 são também cruzadas com as registradas na Amazônia no século XIX por Amorim (1928), Tastevin (1910), Couto de Magalhães ([1876]1975), Barbosa Rodrigues (1890), Stradelli (1929).

Taylor inicia seu estudo do nheengatu pelo registro de textos orais, metodologia que se diferenciava, por exemplo, da centrada no modelo do *Formulário dos Vocabulários Padrão do Museu Nacional*, elaborado pelo Summer Institute of Linguistics. Esse *Formulário* foi muito usado por missionários e pesquisadores brasileiros, a partir dos anos 60 do século passado, para fins de documentação inicial de línguas indígenas ainda não escritas. Nele, o diálogo do linguista e do falante nativo durante o trabalho de campo se processa através da elicitación inicial de palavras e orações da língua indígena e ulterior análise das marcas gramaticais que aí se manifestam.

A metodologia de Taylor, de começar a estudar o nheengatu através de textos por ele registrados foi a mesma empregada em seu trabalho com o quéchua, no qual abordou as tradições literárias desta língua pela análise de um manuscrito de autoria indígena de 1607, enquanto ia ao mesmo tempo registrando suas variações dialetais contemporâneas nas diferentes regiões andinas.

Taylor dialogou no espaço rionegrino – como fez na área andina – com vários pesquisadores, como José Ribamar Bessa Freire e Renato Athias. O projeto de pesquisa LANGAS [<https://langas.cnrs.fr/#/description>], centrado nas línguas gerais da América Latina (quechua, guarani e tupi), representa a continuidade do diálogo pensado por Taylor, entre disciplinas variadas, para fins de análise das fontes em línguas indígenas coloniais.

As variantes de nheengatu descritas por Taylor, em seu trabalho de campo, são as da região do médio e alto rio Negro, respectivamente Santa Isabel (Ilha Grande, Tapuruquara) e São Gabriel da Cachoeira.

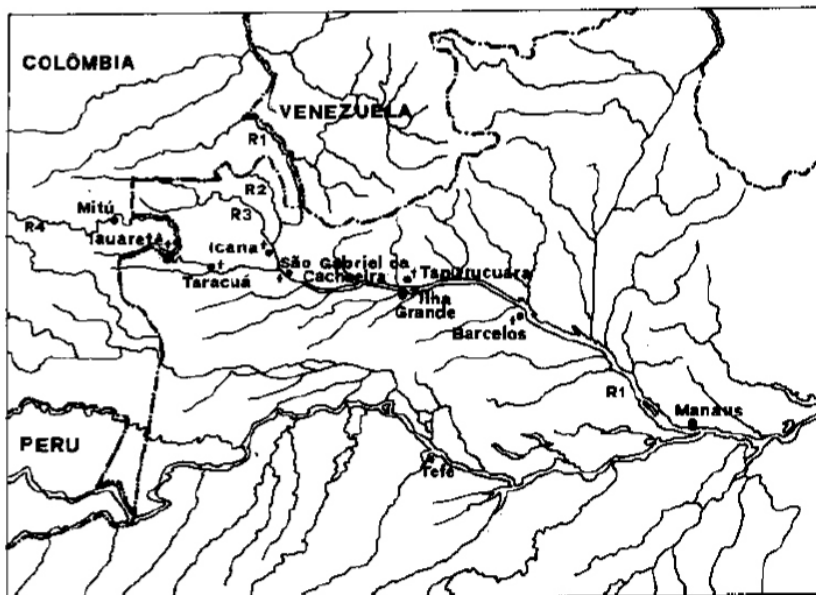
Taylor deixou algumas questões para os futuros pesquisadores:

- descrever a história do nheengatu na Amazônia através de estudos regionais, o que permitiria, por exemplo, esclarecer por que e quando o nheengatu deixou de ser falado no Solimões;
- descrever diferenças dialetais entre o nheengatu que se usava no médio e alto rio Negro, e o usado por falantes mawé.

Há outra obra de Taylor sobre o nheengatu:

**Apontamentos sobre o nheengatu falado no rio negro, Brasil.**  
**AMERINDIA n° 10, 1985, 15 páginas [https://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A\\_10\\_01.pdf](https://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A_10_01.pdf)**

Nesse artigo de 1985, o autor menciona um trabalho inédito, entregue para impressão na Revista do Museu do Índio (Taylor 1985), com o instigante título “Língua geral: mito e realidade”. Em email endereçado a Cândida Barros em novembro de 2019, Taylor corrigiu o título desse artigo: “Tupi: mito e realidade”.



VALE DO RIO NEGRO

R1 Rio Negro    R3 Rio Içana  
R2 Rio Xié    R4 Rio Uaupés  
† Missões Salesianas

Mapa do trabalho “Apontamentos do nheengatu” (Taylor, 1985).

## Referências

- AMORIM, Antônio Brandão. *Lendas em Nheêngatú e em Português*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. 100, vol. 154, Rio de Janeiro (1926) 1928, pp. 3-475.
- BARBOSA RODRIGUES, João (1890) *Poranduba Amazonense*, Annaes da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, vol. 14, fasc. N° 2, Rio de Janeiro, XV + 334 p.

- COUTO DE MAGALHÃES, General (1975) [1876] *O selvagem*. Edição comemorativa do centenário da 1ª edição, Editora da Universidade de São Paulo. Livraria Itatiaia Editora Ltda. São Paulo.
- ESTENSSORO, Juan Carlos e ITIER, César. 2020. *Obra y recorridos de Gerald Taylor (1933 – 2020). Lingüista y filólogo de las lenguas quechua, nheengatu y baniwa*. Lima: IFEA <https://ifea.hypotheses.org/4042>. Consulta em 24/07/2025.
- ROMERO, Sílvio (1985) [1885] *Contos populares do Brasil*, Editora Itatiaia Limitada, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo. 196 p.
- STRADELLI, Ermano. (1929). *Vocabularios da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatúportuguez, precedidos de um esboço de Grammatica nheênga-umbuê-sáua mirí e seguidos de contos em lingua geral nheêngatú poranduuu*. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, Tomo 104, Volume 158, p. 9-768.
- TASTEVIN, Constantino. (1910). *La langue tapihiya dite ou Ñeengatu (belle langue), grammaire, dictionnaire, et textes*. Vienna: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Schriften der Sprachenkommission, vol. 2.
- TAYLOR, Gerald. (1993). Aladim ou Mil e uma noites na Amazônia, *Ameríndia* 18, A.E.A., Paris, p. 139-176.

## O conto popular em nheengatu

(Ilha Grande, Tapuruquara, Rio Negro, 1983)

Em agosto de 1983 eu realizei pesquisas sobre a língua falada por uma pequena comunidade de famílias aparentadas, falantes de nheengatu, que residia numa ilha, a Ilha Grande, no médio Rio Negro, muito próxima do centro urbano (*município*) de Santa Isabel de Tapuruquara. Era em Tapuruquara que ficava a missão salesiana e o colégio frequentado pelas crianças da comunidade, que iam para lá todos os dias, de canoa. Havia três gerações estabelecidas na ilha, a avó, monolíngue em nheengatu, seus filhos e seus netos. Eram emigrados do alto Rio Negro, provenientes da foz do Içana, portanto provavelmente de origem baniwa ou baré. Eles eram classificados, segundo a terminologia local, como *caboclos*, que nesse contexto podia ser interpretado como “índios destribalizados”, porque a unidade comunitária era a da família e não a de um grupo étnico homogêneo possuindo uma mitologia comum referente à sua origem e ritualizada pela aplicação a diferentes etapas da vida coletiva. Contudo, no que respeita a seu habitat, práticas agrícolas e crenças que os associavam à natureza (a floresta e o rio), eles pouco se distinguiam dos demais grupos classificados como “Índios” (os Baniwa, os Tukano, os Baré da foz do Içana). Aparentemente, um dos estágios de passagem da categoria de “Índio” para a de “*caboclo*” era o abandono de uma língua indígena particular em proveito da língua veicular de comunicação geral na região, o nheengatu, conhecida justamente como *língua geral*.

Em 1983, os comerciantes, geralmente mestiços muito orgulhosos de sua ascendência portuguesa, dominavam todos o nheengatu e não pareciam se identificar com uma língua indígena. Ao contrário, uma senhora idosa, filha de um português e de uma índia, que havia vivido e estudado em Lisboa, estava de acordo com os demais membros de sua comunidade que consideravam a *língua geral* como a verdadeira língua brasileira, o português não sendo mais que “uma língua de empréstimo”. Isso não significava que a população da cidade aceitasse os caboclos como seus iguais, mas existia uma identidade linguística específica que, mais tarde, em cidades como São Gabriel da Cachoeira, foi perturbada pela chegada em massa de militares do sul, que representavam a sociedade nacional com a qual os comerciantes tinham relações de rivalidade (critérios de classe social), moderada por vezes por um complexo de inferioridade (mesmo representando a elite local, eles eram mestiços de índios). É, pois, provável que a prática do nheengatu tenha perdido vigor entre os representantes dessa categoria social; compensando este enfraquecimento da língua entre seus usuários tradicionais, grupos indígenas falantes de outras línguas, atraídos por motivos econômicos para

os centros urbanos, passam frequentemente por um estágio no qual, antes de manejar o português, eles aprendem o nheengatu.

Em 1983, a missão salesiana ainda conservava a primazia na região, e as escolas, onde ensinavam religiosas, frequentemente originárias da Espanha, da Itália ou da Alemanha, eram poderosos centros de aculturação. Os contos de Grimm, de Perrault, das Mil e uma noites se misturavam às tradições herdadas do passado amazônico ou introduzidas pelos emigrados do nordeste (principalmente do Ceará). Essas histórias se adaptavam ao meio amazônico (ver a versão baniwa da história de Aladim<sup>3</sup>) e os “reis” se confundiam com os ricos comerciantes ou proprietários rurais locais, as “princesas”, com suas filhas pretensiosas, e os “reinos”, com as missões construídas como fortalezas. Na paisagem dos grandes rios amazônicos, onipresente nos relatos, um bestiário exótico – com ferozes “cavalos marinhos” e serpentes de sete cabeças – se adaptava sem problema, e a floresta se enchia de “leões” e de touros selvagens.

Os narradores dos relatos aqui reproduzidos foram Ladislau Bruno da Gama (*Yauti Mikura-irumo*), Hermógenes Bruno da Gama (*Yurupari kawĩ*), Joaquim da Gama Melgueiro (*Murasí iwaka-upé; Yurupari awa*) e Luiz Laureano Melgueiro (*Kurumí-wasú kirimbawa*), cujas idades aproximadas nessa época eram de 56 anos, 36 anos, 26 anos e 17 anos, respectivamente. Luiz ainda estudava no colégio salesiano de Santa Isabel (Tapuruquara). O nheengatu era a língua materna dos quatro. Um primo de Luiz, Hermógenes, filho do narrador de *Yurupari kawĩ*, havia passado a infância em Manaus, com seus pais. Tinha o português como língua principal, mas havia aprendido o nheengatu brincando com os primos, quando sua família voltou e se instalou na ilha. Sua ajuda facilitou a transcrição e a compreensão dessas histórias.

Nenhuma das cinco narrativas aqui transcritas alude a episódios específicos da mitologia amazônica. A história do jabuti que assiste à festa no céu e a do desafio lançado pelo gambá ao jabuti são muito populares entre as comunidades indígenas e mestiçadas do Rio Negro. Elas têm, igualmente, seus equivalentes nos Andes onde, no conto da festa no céu a raposa substitui o jabuti e o condor faz o papel do urubu, enquanto que no do desafio de resistência (ao frio, na versão andina), o condor substitui a tartaruga, e a raposa, o gambá. Sílvio Romero, em seu *Contos populares do Brasil*, cuja primeira edição apareceu em Lisboa em 1885, situa esse relato entre os contos de origem europeia, e Luis da Câmara Cascudo, a quem se devem as notas que acompanham a reedição de 1985, o faz remontar à tradição indiana (*Panchatantra*)<sup>4</sup>, Curiosamente, uma outra versão dessa história, tão difundida quanto a primeira: “*O urubu e o sapo*”, é classificada

<sup>3</sup> Taylor, 1993.

<sup>4</sup> Sílvio Romero, 1985: 127-129.

por ele entre os contos de origem ameríndia<sup>5</sup>. A história do jabuti e do gambá é muito conhecida pelos ouvintes. A versão contada por Ladislau Bruno da Gama é, por isso, muito sucinta e, como o narrador considera que o público já conhece o contexto, limita seu relato a um diálogo muito vivo entre os dois protagonistas. Uma versão em nheengatu “*Iautí micura*”<sup>6</sup> foi publicada pelo General Couto de Magalhães em seu livro *O selvagem* (Rio de Janeiro, 1876)<sup>7</sup>. Sílvio Romero o considera um conto de origem indígena<sup>8</sup>.

A história do rapaz corajoso, narrada por Luiz Laureano Melgueiro, reúne um conjunto de elementos de fontes diversas para estabelecer um relato que é uma espécie de resumo dos principais temas do conto maravilhoso amazônico. Encontramos associados, a criança de força sobre-humana, capaz de devorar um boi no café da manhã, o domador de feras selvagens, o herói que dispõe da ajuda mágica de um animal encantado (o cavalo marinho)<sup>9</sup>, o rapaz que é socorrido por inúmeras manifestações da fauna local (peixes, formigas e pombos) depois de lhes poupar a vida<sup>10</sup> e que finalmente se casa com a bela princesa que salva das mãos do monstro que a tinha arrebatado. Se o começo da história lembra a tradição oral luso-brasileira (*Manuel da Bengala*<sup>11</sup>, *A bengala de dezasseis quintais*<sup>12</sup>), a sequência é totalmente diferente<sup>13</sup>. O rapaz não encontra companheiros de força sobre-humana comparável à sua. Seu único companheiro é um cavalo encantado que no começo também é vítima de sua brutalidade. Essa evolução

---

<sup>5</sup> Sílvio Romero 1985: 154

<sup>6</sup> Não podemos reproduzir aqui a grafia empregada por Couto de Magalhães para transcrever a vogal central não arredondada /i/ e a substituímos por sua forma fonética habitual.

<sup>7</sup> Couto de Magalhães 1985: 204-208.

<sup>8</sup> Sílvio Romero 1985: 158-159

<sup>9</sup> A presença do cavalo marinho no folclore amazônico é assinalada por Luís da Câmara Cascudo em sua Geografia dos mitos brasileiros (Câmara Cascudo 1976: 247-249). Trata-se de um animal encantado cuja brancura intensa e poderes mágicos provocam terror entre os caboclos amazônicos. Na história do jovem corajoso, seu papel é ambíguo. De um lado, por seus padrinhos, ele evoca outros monstros selvagens antropófagos que povoam os lagos e rios amazônicos; de outro, ele representa o amigo fiel e o conselheiro eficiente que sempre surge nos momentos de grande perigo.

<sup>10</sup> Em realidade, graças aos conselhos do cavalo marinho, sem os quais o rapaz os teria matado.

<sup>11</sup> Sílvio Romero 1985: 76-79.

<sup>12</sup> Teófilo Braga 1987: 165-171.

<sup>13</sup> César Itier, ao apresentar as versões dos Andes peruanos meridionais da história de *Jean de l'Ours* (Itier 2004: 151-162), se refere a essa confusão que associa as narrativas tradicionais de *Jean de l'Ours* às de *João sem medo* e de *João o forte*. O herói de Luiz Laureano Melgueiro combina essencialmente características de *João sem medo* e *João o forte*.

da história faz lembrar a tradição do cavalo de sete cores nos Andes. O que deveria ser o momento dramático do desfecho da história, a luta com o monstro que tinha arrebatado a princesa, é omitido, e só pelo conhecimento de outras versões podemos adivinhar o que se passou. O mesmo ocorre no caso da intervenção dos peixes, das formigas e dos pombos na recuperação dos objetos perdidos pela princesa. Não há na história nenhuma indicação de relação específica de causa e efeito. Aliás, a evolução do rapaz desde a infância hercúlea até o casamento com a princesa é curiosa. A transformação do jovem ingênuo e brutal, capaz de proezas físicas excepcionais, em rapaz chorão, que estaria perdido sem a ajuda de seu cavalo mágico, não parece lógica. O que faz o encanto dessa história, aliás, não é a narração do desenrolar dos acontecimentos, mas antes a vivacidade da linguagem, a evocação da paisagem amazônica, a presença constante do fantástico e o toque humorístico (a assimilação de “leões” selvagens a gatos domésticos).

A história dos três cabelos de ouro do diabo (*Yurupari awa*), contada por Joaquim da Gama Melgueiro, mistura duas tradições: a bem conhecida do conto dos irmãos Grimm (*Der Teufel mit den drei goldenen Haaren*)<sup>14</sup>, que constitui seu tema principal, e uma outra, aparentemente sem relação com as histórias dos irmãos Grimm, as peripécias da mulher do protagonista, arrebatada pelos piratas, e o rapto de seus dois filhinhos. A escassa relação existente entre os dois temas torna-se patente quando se compara a primeira versão, contada em nheengatu, com a versão portuguesa, feita em função das perguntas colocadas ao narrador sobre o destino da mulher e das crianças. No relato em língua geral, a sorte da mulher e das crianças é esquecida no desfecho feliz das aventuras de Zé, ou seja: seu casamento com a princesa e o castigo do rei seu sogro, reduzido à função de catraeiro até encontrar alguém para substituí-lo. Por outro lado, na versão em português a história termina com o reencontro de Zé com a família que ele tinha perdido, mas não se refere mais a sua nova mulher, a filha do rei. Se dissociarmos o tema dos três cabelos de ouro daquele do navio dos piratas, perceberemos uma reprodução bastante fiel da história dos irmãos Grimm. É verdade que a fonte de vinho se torna uma fonte de ouro, mais apropriada no contexto amazônico, porque ela reflete uma origem literária europeia. Pode-se observar, contudo, como a história se adapta ao ambiente ecológico da floresta, com seus igarapés e seus “reinos” situados sobre os grandes rios. Mesmo a mãe do diabo tem um comportamento que lembra o da mãe das onças que, na tradição oral amazônica, protege o protagonista da história da voracidade de seus filhos antropófagos. A história dos três enigmas, cuja solução permite ao herói se deslocar e atingir seu objetivo,

<sup>14</sup> Brüder Grimm 1989: 191-197.

encontra paralelo no conto *Os três coroados*<sup>15</sup>, variante brasileira do conto português *As três cunhadas do rei*<sup>16</sup>, no qual está ausente esse episódio.

O conto *Yurupari kawĩ*, que relata a introdução da bebedeira nas festas amazônicas – antes aparentemente diversões simples e sadias – é uma das numerosas histórias que têm como protagonista o diabo. Aqui ele consegue seu objetivo: a consumação de álcool leva a um comportamento pouco recomendável, e a festa, que deveria exprimir a alegria de viver, acaba em tumulto. A popularidade dessa história poderia refletir a influência das missões fundamentalistas cristãs, importantes na região do Içana, ou talvez mesmo a dos salesianos, sempre muito críticos das bebedeiras dos caboclos e dos indígenas.

A versão dos relatos aqui apresentados corresponde à transcrição feita em Tapuruquara em 1983, com a ajuda de Hermógenes filho, corrigida depois sobre a base dos registros originais. A língua veicular é o nheengatu falado nas comunidades ribeirinhas do alto Rio Negro, que difere em certos aspectos da língua falada no Içana<sup>17</sup>. No nheengatu falado lentamente e com cuidado, pronunciam-se claramente todas as vogais, às vezes com uma oclusão glotal entre duas vogais seguidas: *i'i* “água”; a oclusão glotal não tem nenhuma função fonológica e não é indicada nos textos. Na fala rápida – que é frequentemente o caso das narrações – as vogais repetidas se simplificam e, em vez de *kwaá* “aquele”, se acha *kwâ*. Da mesma maneira, *ameé* “eu dou” fica *amê* (com a vogal tônica nasalizada depois de uma consoante nasal) e *tapiira* “touro” fica *tapîra*. Alguns termos, citados em publicações antigas, como *\*uyuuka* “ele arranca”, hoje em dia só são conhecidos em sua forma abreviada: *uyuka*. Outros, como *tapira*, são pronunciados quase sempre com redução vocálica; mas num discurso cuidado a forma antiga é reconstruída. Outras transformações correntes nos textos são:

A perda do sufixo *-ri*, sobretudo na terminação dos verbos<sup>18</sup>:

*putari* > *putái* “querer”; *sikari* > *sikái* “procurar”; *kuiri* > *kui* “agora”;

a perda do sufixo *-wa*:

*kirimbawa* > *kirimbá* “corajoso”; *apigawa* > *apigá* “homem, macho”;  
*pawa* > *pá* “terminar”;

a supressão da vogal inicial:

*apigá* > *pigá*; *aentá* > *entá* “eles, elas”; *uwasemu* > *wasemu* “ele acha”;

<sup>15</sup> Sílvio Romero 1985: 33-38.

<sup>16</sup> Teófilo Braga 1987: 147-150.

<sup>17</sup> Por exemplo, a marca de terceira pessoa-sujeito no Içana é *ha-*, enquanto que os moradores da ilha pronunciam *a-*: *hasú* (Içana), *asú* (Rio Negro) “eu vou”.

<sup>18</sup> Este é o caso principalmente dos empréstimos do português: *prenderi* > *prendéi* “capturar, pegar”.

a transformação de uma sílaba final começando por uma nasal em vogal nasalizada:

*ana* > *ã* (partícula aspectual “realizado”); *rumu* > *rũ* (relator “associativo”); *rama* > *rã* (relator de “finalidade”).

Para ajudar os que desejam adquirir um conhecimento mais aprofundado do nheengatu do Rio Negro, foi acrescentado, no final, um léxico com todos os termos que aparecem nos relatos (lexemas e partículas<sup>19</sup>).

## Bibliografia

- BARBOSA RODRIGUES, João (1890) *Poranduba Amazonense*, Annaes da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, vol. 14, fasc. N° 2, Rio de Janeiro, XV + 334 p.
- BRAGA, Teófilo (1987) [1883/1914-15] *Contos tradicionais do povo português*, Publicações Dom Quixote, Lisbonne, vol. I: 280 pp; vol. II: 299 pp.
- CASCUDO, Luis da Câmara (1976) [1947] *Geografia dos mitos brasileiros*, 2<sup>e</sup> édition, José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 345p.
- CASCUDO, Luis da Câmara. (1978) [1952] *Literatura oral no Brasil*, 2<sup>e</sup> édition, José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 452p.
- CASCUDO, Luis da Câmara. (1969) [1944] *Os melhores contos populares de Portugal*, (édition facsimilaire), Edições de Ouro, Rio de Janeiro, 270p.
- CASCUDO, Luis da Câmara (1967) [1945]. *Contos tradicionais do Brasil*, (édition facsimilaire), Edições de Ouro, Rio de Janeiro, 448p.
- COUTO DE MAGALHÃES, General (1975) [1876] *O selvagem*. Edição comemorativa do centenário da 1ª edição, Editora da Universidade de São Paulo. Livraria Itatiaia Editora Ltda. São Paulo.
- GRIMM, Brüder (1989) [1810] *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*, Winckler Verlag, Munique. 845 p.
- ITIER, César (2004) *La littérature orale quechua de la région de Cuzco-Pérou*, Centre de Recherches sur l’Oralité, Karthala-Langues O’, Paris, 238p.
- ROMERO, Sílvio (1985) [1885] *Contos populares do Brasil*, Editora Itatiaia Limitada, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo. 196 p.

<sup>19</sup> Denominamos “partículas” todas as palavras-ferramenta que tenham acentuação própria. No léxico não aparecem nem os índices pessoais nem os relatores átonos. Uma ideia geral da morfologia e da sintaxe do nheengatu é apresentada no artigo “Uma breve descrição do nheengatu, língua geral da Amazônia brasileira”.

TAYLOR, Gerald (1993) « Aladim ou Mil e uma noites na Amazônia », *Amerindia* 18, A.E.A., Paris, p. 139-176.

TAYLOR, Gerald (1993) « Une brève description du nheengatu, langue générale de l'Amazonie brésilienne ».

## Jautí Mikura-Irumu

(narrado por Ladislau Bruno da Gama, de aproximadamente 56 anos, em Ribeira, Ilha Grande, Tapuruquara, Santa Isabel, agosto de 1983)

Âpe jabuti... mikura uprendêi jabuti ikwárape iwipe.

“Muangá, unheé paá, ixé asú *aprendêi* indé kuíri. Ixé asú *aprendêi* indé kuíri. Ixé asú ameeé endarã yepé kupixá turusú. Endarã puranga será, muangá?”

“Puranga!”

“Asú -ã ameeé indarã kupixá reyutima-rã kurí pakúa, naná, kubiú”.

“Aré”.

“Irandé kurí asú ayupirú akupiri”.

*Uprendêi* nhaá-kwera. Yautí-kwera *preso* ikú até amú kwema-ité.

Usú umusaimbé *iterçado* e usú-ã.

“Muangá, unheé paá, asú-ré *amarcái* kupixá-rã”.

“Aré, puranga, puranga”, unheé paá.

Âpe-té mikura usú-ã.

“*Amarcái* pã, muangá. Irandé asú akupiri até amú ara”.

Usú-ã ukupiri.

“Kuíri asú akupiri”.

Uyuíri ukupiri, ukupiri akó muküi *semana*, só ukupiri-kú.

Âpe-té: “Ambã kuí, ambã-wã, muangá. Irandé asú ayutika”.

Ayutika até kupukú *quinze* ara, uyutika-ikú kupixá. Uyutika té umbã, uyutika *pronto*-ã.

“Kuíri yasú yasarú kurasí”.

Kurasí umeé yepé yasí e *meia* paá, kurasí.

“Muangá, unheé paá, kuíri asú asapí nekupixá”.

Âpe usapí-wã. Âpe ukái. Usú uyuka pakúa, naná, kubiú, *cana*, uyutima-arã xupé. Usú-ã kupukú, usú-ã. Unheé xupé *que* puasú-ã pakúa-tá.

“Iwaté-awã pakúa-tá, muangá”.

“Aré”.

Yautí âpe usuaxara-ikú aé até unheé xupé: “Muangá”, unheé paá, “pakúa-tá iá-wã, kubiú iá-wã, naná iá-wã. Maramé piranga, puranga-ramé pawã naná-taá, aramé kurí amusemu indé resú-rã kurí rembaú”.

Aé paá unheé: “Piranga-pã!”

Umusemu-ã até yautí usemu-ã, usú-ã umbaú. *Depois* de yepé akayú-riré, yepé akayú-riré paá nhaá umbaú-wã ikú-rã. Aramé katú umbaú. Mimi ikú âpe timbaú, timbaú *nemaá*. Umbaú até usasã kupukú yepé usasã *tempo* kupixape.

“Ah, *sacana!* Ixé asú ayupika aé!”

“Muangá”, unheé paá, “ixé asú amusikindá indé ikwárape amunhá-

rã endará kupixá”, unheé paá. “Ayutima-rã kurí endarã naná ... *Só pra ele mesmo, micura besta, nem?... Uxari uprendéri* aé. Âpe usú-ã.

“Muangá, irandé asú akupiri”.

Usuntu watá-watá ârupi umarantu<sup>20</sup> saá mikura uaguentái. Âpe unheé paá: “Muangá!”

“Uh...”, paá usuaxara.

“Asú-ré akupiri nekupixá-rã”.

Usú *até* amú ara.

“Muangá!”.

“Uh...”, xinga-piri-ã paá usuaxara.

Âpe-té amú ara paá usú.

“Muangá!”

*Neawá muangá!*

“Ha!” Âpe umanú-ã pura. Mikura umanú-ã. Tiayã maá. Umanú-ã muangá. Âsuí uiyawika umarã katú-té. Uyuka paá mirá ukutuka ikwara-kití. Umanú-ã pura. Iyuka aé.

“*Ah sacana! Bem feito endarã!*”

Umanú-ã. Âpe-té yautí usú-ã.

## O jabuti e o gambá

(narrado por Ladislau Bruno da Gama, de aproximadamente 56 anos, em Ribeira, Ilha Grande, Tapuruquara, Santa Isabel, agosto de 1983)

Aí o Jabuti... o Gambá prendeu o Jabuti num buraco na terra.

“Ei, amigo, diz que ele falou, agora eu vou te prender aqui. Vou te prender aqui agora. Vou te dar uma grande *cupixáua*<sup>21</sup>. Está bom para ti, amigo?”

“Beleza”.

“Vou te dar uma roça para plantares logo banana, abacaxi. cubiú<sup>22</sup>

“Muito bem”

“Amanhã eu começo a roçar”.

<sup>20</sup> /umaá-arama-ntu/

<sup>21</sup> Pedaco de terra desbastado na mata, cultivado durante alguns anos e depois abandonado. [NT: roça, roçado].

<sup>22</sup> Fruta cultivada na Amazônia, muito apreciada por suas propriedades nutritivas e medicinais. *Solanum sessiliflorum*. [NT: cúbio, em português; v. dicionário Aurélio]

Ele o deixou preso<sup>23</sup>. O jabuti ficou preso até a manhã seguinte. [O Gambá] foi amolar seu terçado. Partiu.

[Quando voltou] diz que falou: “Ei amigo, eu vou marcar a tua roça. “Está bom. Beleza, beleza”, disse o Jabuti.

Então o Gambá se foi.

[Quando voltou] ele disse: “Marquei tudo, amigo. Amanhã eu vou roçar até o outro dia”.

Ele foi roçar.

[No dia seguinte, ele falou:] “Agora eu vou roçar”.

Ele voltou a roçar. Parece que ficou roçando duas semanas. Ele ficava só roçando.

Aí [falou:] “Agora acabei, acabei, amigo. Amanhã eu vou derrubar”.

“Ele derrubou durante quinze dias, ficou derrubando [para] a roça. Derrubou até acabar, até ficar pronto.

“Agora vamos esperar o sol”.

Diz que deu sol um mês e meio.

“Ei, amigo, disse ele, agora eu vou fazer a queimada da tua roça”

Então ele tacou fogo. E [os restos de galhos e troncos cortados] arderam. Ele foi pegar banana, abacaxi, cubiu, cana para plantar para ele [Jabuti]. Foi-se por um tempo. [Ao voltar], disse que as bananas já estavam grandes.

“As bananas já estão altas, amigo”.

“Muito bem”.

Era assim que o Jabuti respondia [cada vez que ele voltava]. Até que ele disse: “Ei, amigo”, diz que ele falou, “as bananas estão amarelas os cubius estão amarelos, os abacaxis estão amarelos. Quando elas estiverem maduras<sup>24</sup>, quando todos os abacaxis ficarem bem bonitos, então eu te deixo sair para ires lá comer”.

[Enfim, um dia,] o Gambá disse: “Já estão todas maduras”.

Ele fez o Jabuti sair do buraco, e [o jabuti] foi comer. Depois de um ano [sem comer], depois de um ano diz que ele ficou comendo muito. Ele comeu bastante, porque lá [no buraco onde o Gambá o tinha fechado], não tinha nada para comer. Ele passou um bom tempo na sua roça, só comendo.

[Ele pensou no Gambá:] “Ah, sacana! Eu vou me vingar dele!”

“Ei, amigo, disse ele, eu vou te fechar no buraco e vou te fazer uma roça”, diz que ele falou. “Eu vou plantar abacaxis para ti...” (*só pra ele*

<sup>23</sup> Pode-se considerar o emprego de -kwera ‘caduco’ como significando que o Jabuti (yauti-kwera “ex-jabuti”) deixou de viver sua vida normal de animal livre se alimentando e se deslocando segundo suas necessidades. Outra versão desta história específica que o Jabuti continuava vivo comendo terra.

<sup>24</sup> Literalmente, “vermelhas”.

*mesmo, micura é besta, né?*)<sup>25</sup>, o Gambá deixou o Jabuti prendê-lo. Então o Jabuti foi embora.

“Ei, amigo, amanhã eu vou roçar”.

Mas ele foi só passear por aí. Tudo o que queria era ver se o gambá era capaz de aguentar [ficar preso]. Aí, diz que ele falou: “Ei, amigo!”

“Uh...”, diz que respondeu [o Gambá].

“Eu vou roçar a tua roça”.

Ele ficou até o dia seguinte.

“Ei, amigo!”

“Uh...”, respondeu com a voz um pouco mais fraca.

Então ele foi e só voltou no outro dia.

“Ei, amigo!”

Mas ele não tinha mais amigo!

“Ah! Então ele está morto. O Gambá está bem morto! Ele não existe mais. O amigo está morto”. Ele desceu para ver se era mesmo assim. Diz que pegou um pau para cutucar o buraco. Ele estava bem morto. Estava podre.

“Ah, o sacana. Bem feito pra ti!”

Ele estava morto. E o Jabuti foi embora.

## Yuruparí kawī

(narrado por Hermógenes Bruno da Gama, 36 anos, em Ribeira, Ilha Grande, Tapuruquara, Santa Isabel, agosto de 1983)

*Jesus Tupã umuatiri imírata, umunhana festa. Nhâpe nhaá festa siía mírata uyatiri tamunha-rã nhaantá murasí. Surira entá, tapurasí tayumusarái. Nhâpe nhântá festa puranga-rã yepé. Mas aikwé usika yepé nhaá yuruparí umuayuwa entá. Âpe usika umaá festa, nem contá entá tapurasí taikú tayumusarái. Nem contá nhaá mira tapurasí até kuema, tambaú, aikwé-té taú-rã kuâ xibé nungara. Xibé, karibé, garapa taú nhaá tempo. Então aápe usika yuruparí tabanda-kití. Mas usika kwayé yaneyawé-té, mira-yawé usika. Umaá nem contá tayumusarái taikú. Âpe usika umaá entá. Purangantu tayumusarái taikú! Âpe uri yepé mira ibanda-kití.*

“Mayé-taá pefesta? Puranga-té?”

Âpe unheé: “*Poh! que puranga-té nhanefesta iké! Yamusarái, yapurasí, aikwé-té yambaú-rã, aikwé-té yaú-rã nem contá yandé!*” usuaxara yuruparí-rese. Mas ti takwá saá nhaá mira yuruparí.

<sup>25</sup> Comentário do narrador em português.

Âpe unheé: “Puranga-té será?”

“Puranga! *animado-ikú, animado yanefesta!*”

Âpe yuruparí unheé: “Awá-taá umaramunha xinga?”

Âpe nhaá mira unheé: “Iké *neawá!* ti awá umaramunha.”

“*Ah então, ti puranga!*”, yuruparí unheé. “Ti puranga! Kuíri *preciso iké nhaá!*”

“Iké puranga!”

“Aikwé yepé puranga-waá penharã, kuíri asú ameeé penharã purangarã kurí peyumusarái-rã”.

Âpe nhaá mira unheé: “Maá-taá, semú?”

“Asú ameeé penharã, *que kwaá jeito* ti puranga-ikú!”

Âpe nhaá mira unheé: “*Então remeeé yandarã?*”

“Éré, asú ameeé penharã *que kwaá jeito* pepurasí peikú – ti seé pepurasí iké”.

Nhaá mira unheé: “Puranga-té-ikú, yaú yamusaráintu, surintu yaikú”.

Âpe yuruparí unheé: “Ti pemaramunha uwatái seesá kwaá *fešta*”.

Âpe yuruparí unheé: “Asú ameeé penharã kuíri peyumusarái-rã puranga-piri kurí. Aramé kurí seé penhé! kwaá *jeito* ti seé penhé!”

“Éré, puranga!”

Âpe unheé: “Kuíri pesú pesikái yepé *litro* xarã”.

Âpe nhaá mira tasú ârupi tasikái tarúi *litro*. Âpe yuruparí uri usika *tasala-pitérupi ubrocái* nhaá taiwí, *brocái, ucolocái torneira*.

“Kuí perúi *pelitro!*”

Âpe nhaá mira urúi, *tacolocái* nhaá *litro*. Upirái nhaá *torneira*, usemu kawĩ, usemu kawĩ Âpe upurakái nhaá *litro*, teresemu *pronto*. Âpe upisika nhaá *litro*.

“Ixé-té kurí *apartí* penharã!”

Yuruparí âpe *upartí* tasupé. Upá nhaá *litro-pura*. *Poh!* âpe supí seé-waá entá! seé entá! Yuruparí umeé paá tasupé taú. Nhaá uxari entá usú-ã ‘ntasuí, utirika tasuí âpe. Âpe entá upurasí, tapurasí *poh!* seé-waá entá! Taú-wã nhaá *trago*, taukáu xinga akó tasaã. Âpe taupurasí tayumusarái: *poh!* *que yuru porra!* watari kwairantu! Uwatái kwairantu-ã tasupé, âpe usika.

“*Eh tá! mêta yamá penhé!*” – “Ah puranga, puranga, puranga-retã yandé! puranga seé! kuí supí puranga!”

“Puranga *mas* watái kwairantu-ã penharã, uwatái kwairantu-ã, [a] rúi<sup>26</sup> xinga kuí pesupé. Pesikái yepé *garrafão* mirí, kuíri usika. Asú apurakái penharã anhuâté kurí kwaá”.

Âpe upirái-wã iri nhaá *torneira té* teresemu nhaá *garrafão*. *Pronto* kwâ supí - *upartí* nhaá tasupé *té* upá nhaá *garrafão*. Upá *pronto* - *udemorái mais ou menos meia hora-té* akó. Âpe supí surí surí surí entá! Ti-ã takwá ara!

<sup>26</sup> Transcrição original: **perúi**, que não ficaria coerente nesse contexto.

Tapurasí tapurasí tapurasí puranga-ré puranga-ré até quando upassá-kití. Âpe amú ti-ã puranga! Âpe upassá-kití tamaramunha, âpe tamaramunha âpe até umunhana amú kwâ-kití amú mí-kití. Upá. Âpe supí yuruparí uri usika umaá.

“Kuí supí puranga, kuí supí puranga porque taramunha! Kuí puranga-ikú kuíri!”

Âpe-té pronto upá tabriga.

Âpe yuruparí unheé: “Pronto! Kuí supí amunhá-té taramunha!”

### **A cachaça do diabo**

(narrado por Hermógenes Bruno da Gama, 36 anos, em Ribeira, Ilha Grande, Tapuruquara, Santa Isabel, agosto de 1983)

Jesus Tupã juntou seu povo e deu uma festa. Lá nessa festa muita gente se reuniu para dançar. Eles estavam felizes, dançavam, se divertiam. A festa era para ser bonita. Mas eis que apareceu um desses diabos para estragar. Ele chegou para ver a festa, nem te conto como todos estavam contentes se divertindo. Nem te conto, eles iam dançar até de manhã, iam comer, tinham do que beber, xibé e outras bebidas parecidas. Naquele tempo, eles tomavam xibé, caribé, garapa. Então o diabo chegou lá para a banda deles. Mas ele chegou assim bem como nós, como gente. Viu que eles estavam se divertindo. Ele tinha vindo para ver eles. Eles estavam se divertindo muito mesmo. Então um homem veio para o lado dele.

[O diabo lhe perguntou:] “Como está a festa de vocês? Está boa mesmo?”

Aí o outro lhe disse: “Poh! Que boa que está a nossa festa aqui! Nós nos divertimos, dançamos, temos o que comer, temos o que beber, nem te conto!”, ele respondeu ao diabo. Mas ele não sabia que esse homem era um diabo!

Daí [o outro] disse: “Mas será que ela está boa mesmo?”

“Muito boa! Está animada, está animada a nossa festa!”

Então o diabo falou: “O pessoal está brigando um pouco?”

O homem disse: “Aqui ninguém, ninguém está brigando!”

“Ah, então não está boa!”, disse o diabo. “Não está boa! Aqui é preciso isso!”

“Aqui está ótimo!”

“Aqui está uma coisa muito boa para vocês, agora eu vou dar para vocês se divertirem de verdade!”

Então o homem falou: “O que é, meu irmão?”

“Eu vou dar para vocês, porque desse jeito [que vocês conhecem] não está legal”.

Aí o homem falou: “Então, tu vais dar para nós [isso]?”

“Sim, eu vou dar para vocês, porque do jeito que vocês estão dançando não é divertido!”

O homem disse: “Está muito bom, estamos bebendo e nos divertindo muito, estamos muito contentes”.

Aí o diabo falou: “Se vocês não brigam, a festa não tem graça!”

E acrescentou: “Eu vou dar [essa coisa] para vocês agora, para que vocês se divirtam mais. Vocês vão ficar logo contentes. Não há prazer maior do que desse jeito!”

“Está bem!”

Ele falou: “Agora vocês vão procurar um litro para mim”.

Então os homens foram procurar por lá um litro para trazer. Aí o diabo veio para o meio da sala deles e brocou [quebrou] o barro, brocou e colocou uma torneira.

“Agora me tragam o litro!”

Aí o homem trouxe, e eles colocaram o litro. Abriram a torneira, ficou saindo cauíim. Então eles encheram o litro até em cima. [O diabo] pegou o litro.

“Agora eu mesmo vou repartir para vocês!”

O diabo repartiu entre eles. Eles acabaram [o conteúdo d] o litro. Pôh! Aí sim eles se sentiram bem! Muito bem! Diz que o diabo deu para eles beberem! O diabo deixou a bebida para eles e foi embora, se afastou de lá. Então eles dançaram e se divertiram. Poh! Estava gostoso mesmo! Beberam um trago [de cachaça], sentiram-se um pouco bêbados. Dançaram e se divertiram: poh! Que bom! Faltava só um pouquinho para ficar perfeito, aí ele [o diabo] chegou. Ele os tinha deixado só por uns instantes, depois voltou.

“Ei, vocês estão numa boa!” – “Ah, está tudo bem, está ótimo para nós! [Nossa festa] ficou muito melhor. Agora está bom de verdade!”

“Certo, mas ainda falta uma coisa, falta ainda uma coisa para vocês. Eu vou trazer um pouco agora. Vão procurar um garrafão pequeno. Agora vai chegar [o que eu prometi para vocês]. Eu vou encher [o garrafão] para vocês”.

Então ele abriu de novo a torneira, até encher o garrafão. [Quando estava] pronto, repartiu entre eles, até esvaziar o garrafão. Ele se acabou logo – parece que levou mais ou menos meia hora. Aí sim eles ficaram contentes, contentes, contentes! Eles não sabiam que dia era! Dançaram, dançaram, dançaram numa boa, até que passou da conta. Aí, alguns já não

se sentiam mais bem! Passou da conta e começaram a brigar entre si. Então ficaram brigando uns com os outros até que tudo acabou. Então o diabo veio chegando para ver [como tinha ficado].

“Agora sim está bom mesmo, agora sim está bom, porque eles brigaram! Agora ficou bom de verdade!”

Eles logo acabaram brigando.

Então o diabo disse: “Pronto! Agora sim eu fiz eles brigarem uns com os outros!”

## **Murasí iwákape**

(narrado por Joaquim da Gama Melgueiro, 26 anos, Ilha Grande, Tapuruquara, Santa Isabel, agosto de 1983)

Yepé *viájepe* paá Pedro umunhá festa iwaka-kití. Âpe *uconvidái* panhé *bicho* usú-rã umaá *tafesta*.

Âpe paá *jabuti* paá unheé: “Ti mayé asú âkití. Ixé aputái amaá *nhaá festa*. Ti arikú *sepepú awewé-rã*”.

Âpe paá *usasá icompadre* urubú.

“*Eh compadre!*”, unheé paá, “ti será *repudéi* rerasú ixé iwaka-kití asú-rã *festa?*”

“*Ah*”, paá unheé, “*anhú resú kwâ violão-kwárape*”.

“*Aré*”.

Âpe *yautí uyuruái violão-kwara-kití*. Usú-ã. Âpe paá urubú *uwewéu irü usú até iwaka-kití*. *Iwákape festa animado*. *Certa hora upá festa*. *Tudo bicho usú-ã iwí-kití*, *tayuíri-pawã*, *tawiyé-pawã*. *E yautí ti urikú ipepú uwewéu-rã*. *Upitá âpe*.

Âpe *ikwema*. *Ikwema nemukwá mayé ... Uyeréu umaá iwí-kití*. *Poooh! Mâsúi uri-waá iwaté, porra!* ti *ukwá mayé uyuíri-rã*. *Uyeréu, uwari âsúi, pooh!* *iwí-kití uwari pooh!* *iwí-kití kwâ-ití mâ-ití yaikú-waá*. *Pronto!* *âpe yautí-kwera upu-puka-pá*. *Yawé-rã paá remendo-pá nhaá pirera*.

## **A festa no céu**

(narrado por Joaquim da Gama Melgueiro, 26 anos, Ilha Grande, Tapuruquara, Santa Isabel, agosto de 1983)

Diz que uma vez [São] Pedro deu uma festa no céu. Ele convidou todos os bichos para ver a festa.

Aí diz que o Jabuti falou: «Não tem como eu ir lá. Eu bem que gostaria de ver essa festa, mas não tenho asas para voar».

Diz que o compadre Urubu passou [por lá].

« Ei, compadre, disse ele, eu preciso ir [contigo] no buraco do teu violão ».

“Está bem”.

“Muito bem”.

Então o Jabuti entrou no buraco do violão. E foram. Diz que o urubu voou

O Urubu voou com o Jabuti até o céu. No céu a festa estava muito animada, mas a certa hora ela acabou. Todos os bichos foram para a terra, voltaram todos, desceram todos. Só que o Jabuti não tinha asas para voar. E ficou lá em cima.

Aí amanheceu. Era dia e você nem imagina... O Jabuti se inclinou para ver a terra. Poh! Ele viu que era muito alto de onde ele tinha vindo, porra! ele não sabia como voltar. Ele se inclinou, caiu lá de cima, pooh! caiu na terra, pooh! na terra onde vivemos. Pronto! Aí o Jabuti se quebrou todo. Diz que é por isso que ele tem o casco todo remendado assim.

## Yuruparí awa

(narrado por Joaquim da Gama Melgueiro, 26 anos, Ilha Grande, Tapuruquara, Santa Isabel, agosto de 1983)

Yepé viajepe paá yepé agricultor sera-waá Zé. Então nhaá upurakí muíri ara ikupixá-kití. Uwatá ârupi ximirikú upitá súkape ucuidái nhaá tairata-resé, upeteka taroupa.

[passagem acrescentada no fim da gravação:

Usú-wera paá kupixá-kití, usendú-wera muíri viaje paá, usú-wera usendú-wera:

“Zé, reputái será rico kuíri ou maramé repitá tuyu-ramé endé?”

Âpe paá ti usuaxara aé. Uyuíri, usú-wera, usendú-wera nhaá jeito-té:

“Zé, reputái será repitá rico kuíri ou maramé tuyu-ramé endé?”

Âpe paá yepé viaje umbeú ximirikú-supé:

“Tasasemu xará âpe”.

Unheé paá: “mêta tanheé?”

“Zé, reputái será repitá rico kuíri ou maramé tuyu-ramé endé?”

“Maramé tuyu apitá, renheé kurí”, unheé paá xemiriku.

Asuí anhuarã viaje nhaá suka ukai-rama-waá, anhuarã viaje usú-ã ti-ana-waá uwasemu xemirikú, unheé: “Asú ârupi”.

Umâ-rupi, *de novo*: “Zé, reputari repitá *rico* kuíri *ou* maramé repitá tuyu?”

“Tuyu-ramé kuri ixé”]

Âsuí yepé *viaje* paá usú kupixá-kití, usendú *navio*-wasú usika garapape, uyuíri uyuíri umaá. Usika-rü súkape, usú usika. Umaá suka upisika tatá, uyumundekã, ukái. *Nemaá usalváí*. Anhunté uwiké *e* usú uyuka *imala* uka-kwara-suí. Taíra mitá<sup>27</sup> umburi muküi-ta ukara-ití.

Âpe usú garapá-kití. Usú umaá ximirikú. Ti-ã wasemu, tarasú-ã. *Entanto* nhaá *navio dos piratas* paá usika âpe. Âpe paá *o Zé* suka ukái-wã. *Nem* ukwá mayé urikú taírata. Ti urikú igara uyasá-rã. Âpe paá usú-ã. Unheé paá tasupé:

“Yasú *yaabeirái* kwâ simbiwa-rupí *até* mamé kú umeé yawitá yawitá”.

Âpe *o Zé* usú-ã. Urasú yepé *maleta*, muküi taíra. Tasú *até* yepé..., tasika mamé aikwé yepé *praia* büwa. Tasika, tapitá. Âpe paá unheé taíra-supé:

“Ikentu repitá. Resarú ixé. Asú-ré axái nemú mi paraná ruaxara-kití”.

Âpe paá tauxái taíra mirí uwapika *mala* ârupi. Umbúi ikupépe amú taíra. Uyasã irü uwitá *até* uyái suaxara-kití. Âsuí paá uyuíri uyuíri witá. Uyuíri uyuka amú. Usika. Ti-ãya maá. Anhú uwasemu *imaleta*. *Porra!* Kuíri supí ukayemu-ã. *Nem* ukwá mâkití *uperdêi*. *No entanto* yepé *caçador* pu usasárupi urasú. Uxái nhaá kuru uwapika *mala*-ârupi. Upisika urasú-ã aé. Âsuí paá umanduái:

“Asú- ré amaá amú”.

Âpe-té paá uyasã, uyuíri uwitá paraná *até* suaxara-kití. Usika umaá. Ti-ã yamaá iri. Ukayemu-ã. Âpe paá usika, kuí ti-ã ukwá mâkití usú. Usú-ã yepé *reinado* ârupi. Âpe usika usú-ara... Usú *até* usika mamé yepé aikwé-waá *ouro*.

Âpe paá usika upurandú *emprego* upurakí-rã. Ti-ã maá! *Porra!* Tasú *encaminháí rei*-piri. Âpe usú *rei*-piri. Usika. Âpe *rei* unheé *que* uputái ukapiri-rã *ijardim* *ijardinheiro*-rã, ukapiri-rã, âpe umulimpo-rã. Âpe paá upurakí *até* yepé... *até* usika yepé saurú.

Âpe paá *rei* umunhá *feira*. Usenúi *ipóvota*, umuatiri paá muíri *povo* tasú-rã tamaá nhaá *feira*. Âpe paá umundú-rã... Urikú musapiri tayera, musapiri tayera. Âpe paá nhaá umunhá *feira*. Usenúi-rã nhaá muíri mírata umaá-rã maá ti tayérata usikái tamena-rã.

Âpe usika saurú, tamunhá *feira* âpe. Âpe-té tapurasí. Âpe-té paá umaá tayera waimí-sá-waá usú-ã usikí nhaá yepé *inoivo*-rama-wá. Usú usikí irü *até* kupukú paá umaá amú-ã iri, upurasí-waá *até* paá nhaá *jardineiro* paá

<sup>27</sup> Hermógenes interpreta como uma corrupção de maetá, que ele glosa por “coitado” (pobre, infeliz, desafortunado) conceito habitualmente expresso por *taité* / *teité*.

nhaá *Zé* ikú-waá, taité ukara-suíntu upuamu-ã-waá umaá tasupé-rã. Nhaá taína-sá-waá *rei* rayera usikã usikí aé ... upurasí ikú irü *té upá festa*.

*Rei* umbawa-ã-ra, umbá *festa*. Âpe paá *umarcái* ara *quarta-feira* nungara. Umurakí musapiri ara. Âpe umunhá *festa* iri. Tasika âpe unhunté umendái muküi. Muküi nhú umendái: waimi-sá-waá, muküi-sá. *Agora* anhuarã ti *upudéi* umendái nhaá *Zé que* ti uputái *igenro-rã* nhaá *Zé*. Âpe paá... mâta puku sera?... *uh... uh...* ti *upudéi mesmo* umendái.

Umunhá-rã *rei* yepé *proposta* irü. Âpe amú-itá umendái-wã e *Zé* ti umendari. Âpe paá... usika nhâ tayera-piri. Unheé ti *upudéi* uxái *Zé* supé-rama aé. Âpe paá usenúi *Zé*, unheé:

“Ô *Zé*, reputái-ramé serayera, anhú resú reyuka xarã *cabelo do diabo*, yuruparí awa”.

“*Tá puranga!*”

*Também Zé* usú-ã paára. Upisika paá yepé *cavalo*, wapika iárupi. Umundéu, usú paá usika yepé nhaá amú *reinado* paá. Nhaá paá *reinado* paá sera paá nhaá *Reinado da árvore*. Mirá iwa [renheé tera]<sup>28</sup> Âpe paá usika usika umaá *poh! rei-povo-kwera* umanú-pá-wã-ikú. Ti-ã imaá tambaú. Aikwé paá yepé mirá büwa. Aé paá umeé-wera iá. Nhaá tambaú paá nhaá iá. Aé paá *ualimentái-wera* entá.

Âpe paá usika paá nhaá *cidádepe*. Ti *upudéi* uwiké. Anhú *upudéi* uwiké âpe awá umeé-waá *jeito* nhaá mirá supé-rã, umbeú-waá maá-taá nhaá mirá urikú. Âpe paá unheé ti ukwá mayé yepé *bobo*, ti-waá ukwá *nemaá*.

Usika âpe. Tapurandú maá-taá aé. Surárata tapurandú maá-taá aé. Aé *sabe tudo*, ukwá-waá panhé maá. *Também então puranga! Então* nhaá *rei* uputái-ikú nhaá-yawé-watá. Âpe paá usú-ã *rei-piri*. Usú. Âpe tanheé:

“Iké aikwé yepé pigá ukwá-waá panhé maá”.

Âpe paá *rei* upurandú isuí.

“Ixé aputái indé iké”, unheé paá. “Ixé aputái resika iké. Aputái rembeú xarã maá-taá kwaá mirá urikú. Ti-ã umí<sup>29</sup> iá kuíri. *Sepovo* umanú-ikú. Nhaá-yé iá tambaú-wera, yawé-rã puranga-wera yavivéi kuxima. Kuíri umanú-ã-ikú. *Repudéi* saá <será> renheé maá-taá urikú?”

Âpe paá unheé: “Ti-ã. Pesarú-ré”, unheé paá, “ayuíri-ramé kurí ambeú”.

Âpe *umarcái quinze dias* uyuíri-rã... musapiri pu... pu musapiri será? Âpe uyuíri usú-ã. Taxari-ã usú. Usú até usika yepé amú *reinado-piri*. Âpe usika uputái uwiké nhaá *cidádepe*. Âpe surárata *taprenderi* aé. Tapisika aé. Âpe paá unheé tapurandú maá-taá aé... Unheé *que* aé *sabe tudo*, ukwá-pá-waá panhé maá.

<sup>28</sup> Hermógenes tinha ouvido **reê antera**, que ele não sabia interpretar. É possível que o narrador empregue a expressão **renheê tera** < [é assim que] falas o nome > que se encontra mais adiante quando se faz referência ao Reino do *Igarapé*.

<sup>29</sup> /umeé/

“*Tai repudéi rewiké. Rei ucuntái-putái nerũ*”.

Uwiké-ã iri.

“*Já que endé rekwá-waá panhé maá, nungara pudéi rembeú kuíri*”, unheé paá.

“Iké aikwé yepé garapé, kuxima umeé katú *ouro*”, unheé paá irü. “Âpe se *povo* upurakí,... tayuka *ouro*, *tavendéi*, *taganhái dinheiro* bũwa”, unheé paá. “*E* kuíri tamanú taikú *de pobreza*”, unheé paá. “Ti arikú *dinheiro* mamé tayuka-rã. Âpe garapé ti-ã umeé *ouro*. Aputái rembeú maá-taá urikú”.

Âpe unheé paá: “<Pe>sarú-ré!”, unheé paá, “ayuíri-ramé ambeú penharã”.

Âpe paá *rei umarcái* ara tasupé-rã, maá ara tayuíri-rã. Âpe usú-ã. Taxái-wã usú. Usú usú wasemu yepé *catraeiro*, umuyasá-sara mira paraname. Âpe usika upurandú uyasá-rã. Ti uyasá. Unheé *que*

“Ixé anhú *upudéi* umuyasá indé saá rembeú xarã nhaá <...> mayé-taá puku sera... rembeú-ramé xarã mayé-taá *apudéi* asemu kwâsui”.

Aé unheé paá anhú: “Resarú-ré! Ayuíri-ramé kurí ambeú enderã”.

“Aré, puranga!”

Usú-ã, usú *até* paá usikã yepé waimí-piri yepé úkape.

Âpe paá nhaá wái unheé xupé:

“Serimiarirú”, unheé paá, “maá-taá rerikú?”

“Umbá”, unheé paá, “ixé yepé <...> ayuíri kwâyé, ayuíri... yepé *rei* umundú ayuka yuruparí awa”.

Âpe paá unheé: “Ixé-té yuruparí manha. Ixé-té imanha”.

Âpe paá unheé: “*Porra!* Ipiri-té ayuíri”, unheé paá.

Âpe paá usika. Âpe unheé *que* “amuyawá kurí endé sembira-suí”.

Âpe paá umuyawá aé. *Quando* paá *meio dia* embira usikã. Usika paá *ualmorçái*. *Almoço hora* usikã paára, yuruparí usika. Usetuna ikú mira âpe. Âpe paá unheé:

“*Mamãe*”, unheé paá, “aikwé será mira iké?”

Âpe paá unheé: “Ti-ã maá mira iké”.

“Aikwé”, unheé paá.

“Umbá, sembira, ti-ã maá. Reíri-ré, sembirã, xari amaá nekiwa. Nekwerã-té kuíri rewatá-watá”, unheé paá. “Rewatá katú-ã. Reíri xinga rekiri. Ixé amaá pukusá nekiwa rekiri kurí,” unheé paá.

Âpe paá yuruparí ukiri-ã paára. Ukiriwape-té imanha umusaka yuruparí awa *mas* nhaá apigá umbeú-pana-waá-té usú uyuka yurupari awa. Âpe imanha umusaka-ã paá iáwara. Usiki-ã paára, putú! upaka. Yuruparí upaka. Upurandú:

“*Ay mamãe*, resiki-ã seáwa?”

“Umbá, sembira”, unheé paá, “akiri-ã-pu, sembira. Akiriwape asiki-ã yepé neawa, *mas* sekérupi”.

“Mâta nekérupi?”

“Sekérupi kwayé”, unheé paá. “Asika yepé *cidade*. Aikwé mirá *que* mamé *rei*-mírata upurakí-waá kuxima tambaú, nhaá mirá iá umeé *taalimentái-rã*”. Âpe paá unheé: “Mayé-sá-taá nhaá, sembira?”

“*Ah mamãe*, ti takwá”, unheé paá, “nhaá mirá umanú ikú tasuí *porque* entá ti takwá mâ nungara ikú ikwárape... supitá <*sic*> maá yepé *metro* tipisá *até* mamé upá sapú. Âpe aikwé yepé ikwara. Âpe kuxima tayutima-ramé yepé wawirú uwiké âpe. Kuíri uyumusiía, yawé-rã tambá-wã taikú. Nhaá ikwara bũwa. Yawé-rã umanú-ã uikú. Takwá-ramé, tawiké maá aé... tapikwí maá aé, tawiké maá tamaá-rã mi iwira-suí, tamaá-rã aikwé wawirú, tayuka-maá aé, tayuka-pá maá aentá. tayutima aé, âsúi maá puranga maá aé, iá maá aé, puranga maá aé umeé-rã maá iá mayé-té kuxima”.

“Anhuanté akwá-putái, sembira. Rekiri-ã iri”.

Âpe paá ukiri-ã iri. Ukiriwape imanha usiki-ã iri, putu! amú sawa. Iáwa usaka amú *fio*. Âpe ikerpi-ã iri. Wái ikerpi iri. Âpe unheé paá:

“Sembirã, akiri-ã pu iri, asiki-ã neáwa”.

“Mâ-taá nekérupi, *mamãe*?”

“Sekerpi paá, sekérupi paá”, unheé paá, “asika yepé garapepe kuxima ... yepé *cidadepe* mamé aikwé-waá yepé garapé mamé *rei*-mírata umanú uikú, *bem* ti-ã mápé *taganhái dinheiro*; kuxima paá nhaá garapé umeé *ouro*. Âpe tapurakí *taganhái rei*-supé-rama. Kuí ti-ã mamé tapurakí”.

“Umbá, *mamãe*, ti takwá nhaá garapé kuxima tapurakí-wera-waápe, mamé umeé-wera-waá *ouro*, kuí ti-ã umeé *ouro porque* yepé kururú umusikindá uikú sukena tasuí. *Bem* itá... aikwé yepé itá-wasú, *bem* garapé... itá-iwirupi aikwé yepé kururú, *bem* mamé *ouro* usemu-wera-waá. *Então*, kururú kuxima kwaíra pukusá-ré umeé-ré *ouro até* turusú-piri-ã ti-ã umeé *e* umusikindá usika-sá-wã sukénape ikú”.

“Aentuté akwá-putái”.

“Takwá-ramé, tayuka-pã maá”, unheé paá.

“Aentuté akwá-putái. Âpe-té ukiri-ã. “Rekiri-ã”, unheé paá. Ukiri-ã iri, yuruparí ukiri-ã *té* kupukú wái usiki-ã iri iáwa, putú! usaka.

“*Porra! mamãe*, endé resiki-ã iri seáwa”.

“Umbá, sekerpi-ã iri, sembira”.

“Maá-taá nekerpi?”

“Sekerpi kwayé”, unheé paá, yepé paranampe (= paraná-pe) ayasá-putái suaxara-kití. *Catraeiro* ti-ã umuyasá-putái ixé”.

“*Ah, mamãe!*”

“Yepé upurandú sesuí mayé-taá *upudéi* usemu âsúi. Anhunte *apudéi* ayasá maramé anheé ... puú maá ... xupé mayé-taá *upudéi* usemu âsúi”.

Âpe paá unheé: “*Ah mamãe*, saá maá ukwá-ramé *nemaá* yewasusá. Saá maá ukwá-ramé upisika maá *primeiro* nhaá usika-waá âpe uyasá-

rã aé. Aé maá usú uwapika gaintí-suí. Âsuí uxái maá nhaá umuyasá-sara yakumá-ití. *Uarrumái imaleta* usú maá uxái *bem* gaintime. Usika-rü maá uyái amú *banda*-suí upuri maá usemu isuí. Upirú maá usú pitera-kití. Aé upitá sendape”.

“Ah! anhuanaté, sembirã. Kuí supí *repuderi* rembaú. Rembaú *pudéri* resú”.

“Puranga!” Yuruparí upaka. Upaka. Umbaú-pã. Usú-ã iri, umaá imírata.

Âpe nhaá mira usemu-ã. Usendú-pã mayé nhaá yuruparí unheé nhaá wái-supé. Âpe usú-ã. Uri usemu nhaá wái-piri. Umeé xupe musapiri áwata, *puro ouro puro* yuruparí áwata-kwera. *Então*, uyuíri até usika *catraero*-piri. *Catraero* surí, usendú ikú ukwá-putái ikú mayé-taá *upudéi*-rã usemu. Âpe usikã umbeú xupé.

Âpe usika unheé:

“Ah!”, unheé paá, “*não é fácil*”, unheé paá. “Reputái resemu kwâsui *primeiro* kurí usika-waá seriré iké remuyasá-rama-waá *recuidái logo rearrumái nebagagem*, rexái *bem* gaintime, endé resú repitá gaintime, rexái nemuyasá-sara yakumá-ití, resika-rü kurí reyái simbípe, repirú usú pitera-ití. Aé upitá nerendape”.

“Aramé puranga! Yawé-té kurí amunhá”.

*Também* usú-ãra. Usú até usika nhaá *cidade*, *Igarapé de ouro* ... renheéra tera (?) ... *ouro* garapé amú *reinado*. Âpe usika *rei* usarú-ana-waá-té ikú aé. Surárata tasú-ã tapisika aé. Tarasú-ã *rei*-xupé. *Tem que* umbeú. Âpe usika. *Rei* upurandú:

“Mâta rembeú xarã?”

“Ah”, unheé paá. “Kuxima iké umeé katú *dinheiro* kwaápe, garapepe, *mas* kuíri ti-ã umeé. *Mas* kuíri é fácil Asú-ã ambeú penharã. Kuxima aikwé yepé kururú. Aité nhaá itá-wasú iwírupi. Aikwé yepé itá-wasú *bem* nhaá igarapé apírape. Pekwa-ramé pesú pemuyeréu nhaá itá-wasú. Peyuká âpewara kururú. Umusikindá uikú *ouro*-rukena. Aramé puranga!”

*Rei* umundú imírata umuyeréu nhaá itá. *Como de fato* tamaá: aikwé-té yepé kururú âpe musikindá uikú *ouro*. Tayuká kururú. *Pronto!* Tamuyeréu itá sendape. Umundú uxái *prazo* yepé *semana* usarú-rã umaá saá usemu-té. Yepé *semana*-riré paá *ouro* usemu uikú. Tayuká umusikindá-waá uikú. *Rei* *udispachái* umeé xupé *a metade* imírata-siwara, panhé surara panhé maá *dinheiro*. Âpe *bando*-ã sumuara.

Usú até usika amú *cidade*, amú *reinado*. Âpe usika yawé-té iri. *Rei* usarú-ana-waá-té: mayé-taá nhaá imirá umanú-ana-waá ikú. Âpe surárata tapisika tarasú *rei*-supé. Âpe *rei* upurandú isuí:

“Mayé-sá-taá nhaá mirá âpe-waá ti-ã umeé-putái iá?”

Âpe paá unheé: “Puranga! Asú-ã ambeú penharã saá pekwá-ramé

maá”, unheé paá, “kuíri nhaá supitape aikwé wawiruta tambaú taikú supitá wira-suí ikwara. Âpe tamukwara. Kuxima tayutima-ramé usú yepé âpe. Taentá âpe tayumusiía. Kuíri siía-wã entá. Entá tambaú taikú nhaá mirá. Tamukwarã nhaá mirá iwira-suí. Pepikuẽ peyuká entá. Aramé puranga kuri aé”.

*Ah, puranga! Rei umundú tapikuẽ tapikuẽ tasú tamaá mi wira-suí. Tamaá aikwé-té wawiruta. Também tayuká paá entá. Rei umeé prazo xupé quinze ara upitá-rã umaá saá umeé iá. Âpe upitá até quinze ara-riré putira puranga. Aé putira katú-ã ikú. Âpe rei umundú-ã usú. Âpe umeé xupé mas amú mírata siía-sá-rã. Surara panhé umundú. Umundú iri. Âpe usú-ã, o Zé sabe tudo usú-ã. aramé puranga, usasá-pã. Usú até usika mamé rei uikú-waá, mamé umendái-rama-waá. Usika apeatú-suí nhaá satiwa-rama-waá. Umaá poh! mira tiana usú uikú sakakwera, o Zé tarundé, até usika, âpe usika porra! umaá siía retana mira, umusasá nhaá irei-sá Zé-supé. Umeé ximirikú-rã. Upurandú Zé-suí:*

“Mêta uarrumái irã mírata e siía retã idinheiro.

Âpe unheé: “Umbá fácil. Ixé asú kwayé. Remundú asú kwayé. Asiké nhaá tal cidádepe. Anheé: ixé Zé sabe tudo, sabe tudo-yawé asasá-sasá até asika âpe. Asú ayuka yuruparí awa”.

“Tá puranga! Ixé-awã asú iri”.

*Também umusasá icargo Zé-supé-rã. Usú-ã. Rei usú usika mamé nhaá reinado árvorepe. Nhaá mirá-reinado usika âpe. Unheé que mâta aé. Unheé que sabe tudo. “Ah, então repudéri resasá. Usasã. Usú até usika nhaá amú reinádope, garapé ... Ouro garapé. Usika âpe. Tapurandú isuí maá-taá aé. Unheé que sabe tudo. “Tá puranga! Resasá”. Usú-ã.*

Usú usika catraero-piri. Usika catraero-piri, umuyasá-sara mira. Âpe usika. Unheé maá-taá aé. Unheé, aé Sabe tudo. “Então, yasú-ã!” âpe-té nhaá tuyu-mirí umukaturú ibagagem, uxái bem gaintime, umundú usú uwapika pilútupe <piloto-pe> rei tuyué. Também âpe-té uyasã irü. Usika, uyái-putái-rü tuyu upuri usemu. Upirú rei usú pitera-ii. Upitá sendape ate uyara.

## Os três cabelos de ouro do diabo

(narrado por Joaquim da Gama Melgueiro, 26 anos, Ilha Grande, Tapuruquara, Santa Isabel, agosto de 1983)

Era uma vez um agricultor chamado Zé. Ele ia todo dia na roça. Enquanto isso a mulher ficava em casa cuidando dos filhos e lavando a roupa.

[*passagem acrescentada no fim da gravação:*

Diz que toda vez que ele ia na roça, sempre escutava uma voz:

« Zé, quer ficar rico agora ou quando velho ficar? »

Diz que ele não respondia. Voltava, ia outra vez, escutava daquele mesmo jeito:

« Zé, quer ficar rico agora ou quando velho ficar? »

Aí, diz que uma vez ele contou para a mulher:

« Lá tem alguém me chamando ».

« O que é que dizem? »

« Zé, quer ficar rico agora ou quando velho ficar? »

« Quando velho ficar, debes falar logo », disse a mulher.

Daí, ele foi à sua roça pela última vez. Ele falou para a mulher: « Eu vou lá ». Ele não sabia que desta vez [enquanto ele estava fora], sua casa ia queimar e ele não ia encontrar mais sua mulher.

Lá, de novo [escutou]:

« Zé, quer ficar rico agora ou quando velho ficar? » [Ele respondeu:]  
« Quando velho ficar! »

[*fim da passagem acrescentada*]

Aí, diz que uma vez ele foi na roça e viu um navio grande chegando no igarapé. Ele voltou para casa, foi e chegou. Quando chegou em casa<sup>30</sup> viu que ela tinha pegado fogo, estava em chamas<sup>31</sup>, queimando. Ele não conseguiu salvar nada. Só deu para ele entrar na casa e pegar a maleta que estava lá dentro. Ele trouxe para fora os dois filhinhos.

Foi para o igarapé. Ele foi ver sua mulher, mas não encontrou mais, porque tinham levado ela. Enquanto isso,<sup>32</sup> diz que o navio dos piratas chegou lá. Lá, a casa do Zé estava queimando. Ele nem sabia como ia cuidar dos seus filhos<sup>33</sup>. Ele não tinha canoa para atravessar [o rio]. Então foi embora. Ele disse [para os filhos]:

<sup>30</sup> Estrutura pouco cuidada, característica do estilo oral. Lit. “quando ele chega a sua casa, ele viu ele chegou”.

<sup>31</sup> *Uyumundeka-ana* tem quase o mesmo sentido que a expressão calcada do português *upisika tata* “pegou fogo”, lit “ela pegou fogo”.

<sup>32</sup> A sequência de acontecimentos não é lógica. A história volta para trás.

<sup>33</sup> Glosa de Hermógenes para *mayé urikú* “como [ia] cuidar”.

« Nós vamos seguir pela beira do rio até algum lugar que dê para ir nadando».

Então o Zé partiu. Levou uma maleta e os dois filhos. Eles foram até um..., chegaram numa praia bem grande. Chegaram, ficaram [nesse lugar]. Então diz que ele falou a um dos filhos:

« Fica bem aqui. Me espera. Eu vou deixar o teu irmão lá no outro lado do rio».

Ele deixou o filho menor sentado na mala. Botou o outro filho nas costas. Atravessou nadando até deixar [o filho] no outro lado. Depois diz que voltou nadando. Voltou para pegar o outro. Chegou. Não viu ninguém lá. Só encontrou a mala. Porra! Agora ele tinha desaparecido mesmo. Ele nem sabia para que lado ele tinha se perdido. Enquanto isso, parece que um caçador tinha passado por lá e levado [o menino]. Ele tinha deixado o menino sentado na mala. Ele [o caçador] pegou e levou. Aí diz que ele [o Zé] se lembrou [do outro]:

« Eu vou ver o outro ».

Diz que ele atravessou, voltou nadando pelo rio até o outro lado. Chegou e olhou. Também não estava lá. Tinha desaparecido. Agora ele não sabia para onde ir. Então partiu para um reinado por lá. Chegou e foi... Foi num lugar que tinha ouro.

Diz que ele chegou lá e pediu emprego para trabalhar. Não tinha! Porra! Encaminharam ele para o rei. Ele foi. Chegou. O rei disse que queria um jardineiro para capinar o seu jardim, para roçar e limpar. Aí diz que ele trabalhou até um... até chegar um sábado.

Então o rei diz que deu uma festa. Ele chamou seu povo, reuniu todo o povo para ir ver a festa. Ele ia mandar... Ele tinha três filhas, três filhas. Então ele ia fazer essa festa para chamar todos os homens para as filhas escolherem seus noivos.

Então chegou o sábado, eles fizeram a festa. Lá mesmo dançaram. Aí ele viu a filha mais velha puxar um [que ela tinha escolhido] para noivo<sup>34</sup>. Ela ficou dançando com ele muito tempo, até que ele viu outra filha que voltava dançando de onde estava o jardineiro, Zé, que, coitado, tinha ficado de pé do lado de fora, olhando eles dançarem. A mais nova das filhas do rei chegou, puxou [o jardineiro] ... e ficou dançando com ele até a festa acabar.

O rei deu ordem para a festa acabar, ele acabou a festa. Aí diz que ele marcou um dia como quarta-feira<sup>35</sup> [para o casamento]. Ele trabalhou

<sup>34</sup> Esse comportamento curioso para uma princesa devia fazer parte do quadro de uma festa típica da um povoado de caboclos amazonenses onde a família real tem todas as características dos ricos...

<sup>35</sup> Lit. “quarta feira ou algo parecido”

três dias<sup>36</sup>, depois deu outra festa. Só duas vieram para se casar. Só duas casaram: a mais velha e a segunda. Agora a última ele não podia casar, porque não queria o Zé como genro. Aí diz que... como é que se chama?... ah...ah...ele não podia mesmo casar.

O rei fez uma proposta. Os outros [dois pretendentes] se casaram, mas o Zé não se casou. Aí diz que ele foi falar com a filha. Disse que não podia deixá-la para o Zé. Depois chamou o Zé e disse:

« Ô Zé, se tu queres a minha filha, só indo buscar o cabelo do diabo para mim! »

«Está bem! »

Então Zé partiu. Diz que pegou um cavalo, montou e partiu a galope<sup>37</sup>. Chegou num outro reinado. O nome desse reinado era o *Reinado da Árvore*. A fruta dessa árvore (você falou o nome dela)<sup>38</sup>. Chegou lá, olhou, poh! o povo do rei estava todo morrendo. Não tinham nada para comer. Diz que [nesse reino] tinha uma árvore bem grande. [Antes] ela dava fruta. Eles comiam as frutas. Ela os alimentava.

Ele chegou nessa cidade. Não pôde entrar. Só entrava quem desse um jeito naquela árvore, contasse o que é que ela tinha. Então diz que ele [não] foi bobo de dizer que não sabia, não sabia nada<sup>39</sup>.

Ele chegou lá. Perguntaram quem ele era. Os soldados perguntaram quem ele era. [Ele respondeu que] ele era o *sabe tudo*, que sabia todas as coisas. Também então, beleza! Então o rei estava querendo alguém como ele. Ele foi ao rei. Foi. [Os soldados] disseram:

« Aqui tem um homem que sabe tudo! »

O rei pediu para ele:

« Eu quero tu aqui », disse. « Quero que venhas para cá. Quero que me digas o que tem esta árvore. Ela agora não dá mais fruta. Meu povo está morrendo. Antigamente eles se alimentavam com suas frutas e nós vivíamos muito bem. Agora estão morrendo. Tu podias dizer o que é que ela tem? »

Então ele falou: « Ainda não. Esperem um pouco, logo que eu voltar, conto para vocês ».

Ele marcou quinze dias para voltar... três mãos<sup>40</sup>... ou será mãos-três.

<sup>36</sup> O “rei” se confunde com o comerciante próspero que continua se ocupando com seus afazeres.

<sup>37</sup> Trata-se de um emprego idiomático de **umundéu**, que geralmente tem o sentido de “enfiar; meter as roupas”. Na versão em português se encontra *mandou brasa* “lançou-se com ímpeto”.

<sup>38</sup> Lit. “é assim que tu a chamas”. Aparentemente, o narrador quer traduzir o nome do reino em nheengatu.

<sup>39</sup> Esta passagem não parece muito lógica no contexto. Ver o parágrafo seguinte.

<sup>40</sup> Depois de ter usado os números em português, o narrador tenta se lembrar do sistema numérico usado pelos missionários, onde “mão” representa “cinco”, logo “três mãos”

Aí, ele partiu de novo. Deixaram ele ir. Ele seguiu até que chegou num outro reinado. Ele queria entrar na cidade mas os soldados o prenderam. Eles o seguraram. Perguntaram quem era. Ele disse que era o *sabe tudo*, o que sabe todas as coisas.

« Está bem. Podes entrar. O rei quer falar contigo ».

Ele entrou também lá [nessa cidade].

« Já que sabes tudo, assim podes contar agora » [a solução do nosso problema], diz que [o rei] falou para ele.

« Aqui tem um *igarapé*<sup>41</sup> que antes dava muito ouro », disse. « Lá o meu povo trabalhava, ... eles tiravam ouro, vendiam, ganhavam muito dinheiro. Agora eles estão morrendo de pobreza. Eu não tenho mais dinheiro [do ouro] que eles deviam extrair. O *igarapé* não dá mais ouro. Eu quero que me contes o que é que ele tem ».

E [o Zé] disse: « Esperem um pouco! quando voltar, eu conto para vocês ».

Então, o rei marcou um dia para eles<sup>42</sup>, o dia que eles tinham de estar de volta. Ele partiu. Deixaram ele partir. Ele andou, andou e encontrou um catraeiro, que atravessa a gente no rio. Ele chegou e pediu para atravessar. [O catraeiro] não quis atravessar. Disse que

« Eu só posso te passar se me contas ... como é o nome... se me dizes como posso sair daqui ».

Diz que ele só falou: « Espera um pouco! quando eu voltar, eu te conto ».

« Certo, está bem ».

[Depois de atravessar o rio,] ele andou, andou, até chegar à casa de uma velha.

Lá, diz que a velha falou com ele:

« Meu netinho, disse ela, o que é que tu tens? »

« Não é nada », disse ele, eu um... eu vim aqui porque... um rei me mandou pegar os cabelos do diabo ».

« Sou eu a mãe do diabo, disse ela, eu é que sou a mãe dele ».

« Porra! » É para isso mesmo que eu vim », diz que ele falou.

Ela disse: « Eu vou te esconder do meu filho »

Ela o escondeu. Quando deu meio-dia o filho chegou. Ele veio almoçar. Na hora do almoço ele chegou, o diabo chegou. Sentiu cheiro de gente. Diz que falou:

« Mamãe, disse, será que tem um homem aqui? »

---

seriam “quinze”, ...

<sup>41</sup> Canal natural que liga os grandes cursos de água amazonenses, utilizado por pequenas embarcações como as canoas: **igara** “canoa”, **pe(é)** “caminho”.

<sup>42</sup> O plural sugere que Zé partiu acompanhado, mas aparentemente se trata de um lapso.

« Não, não tem ninguém aqui ».

« Tem », disse ele.

« Mas não, meu filho, não tem ninguém. Vem, meu filho deixa eu te catar os piolhos. Tu estás cansad, muito cansado, andaste, andaste » disse ela. « Andaste muito. Vem dormir um pouquinho. Eu fico te catando os piolhos enquanto dormes », disse ela.

Aí o diabo pegou no sono. Enquanto ele dormia, a mãe lhe arrancou um cabelo. Ela o puxou, *putú!* » ele acordou. O diabo acordou. Perguntou-lhe:

« Ai, mamãe, tu arrancaste meu cabelo? »

« Mas não, meu filho, disse, eu dormia, meu filho. Enquanto eu dormia, puxei um fio do teu cabelo, mas eu estava sonhando ».

« Como era teu sonho? »

« Era assim o meu sonho », disse ela. « Eu cheguei numa cidade. Lá tinha uma árvore onde a gente do rei trabalhava e antes eles comiam seus frutos; os frutos dessa árvores os alimentavam ». Diz que ela falou: « O que isso quer dizer, meu filho? »

« Ah, mamãe, eles não sabem », disse ele, « aquela árvore está morrendo porque eles não sabem o que tem no seu buraco... seu tronco... se eles cavassem um metro até chegar na raiz, [eles iam ver que] lá tem um buraco. Há muito tempo, quando plantaram [a árvore] um rato entrou lá dentro. Agora esses ratos se multiplicaram e assim a estão destruindo. Aquele buraco é muito grande. Então a árvore está morrendo. Se eles soubessem, eles entravam lá para ver... eles cavavam, entravam lá para ver o que tem lá embaixo da árvore. Iam ver que lá tem ratos, agarravam e matavam todos. Eles [re]plantavam [a árvore], ela ia ficar boa de novo, ia dar frutas e comida como antigamente ».

« Era só o que eu queria saber, meu filho. Dorme de novo! ».

Ele pegou no sono de novo. Enquanto ele dormia, *putu!* outro cabelo. Arrancou outro fio de cabelo dele. Aí sonhou de novo. A velha sonhou de novo. Ela disse:

« Meu filho, eu dormi de novo, puxei outro cabelo teu ».

« O que sonhaste, mamãe? »

« Eu sonhei, eu sonhei », disse ela, « eu tinha chegado num igarapé, faz tempo... numa cidade que tinha um igarapé onde os homens do rei estavam morrendo. Eles não tinham mais como ganhar dinheiro. Antigamente, esse igarapé dava ouro. Eles trabalhavam ali e ganhavam dinheiro para o seu rei. Agora eles não tinham mais onde trabalhar ».

« Não, mamãe, eles não sabem que esse igarapé onde trabalhavam antes e que dava ouro, agora não dá mais ouro porque um sapo está tapando a abertura por onde ele saía. [Lá] tem uma pedra muito grande bem no

igarapé...e debaixo da pedra tem um sapo, bem no lugar de onde o ouro saía. Antes, quando o sapo ainda era pequeno, o igarapé dava ouro, mas depois que ele cresceu ele não dá mais porque agora ele está tampando a saída ».<sup>43</sup>

« Era só isso que eu queria saber ».

« Se eles soubessem, eles matavam [o sapo] », disse ele.

« Era só isso que eu queria saber ». Então ele dormiu. « Dorme », diz que ela falou. Ele dormiu de novo, o diabo dormiu um tempo até que a velha de novo puxou seu cabelo, *putu!* arrancou.

“*Porra!* mamãe, me arrancaste o cabelo de novo ».

« Não, eu sonhei de novo, meu filho ».

« Como era o teu sonho? »

« Eu sonhei assim », falou ela, « num igarapé, eu queria passar para o outro lado. O catraeiro não queria me atravessar ».

« Ah, mamãe! »

« Ele me pediu em vão [queria que eu dissesse] como ele podia sair de lá. Eu só podia passar se eu dissesse como ele podia sair de lá ».

Então ele disse: « Ah, mamãe, se ele soubesse, isso não ia lhe custar nada! »<sup>44</sup> Se ele soubesse, ele pegava o primeiro que chegasse lá para atravessar. Ele ia se sentar na proa e deixava o passageiro na popa. Arrumava sua maleta e a deixava bem na proa. Quando chegasse na banda de lá, ele saltava, saía. Dava um pontapé e [o barco] ia para o meio [do rio]. O outro ficava no seu lugar ».

« Ah! é só isso, meu filho. Agora sim você pode comer. Vai poder comer ».

« Muito bem! » O diabo acordou. Ele acordou. Comeu tudo. Depois partiu de novo, para ver os seus homens.

Então o homem saiu [do seu esconderijo]. Ele tinha ouvido tudo que o diabo tinha contado para a velha. [O diabo] tinha ido embora. Ele saiu [do esconderijo] e foi falar com a velha. Ela deu para ele três cabelos – de ouro puro mesmo – do diabo. Depois ele voltou, até que chegou no catraeiro. [O catraeiro] ficou contente quando ouviu o que estava querendo saber – como podia sair. Quando chegou, [o Zé] lhe contou.

Ele chegou e falou:

« Ah! » diz que falou. « Não é fácil. Se queres sair daqui, logo que vier o primeiro que chegar aqui depois de mim querendo atravessar o rio, tu cuidas logo de arrumar tua bagagem, deixa bem na proa; tu ficas aí também e deixas teu passageiro na popa; quando chegarem, aborda a margem, dá um pontapé no barco para [empurrar para] o meio do rio. Ele vai ficar no teu lugar ».

<sup>43</sup> Lit. “ele já estava fechando a entrada da abertura”.

<sup>44</sup> Tradução literal da glosa portuguesa: *Se ele soubesse, nada custava.*

« Então, ótimo! Vou fazer bem assim ».

Ele continuou. Foi até aquela cidade, o *Igarapé de Ouro* ... disseste o nome... é ouro garapé<sup>45</sup>, um outro reinado. Quando chegou, o rei já estava esperando ele. Os soldados foram e pegaram ele, e levaram para o rei. Ele tinha que contar tudo. Quando chegou, o rei perguntou:

« O que tens para me contar? »

« Ah », disse ele. « Antes aqui dava muito dinheiro no igarapé, mas agora não dá mais. Mas agora é fácil. Eu vou contar para vocês. Há muito tempo atrás tinha um sapo. Era ele que estava debaixo de uma pedra grande e ainda está lá. Tem uma pedra muito grande bem lá pra cima no igarapé. Agora que vocês já sabem<sup>46</sup>, vocês vão lá virar a pedra e matar aquele sapo. É ele que está tapando a saída do ouro. Aí fica tudo bem! »

O rei mandou seus homens virar a pedra. Como de fato eles viram: tinha mesmo um sapo lá que estava fechando [a saída] do ouro. Eles mataram o sapo. Pronto! Viraram de novo a pedra no lugar. O rei deu o prazo de uma semana de espera para ver se o ouro ia mesmo sair. Daí a uma semana o outro estava saindo. Eles tinham matado [o sapo] que tapava a saída. O rei fez um despacho e deu [para o Zé] a metade dos seus homens, todos os seus soldados e todo o seu dinheiro. [Foi assim que ele repartiu o bando de companheiros].

Ele andou até chegar na outra cidade, no outro reinado. Quando chegou lá, [tudo se passou] bem como antes. O rei que estava esperando [a resposta]: por que a árvore estava morrendo? Os soldados o pegaram e levaram para o rei. Aí o rei disse:

« Por que aquela árvore lá não quer dar fruta? »

Então ele diz que falou: « Muito bem! Eu vou contar para que vocês fiquem sabendo tudo. Agora tem ratos na raiz, que estão comendo a raiz pelo buraco [que cavaram] por baixo. Foi lá que eles fizeram seu buraco. Antes, quando plantaram essa árvore, só um rato entrou, mas depois eles se multiplicaram. Agora, são muitos e estão comendo a árvore. Eles fizeram um buraco debaixo da árvore. Vocês têm que cavar e matar [esses ratos]. Aí tudo vai logo ficar bem ».

« Ah, está bem! ». O rei mandou eles cavarem a árvore e ver. Eles viram que tinha mesmo ratos. Também mataram todos [os ratos]. O rei deu um prazo de quinze dias de espera para ver se a árvore ia dar fruta. Daí a quinze dias, as flores [estavam] bonitas. Estava florindo bem. Então o rei mandou ele seguir. Deu para ele uma grande companhia de homens. Ele também mandou todos os soldados. Aí ele partiu, o *Zé sabe-tudo* foi

<sup>45</sup> O narrador traduziu em nheengatu a expressão em português brasileiro: *Igarapé de Ouro* = **Ouro-garapé**.

<sup>46</sup> Lit. “quando vocês souberem” (o ‘vós’ é plural)

embora. No fim, tudo tinha dado certo. Ele andou até chegar onde estava o rei, onde ele ia se casar. Ele veio de longe para junto do seu futuro sogro. Ele [o rei] viu poh! a grande quantidade de homens vindo atrás dele, com o Zé na frente. Ficou espantado vendo todos esses homens, e passou o cargo de rei para o Zé. Deu-lhe a filha como esposa. E perguntou a ele:

« Como arrumaste tantos homens e tanto dinheiro? »

Ele disse: « Não foi fácil. Eu fui assim. Tu me mandaste partir assim. Cheguei na tal cidade. Falei: eu sou *Zé sabe-tudo*. Como *sabe tudo* atravessei todos os obstáculos até chegar lá. Fui pegar os cabelos do diabo ».

« Beleza! Eu também vou ».

Ele passou o cargo<sup>47</sup> para o Zé e partiu. O rei foi e chegou no *reinado da Árvore* Naquele reinado perguntaram quem ele era. Disse que era um *sabe tudo*. « Ah, então pode passar. Ele passou. Andou até chegar naquele outro reinado, do Igarapé... *Igarapé de Ouro*. Quando chegou lá, perguntaram quem ele era. Disse que era um *sabe tudo*. « Está bem! pode passar ». Foi.

Andou, chegou no catraeiro. Chegou no catraeiro, aquele que atravessa as pessoas. Chegou até ele. [O catraeiro] perguntou quem ele era. Ele disse que era o *sabe tudo*. « Então, vamos! ». Aí mesmo o velhinho arrumou sua bagagem, deixou bem na proa e e mandou o velho rei ir sentar no lugar do piloto. Em seguida atravessou ele. Quando chegaram, ele abordou, saiu do barco de um pulo. Empurrou o barco com o rei dentro para o meio [do rio]. O rei ficou no lugar dele até hoje.

[Aqui termina o relato em nheengatu. A sequência da história foi contada pelo mesmo narrador – *Joaquim da Gama Melgueiro* – em português<sup>48</sup> :

*Quando o Zé soube que o rei tinha tomado o lugar do catraeiro, ele em seguida tomou posse do reino. O que tinha acontecido enquanto isso nos reinos do Igarapé e da Árvore? No reino do Igarapé estava o filho que ele tinha perdido. No oco da Árvore vivia seu outro filho. [Eles faziam parte de todos aqueles soldados que] o tinham acompanhado [na sua viagem de volta]. Zé já estava estabelecido no reino, governava o povo, tinha muita gente às suas ordens. Foi aí que chegou o navio dos piratas, ele encarregou os dois soldados que tinha trazido, um do reino da Árvore, outro do reino do Igarapé, de montar guarda diante do navio dos piratas.*

<sup>47</sup> **rei-sá < rei-sáwa** “sua condição de rei”

<sup>48</sup> A estrutura do relato oral, mesmo que reflita o português dos caboclos amazonenses, mantém inúmeros elementos da narração tradicional em nheengatu, entre outros o emprego regular do citativo (diz que) e a passagem do discurso indireto para o direto no mesmo enunciado. Aqui reproduzimos essencialmente o conteúdo da história, sacrificando, infelizmente, a vivacidade do estilo popular. A descrição das duas outras “línguas gerais” da Amazônia, o português e o espanhol, mereceriam um estudo à parte.

*Foi o Zé que deu a ordem, porque ele era o rei. Eles chegaram [diante do navio], passaram aí a noite e um pediu ao outro para contar sua vida. Diz que ele respondeu: Porra<sup>49</sup>, se eu te contasse, tu não ias acreditar em tudo que me aconteceu! »*

*« Então conta, conta! »*

*Ele começou a contar: « Nosso pai cultivava um terreno que tinha limpado no meio do mato ». Era o mais velho, acho, que estava falando. Ele não sabia que o outro era seu irmão! Ele disse que « antes nosso pai cultivava sua cupixáwa. Aí, a nossa casa pegou fogo, nossa mãe fugiu com os piratas e papai nos disse que ele ia partir para conhecer o mundo. Ele seguia pela margem do rio; papai me deixou na beira enquanto levava meu irmão para o outro lado; foi aí que um caçador passou por lá e me sequestrou, e foi assim que eu cheguei ao reino do Igarapé ».*

*Diz que [ouvindo isso] o irmão mais moço se lembrou do que lhe tinha acontecido. E por sua vez contou a mesma história. Aí os dois se abraçaram e choraram, e a mãe deles – me parece – estava escutando lá em cima do navio dos piratas. Já era de manhã. Os dois irmãos tinham se encontrado. De manhã eles partiram.*

*As oito horas, a mãe deles queria deixar o navio e conhecer o rei, mas diz que o comandante não queria deixar ela sair. Mas ela tinha mesmo muita vontade de conhecer a casa do rei, quer dizer, do Zé, que era seu marido. No fim, ela saiu n bote de um dos piratas, um soldado. Quando chegou à porta [da casa] da casa do rei, ela entrou correndo, sem obedecer às ordens do soldado [que queria detê-la].*

*Foi assim que ela conseguiu entrar na casa do rei. Ela foi até o rei e disse que queria falar com os dois soldados que na véspera estavam encarregados de guardar o navio dos piratas.*

*De acordo! O rei mandou chamar os dois soldados, que se apresentara, e lhes disse: « Quero que contem tudo que aconteceu com vocês, exatamente como contaram essa noite ».*

*Aí diz que o mais velho contou os detalhes de tudo que tinha passado.<sup>50</sup>*

*Depois de ouvir, ela disse: Eh bien, eu sou a mãe de vocês! »*

*E o Zé completou: « E eu, sou o pai de vocês. Era a voz que eu sempre escutava [que me perguntava]: 'Zé, queres ficar rico agora ou quando estiveres velho'? E agora, de fato, estou velho e rico! »*

*E é assim que acaba a história.*

<sup>49</sup> Porra na linguagem amazônica está banalizado e não requer tradução mais forte.

<sup>50</sup> Lit. Aí diz que o outro, o mais velho, contou, foi assim, assim, assim!”

## Kurumi-wasu kirimbawa

(narrado por Luiz Laureano Melgueiro, 17 anos, Ribeira, Ilha Grande, Tapuruquara, Santa Isabel, agosto de 1983)

Yepé viaje yepé rico – aé rico mesmo – aé ti urikú taíra. Aé uptái urikú taíra. Aé upurandú *Deus-rü* urikú-rã taíra ugastái-rama maá urikú-waá. *Então* yepé akayú-riré âpe urikú yepé taíra – apigá.

Âpe nhâ *unacéiwa hora* umunhá akó *uns quinze minutos* uú yepé *lata de leite*. Âsuí yepé *semana-rü* uú yepé *lata de cinco galões (sic) de leite*. Â-suí umbaú-ramé<sup>51</sup> umbaú bûwa<sup>52</sup>. Umbã-uikú ipaya *mercadoria*.

Âpe ipaya unheé taputái-wana tamburi aé. Aápe tasú tameé yepé ima...<sup>53</sup> ipayangá-supé-rama. Aápe ipayangá urikú aé. Umbaú yepé tapîra *enteiro almoço e nhaá ...* Âpe tanheé *que* tasú-rã tamburi aé nhaá *bicho tambaú-rã*, maíwa tambaú-rã.

Âpe tamundú usú umuyakwaíma tapîra. *E* tapîra-itá taikú-watá *natureza*. *E* muíri nhaá usú-watá âkítí *vaquero* nhaá tapîra-itá tayuká-tiwa. Âpe aé usú. Ipayanga umundú urasú yepé *espinha* pisasúwa *e* yepé *carroça – caminhão – pisasúwa e yepé buzina* pisasúwa-té iri. *E* âpe aé usú uyuka *espinha* tuyúwa-kwera mâ-rü *usurrái-rama-waá* tapîrata tamuyakwaíma-rama aé<sup>54</sup>. Âpe usú uyuka *pi* tuyúwa-kwera mamé *tasurrái-rama-wá* tapîra. *E puro-watá* tuyu nhaá *espinhata*.

Âpe usú usika mamé taikúwata nhaá tapîra-itá. *Ubuizinái* yepé muküi-sá uri taúri-rã nhaá tapîra-itá. Uyupiri yepé mirá-resé. Âpe tamuaka mirá *até* uwari. Upitá upuamu nhantá tapîra-tá kupepe. Âpe *usurrái* nhâ tâpireta, *surrái* kupenta, uwiyé iwí-kití, umunuka tarapiáta. *E* âpe uyuká yepé taraíra urasú-rã umbaú-rã.

Usika mi ipayangá-piri. Unheé: “Aikwã tapîra-tá âpe. Xukwí arúí yepé yanejantá-rã ». *E* âpe ti takwá mayé tarikú tayuká-rã aé, tamundú usú usíí *táboa*. *Táboa* nhaá apektatú muküi ara *viájepe*. Âpe nhaá ipayangá umundú usú-rã uyuka xupé-rã yepé nhaá pupe-rama tasií *táboa* Âpe usú-ã *até* usika mamé ipayangá *trabalhadóta* uyuka-ikúwa *táboa*. Âpe usika *mais ou menos tres horas*. Âpe usika umuruái-pá *táboa*. Âpe uyuíri pêrupi. Aikwé *bicho*, nhaá yuruparí, *visagem mesmo*, âpe aikwé *lobo mau* umbaúwa-tá mira. Âpe upisika yepé nhaantá umbaúwa-tá mira upukwái sundé-suí. Âpe tasikí *carroça* urasúwa-tá-ikú nhaantá *táboa*. Âpe usika kutara tarü. Âpe usú *campo-rimbipe*, upukwái nhaantá, tayái urasúwa-tá *bichota*. Âpe urasú

<sup>51</sup> Na gravação, se escuta **umbaú-rama** « para que ele coma », interpretado por Hermógenes como **umbaú-ramé** « se » ou « enquanto ele comia ».

<sup>52</sup> Correção proposta por Hermógenes: **urusú**.

<sup>53</sup> O narrador ia sem dúvida dizer **imayangá** « sua madrinha »

<sup>54</sup> Correção de Hermógenes: **entá** < **aentá**.

yepé nhaá – mâta-puku<sup>55</sup> sera nhaá? – *leão*, usika âpe nhaápe ipayangá kupiárape. Usenúi ipayangá usú-rã umâ. Urasú yepé pixana ximba-rã. Âpe umâ nhaá *enorme* yawaité-waá.

Âpe pituna-ramé panhé aikwé nhaá *cavalo marinha* kwayé yepé *lágope*. Âpe nhaá pitúname ipayangá ximirikú-rü tambeú sú-rã... sú-rã mi aá-kiti *cavalo marinha* umbau-rama aé. Ti-ã taguentari suaxara. Âpe usú nhaá pituna-rü, *seis horas* usú usika aápe. *Quando meia noite*<sup>56</sup> uyuíri nhaá *cavalo marinha*, upisika yepé *viaje* runtu, uyapí nhaá *laço*, uwari *bem* iayúrape. Usikí aé *usurráí*.

Âpe nhaá *cavalo marinha* ukuntari xupé-rama. Âpe unhê: “Marãta *resurrari* ixé? Endé ti rekwá maá remunháwa-reikú. Âpe endé nhaá tamburi yepé <...> umbau-rama endé. Tetuã *ressurari* ixé”.

Âsuí ti-ã *usurrari* aé. Âpe nhaá pigá uyuíri-ramé ipayungá-ruka-ití. Usika âpe. Umbeú ipayangá-supé-rama: “Ixé-awã asú nesuí”.

Âpe ti taxái-putái usú. *Se que* usú à força. Âpe usú-ã. Âpe nhaá *cavalo marinha* usarú. Âpe aé usika *cavalo marinha* irü, uyupiri ikupepe. Usú-ã. Usú-ã amú *cidade-ití*.

*Cavalo marinha* [unheé ixupé-rama :]<sup>57</sup> “Mi peépe *bem a metadepe*<sup>58</sup> aikwé yepé irá-mirí puranga ukukúwa sawa. Té kurí reyuka!”

Âpe usú usú *primeiro* uwasemu pirá mirí tikàngawapé. Âpe nhaá mira uputái uyuká nhantá pirá-mirí-tá. Âpe *cavalo marinha* unhê xupé-rama: “té reyuká entá! rembúi tambau-rã *pão*”. Âpe umbúi tambau-rã *pão*, usú-ã iri.

Usú usú uwasemu *pombo* – *pombo-raírata* inhunte. Âpe uputái uyuká entá. Âpe nhaá *cavalo marinha* ti uputái uyuká aentá. Âpe nhaá *pombo* ukuntái iri xupé-rama: “Maá-kurí reputari-waá amée-kurí enderã”.

Âpe tasú-ã iri nhantá <...> Tasú *até* tawasemu nhaá tasiwata. Âpe uputái uyuká nhaá tasiwata. Âpe *cavalo marinha* ti uputái uyuká entá. Umundú aé umburi tasupé-rama *pão*.

Usú *até* usasá mamé ikú-waá uwapika nhaá irá-mirí-tá purángawa yepé mirá-wasú-resé. Būwa! Âpe upisika uyuka sawa piranga *e* tawáwa. Upisika umburi ixapewa-resé.

Âpe usú *até* usika *até* mamé usú-ã nhaá *cidádepe*. Usú usú, yepé waimí [...] <sup>59</sup> supé *ibagem*, yepé mi *cuártope*. Usú uxari *ibagaje*. *E cavalo marinha* upitá *cidade-rimbipe*, *estrada-rumasape*. Âpe usú nhâ mira, nhâ

<sup>55</sup> /maá-taá paá uikú/.

<sup>56</sup> Correção de Hermógenes: **pitérapi pituna-ramé**.

<sup>57</sup> Inaudível na gravação. O texto acrescentado corresponde à versão portuguesa do relato.

<sup>58</sup> Passagem pouco audível. Interpretação de Hermógenes.

<sup>59</sup> Inaudível.

apigá usú *até* yepé *rei-rúkape*. Âpe usú usika. Âpe usú uwatá. Âsuí uyuíri-ramé usika nhaá wãirúkape.

Nhaá wã wasemu-ã nhaá irá-mirí-tá rawa. Âpe usúwa-ã nhaá *rei-piri*. Umeé nhaá *rei* upurandú nhaá waimí-suí awáta urúi. Âpe unhê aité nhaá mira rera paá – *nem* akwá mayé sera *mas* yawéntu-té usú *e* aé urúi nhaá ira-mirí rawa.

Âpe *rei* umundú tasú tassenú nhaá mira, aité nhaá pigá. Âpe isurárata usú *até* mamé ikú nhaá mira nhaá wãirúkape. Usenú usú-rã mi *rei-piri* kutara. Upurandú irú mamé-taá wasemu nhaá irá-mirí rawa *que* aé uputái-ikú aé *e* uputái retana-waá!

Âpe umeé xupé *gaiola* usú-rã uyuka xupé-rama aé aité nhaá irá-mirí. *Se* urúi-ramé xupé nhaá irá-mirí umeé-rã yepé tayera xupé-rã ximirikú-rã. Âpe nhaá pigá yuári usika nhaápe; usika *cavalo marinha* nhaápe. Âpe uyaxiú xupé. Nhaá pigá uyaxiú nhaá *cavalo* xupé: “Tiku marã pu arúi nhaá irá-mirí rawa. Kuári *rei* uputái-ikú serú nhaá irá-mirí”.

*E* âpe nhaá mira uyaxiú nhaá *cavalo marinha* xupé *e cavalo* unheé xupé “Yasú-ã *até* âpe. Ixé ti *apudéi* amunhá *nemaá* nérupi”. Ti *upudéi* uyupiri <...>. Âpe urasú aé *até* mamé ikú âpe. Usika umaá nhaá mirá xupé-rama. Uwatá ârupu. Uyaxiú nhaá mirá tasupé-rama.

Âpe usú wasemu yepé tasiwa. Upurandú tasiwa-suí saá *upudéi* usú upukwái nhaá irá-mirí retimame nhaá pinixama. Âpe tasiwa unhê *que pudéi*, âpe tasiwa usú umaá *até* nhaá irá-miripe. “Remâ-ramé upirái sesá, rekwá *que* ukiri-ikú nhâ. Sâ remâ usapumi, nhaá upaka-ikú nhâ”.

Âpe tasiwa [...] <sup>60</sup>, usika âpe, umaá upirái-ikú sesá, *que* ... <sup>61</sup>, *que* upaka-ikú. Âpe kupukú xinga uyupiri iri usú maá upirái-kú sesá. Usú *até* usika âpe upukwái nhaá pinaxama setimame. Uwiyé, usikí, uri *até* uwiyé. Umbú *gaiólape*. Âpe surí-wã aé, upukawa utumu-tumuyé-wã usú *até* usika *rei-piri*.

*Quando* usika *rei-piri*, *rei* unheé ixupé-rã. Tayera ikú nhaá-kití; maíwata paá tarasú-wã aé. Uputái-ramé *tem que* usú uyuka. Âpe uyuári *icavalo-piri*. Âpe *icavalo* unheé *que upudéi uajudái* aé. Âpe nhaápe âpe usú *até* usika yepé itá-bólape. Usika usarú nhaá. Usika uxái aité nhaá apigá. Nhaá *cavalo* usú-ã. Aé paraná-púrawa-té.

Usú kupukú xinga urúi, nhaá kunhá urúi. *Quando* tayasápe-taiku tapisika yepé gapenú *forte-waá*. Nhaá kunhá *uperdéi ilenço e ianel*. Usú

<sup>60</sup> Inaudível, talvez **uyupiri até** «ele subiu até que»

<sup>61</sup> Passagem difícil de reconstituir. Inúmeras palavras pronunciadas muito rapidamente são indecifráveis. Uma reconstrução possível seria: Âpe **tasiwa uyupiri até usika** âpe, **umaá [ti] upirái-ikú sesá, que usapumi-ikú, que upaka-ikú** « então a formiga até o lugar [onde se achava o passarinho], ela viu que seus olhos [não] estavam abertos, que ele piscava os olhos, que ele estava acordado ».

simbi[w]a-kití, usú ipaya rúkape. Unheé *que uperdéi ilenço e ianel*. Âpe nhaá *rei* unheé nhaá pigá-xupé-rama usú-rã usikái. Ti-ramé uwasemu tayuká-rã aé. Âpe nhaá pigá uyuíri. Sasiara aé. Umeé *prazo* xupé muküi ara. Saá ti-rama wasemu isurárata tayuká-rã aé.

Âpe usú usika watá-watá ârupi. Unheé *que* tayuká putái-wã aé. Nhaá *primeiro* ara ti wasemu. Muküi-sá ara usú usikái *primeiro ilenço*. Âpe umaá yepé *pombo ninho*. Nhaá *ininho* kwárape aikwé *ilenço*. Âpe surí-wã. Uyuíri *icavalo-piri*, unheé ixupé-rama: “Remaité anhunte nhaá! Remaité akoá usasã nesuí nhaá!”

Âpe uyuíriwa-ã *rei* rúkape. Usika *rei* rúkape. Uwasemu-ã *ilenço*. Uwatái *ianel*. Umeé xupé musapiri ara ikupukú-sá usú-rã usikái. Musapiri ara riré sã ti usika tayuká-rã aé.

Âpe usú-ã iri usika nhâpe watá ikweré yepé-sá ara muküi-sá ara. Musapiri-sá ara umaá nhaá pirá-mirí-tá, tambaú taikú *ianel*. *Utomái*<sup>62</sup> nhaá pirá-mirí-tá-suí. Uyuíri-ã *rei* rúkape. Âpe usíka-ramé *rei* rúkape surí-wã aé. Nhaá *rei* umeé kunhá xupé upitá irũ.

## O rapaz corajoso

(narrado por Luiz Laureano Melgueiro, 17 anos, Ribeira, Ilha Grande, Tapuruquara, Santa Isabel, agosto de 1983)

Era uma vez um homem rico – mas muito rico mesmo – que não tinha filhos. Ele queria ter um filho. Então pediu a Deus para ter um filho, a fim de gastar sua riqueza com ele. Então um ano depois ele teve um filho – homem.

Depois de uns quinze minutos de ter nascido, ele bebeu uma garrafa de leite. Daí a uma semana bebeu uma lata de cinco galões de leite. Quando ele comia, era muito que comia. Ele estava acabando com todas as mercadorias de seu pai.

Então o pai disse que queria se livrar dele. Aí foi levá-lo para o padrinho. Aí o padrinho é que cuidou dele. Ele comia um boi inteiro no almoço e isso... Então os padrinhos dele diziam que iam se livrar dele mandando-o para os bichos e os monstros o comerem.

Eles então o enviaram para ir domar os touros selvagens. Os touros selvagens viviam na natureza. Seguido eles matavam os vaqueiros que se

---

<sup>62</sup> Correção de Hermógenes: **uyuka**.

aventuravam para aqueles lados. Então [o rapaz] foi lá. O padrinho mandou ele levar uma espinha<sup>63</sup> nova, uma carroça<sup>64</sup> – caminhão – novo, e também uma buzina nova. E aí ele foi pegar uma espinha velha para surrar os touros, para amansar. Ele foi pegar umas espinhas velhas<sup>65</sup> de tuiúva para surrar os touros.

Daí ele chegou aonde estavam os touros selvagens. Ele buzinou uma ou duas vezes para os touros virem. Ele trepou numa árvore. [Os touros] ficaram dando chifradas na árvore até ela cair. Ele ficou de pé nas costas dos touros. E ficou surrando suas costas, depois desceu e cortou seus testículos. Daí matou um bezerro para levar e comer.

Ele chegou para o padrinho e falou: « Eis aqui os touros. Olha este que eu trouxe para o nosso jantar ». E aí eles não sabiam mais o que fazer para se livrarem dele. Mandaram ele buscar tábuas. Essas tábuas ficavam longe, dois dias de viagem. E o padrinho mandou ele buscar uma tábua. Ele foi até lá onde os trabalhadores do seu padrinho estavam pegando<sup>66</sup> as tábuas. Ele levou mais ou menos três horas para chegar lá. Ele chegou e carregou todas as tábuas. Em seguida, ele voltou pelo caminho. Lá tinha bichos, demônios e mesmo visagens, tinha lobo mau, daqueles que comem gente. Ele agarrou um desses comedores de gente, amarrou [e fez andar] na frente. Eles puxaram a carroça carregada de tábuas. Foi assim que, ajudado por esses bichos, ele chegou bem rápido com elas. Então ele foi num campo limpo, amarrou [às árvores?] <sup>67</sup>que tinha trazido e levou eles lá. Depois conduziu um desses – como é que se chama – leões, até a roça do padrinho. Ele chamou o padrinho para ir lá ver. Ele [disse que] tinha trazido um gato como animal doméstico. Aí [o padrinho] viu que era uma besta enorme!

Todas as noites, tinha um cavalo marinho<sup>68</sup> numa lagoa. Daí uma noite o padrinho e a mulher o mandaram ir ao lago, para o cavalo marinho comê-lo. Eles não aguentavam mais o rapaz. Então, naquela noite, às seis horas ele foi e chegou lá. Quando deu meia-meia noite o cavalo marinho

<sup>63</sup> Aparentemente, segundo a etimologia portuguesa *espinha* e sua forma abreviada *pi*, feita com ramos trançados de uma planta espinhosa.

<sup>64</sup> Provavelmente, um carro puxado pelos touros que ele teria domado. O narrador acrescenta o termo português *caminhão* para especificá-lo.

<sup>65</sup> O sentido do texto transcrito não está muito claro. Luiz contou na sequência a mesma história em português, o que ajuda a estabelecer o sentido de certas passagens obscuras em nheengatu. No entanto, a referência às espinhas usadas não figura na versão portuguesa.

<sup>66</sup> Lit. “extrair, retirar”.

<sup>67</sup> O narrador não especifica o suporte ao qual o herói as amarrou.

<sup>68</sup> Trata-se de uma besta monstruosa imaginária sem nenhuma relação com o hipocampo. O termo português empregado pelo narrador é híbrido (masculino e feminino), *cavalo marinha* = cavalo marinho.

voltou<sup>69</sup>. Ele agarrou de uma só vez, jogou o laço, bem no pescoço. Puxou e surrou [o cavalo marinho].

Aí o cavalo marinho contou para ele. Ele falou: “Porque estás me surrando? Não sabes o que estás fazendo. Os teus padrinhos te mandaram<sup>70</sup> para [os bichos]<sup>71</sup> te comerem. Para de me surrar! »

Ele parou de surrá-lo. Aí o rapaz voltou para a casa do padrinho. Chegou lá e comunicou para o padrinho: « Agora eu vou te deixar ».

Então eles não queriam deixar ele partir. Só que ele foi à força. Ele foi embora. O cavalo marinho estava esperando ele. Ele chegou até o cavalo marinho, montou na garupa dele e partiu. Foi para outra cidade<sup>72</sup>.

O cavalo marinho [disse para ele:] « Bem na metade daquele caminho, há um lindo passarinho que está com as penas caindo. Não o mates! »

Aí ele andou, andou, primeiro encontrou uns peixinhos numa lagoa seca. O rapaz queria matar os peixinhos. Aí o cavalo marinho disse: “Não mata eles! Joga pão para eles comerem” . Então ele jogou pão para eles comerem e continuou andando.

Andou, andou, encontrou uns pombos – só filhotes de pombos. Aí ele quis matar [os filhotes], mas o cavalo não queria que ele os matasse. Aí um pombo também<sup>73</sup> falou com ele: “Tudo que quiseres, eu te darei”.

Partiram de novo. Andaram até que encontraram formigas. O rapaz queria matar as formigas, mas o cavalo marinho não deixou ele fazer isso. Ele lhe disse para jogar pão para elas.

Andaram até que passaram por um lugar onde estava sentado um lindo passarinho no galho de uma grande árvore. Enorme! Ele pegou uma pena vermelha e uma amarela e colocou-as no chapéu<sup>74</sup>.

Ele andou até chegar, até onde ia essa cidade. Andou, andou, [entregou] para uma velha sua bagagem, [que guardou] lá num quarto<sup>75</sup>. Deixou a bagagem e se foi. O cavalo marinho ficou fora<sup>76</sup> da cidade, na

<sup>69</sup> Lit. “voltou”.

<sup>70</sup> Lit. “jogar, rejeitar, fazer saltar”.

<sup>71</sup> Termo inaudível na gravação.

<sup>72</sup> A palavra portuguesa cidade. As “cidades” nos contos maravilhosos amazonense são uma mistura de “reinos” fantásticos e de aglomerações que refletem a realidade local. Elas têm reis que se comportam como os ricos proprietários de terra e os comerciantes da região.

<sup>73</sup> Isso sugere que também os peixes teriam feito propostas de ajuda semelhantes.

<sup>74</sup> A versão portuguesa indica que o rapaz pegou as penas escondido porque o cavalo lhe tinha proibido fazer isso.

<sup>75</sup> O original não está muito claro.

<sup>76</sup> O termo nheengatu traduz o conceito de orla, de margens do rio. Os contos populares refletem um imaginário híbrido, a cidade fortificada dos contos europeus com seus castelos fortificados e lugarejos construídos às margens dos grandes rios, onde as missões-fortalezas lembram as fortalezas da Idade Média.

beira da estrada. O rapaz foi então à casa de um rei. Ele foi, chegou lá e ficou passeando. Dali voltou e voltou para a casa da velha.

A velha tinha achado as penas do passarinho. Ela foi até o rei. Ela deu [as penas] para o rei, ele perguntou à velha que penas ela tinha trazido. Diz que ela falou o nome do homem – nem sei como ele se chamava – mas de qualquer forma ela foi até o rei e lhe levou as penas do passarinho<sup>77</sup>.

Então o rei mandou chamar essa pessoa, esse homem. Os soldados foram até a casa dessa velha onde estava o rapaz. Eles o chamaram e disseram que ele devia ir logo se apresentar ao rei. [O rei] lhe perguntou onde ele tinha achado as penas do passarinho, porque ele as queria, queria muito mesmo.

Ele lhe deu uma gaiola para ir pegar o passarinho. Se ele trouxesse o passarinho para ele, ele lhe daria uma das filhas como esposa. Então o rapaz voltou lá, chegou lá onde estava o cavalo marinho. Ele chorou [se lamentou] pra ele. Se lamentou para o cavalo: “Por que eu trouxe as penas do passarinho; agora o rei está querendo que eu lhe traga esse passarinho!”

[Quando] o rapaz chorou assim, o cavalo marinho lhe disse: «Vamos até lá! Eu não posso fazer nada em teu lugar». Ele não podia subir...<sup>78</sup> O cavalo marinho levou-o até o lugar onde ele estava [o passarinho]. Chegou e o viu lá em cima na árvore. Ele ficou andando ao redor da árvore. Ficou chorando [porque não podia alcançá-lo].

Aí ele encontrou uma formiga. Perguntou se ela podia ir amarrar as patas do passarinho com uma corda [que ele lhe deu]<sup>79</sup>. A formiga disse que podia e foi até onde estava o passarinho. «Se tu vêes que os olhos dele estão abertos, sabes que está dormindo. Se tu vêes que ele pisca os olhos, ele está acordado».

A formiga chegou onde estava [o passarinho], viu que os olhos dele estavam abertos, [piscando] que ele estava acordado. Daí a pouquinho ela subiu de novo. Viu que os olhos dele estavam abertos<sup>80</sup>, amarrou as patas dele com a corda. Ela desceu, puxou, trouxe até o chão. [O rapaz] pôs na gaiola. Estava muito contente. Foi rindo e assobiando até o rei.

Quando chegou, o rei lhe disse que sua filha estava para lá [no meio de um grande rio]<sup>81</sup>, parece que os bichos tinham levado ela. Se ele a queria, tinha que ir pegá-la. O rapaz voltou para o seu cavalo. O cavalo disse que

<sup>77</sup> Passagem confusa, de difícil interpretação.

<sup>78</sup> Provavelmente, um lapso. O enunciado não tem continuidade. É possível que ele se refira ao fato de que o cavalo não podia subir na árvore.

<sup>79</sup> Lit. “[com] aquele fio”.

<sup>80</sup> Esta passagem é bastante confusa. Na verdade, os olhos do pássaro não deviam estar abertos, porque ele estava desperto.

<sup>81</sup> Este detalhe aparece na versão portuguesa.

podia ajudá-lo<sup>82</sup>. Então ele andou até chegar a [um rio no meio do qual se achava] uma pedra enorme. Chegou e ficou esperando. O cavalo deixou o rapaz e foi embora. Ele era um morador dos rios<sup>83</sup>.

Daí um pouquinho ele trouxe a mulher. Quando estavam atravessando [o rio nas costas do cavalo] eles pegaram uma onda forte. A princesa<sup>84</sup> falou que perdeu o lenço e o anel. Ela foi para a beira, foi para a casa de seu pai. Contou que tinha perdido o lenço e o anel. Então o rei disse ao rapaz para ir procurar. Se ele não os encontrasse, iriam matá-lo. O rapaz foi de volta. Ele estava triste. [O rei] tinha dado o prazo de dois dias. Se ele não achasse, os soldados iam matá-lo.

Aí ele foi, chegou, ficou andando por lá. Disse que queriam matá-lo. No primeiro dia não achou. No segundo dia ele procurou primeiro o lenço. Aí ele viu um ninho de pombo. Dentro do ninho estava o lenço. Aí ele ficou feliz. Voltou para o cavalo e disse: « Tu estás achando que é só isso ! Achás talvez que acabaram teus problemas! »

Ele voltou para a casa do rei. Chegou à casa do rei. Ele tinha encontrado o lenço. Faltava o anel. [O rei] lhe deu um prazo de três dias para encontrar. Se em três dias ele não voltasse [com o anel], eles o matariam.

Ele partiu de novo para o lugar [onde a princesa tinha perdido o anel] e ficou andando por lá no primeiro dia e no segundo dia. No terceiro dia ele viu uns peixinhos que estavam comendo o anel<sup>85</sup>. Ele tomou [o anel] dos peixinhos e voltou para a casa do rei. Quando chegou à casa do rei, estava muito contente. O rei deu a princesa para ficar com ele.

---

<sup>82</sup> O cavalo, que era uma criatura aquática, podia nadar até o rochedo onde se encontrava a princesa.

<sup>83</sup> O ambiente natural do cavalo sendo a água, ele não podia subir nos rochedos.

<sup>84</sup> Para não repetir continuamente a expressão “a mulher”, traduzi *kunhá* por “princesa”, porque ela era a filha do rei.

<sup>85</sup> Segundo a versão em português, os peixes haviam encontrado o anel no fundo do rio e estavam subindo com ele na boca (aparentemente, uma atividade coletiva!).

## Léxico das histórias em nheengatu

(As entradas precedidas pelo sinal ° não provêm deste corpo de histórias em nheengatu)

â, apócope de **aá** base genérica dos demonstrativos

ã, var. de **ana** ‘terminado’

**aápe**, “lá, naquele momento; em seguida”

**abeirái** < **abeirari** “se deslocar ao longo da beira de um rio, de um lago”, < port. *beira* “beira”

**aé**, forma independente da 3p: “ele, ela”

**aentá**, plural com nasalização irregular de **aé**, < /aé-itá/

**aentuté** “se é bem isso” < /aé-ntu-té/

**aguentái** < **aguentari** “suportar, port. *aguentar*”

**aikwã** “já tem, /aikwé-ã/ < /ikwé-ana/

**aikwé** “tem”; **aikwé-té** “tem mesmo, é justamente isso que aí está”

**aité** ‘identificação enfática’, < /aé-té/: **aité nhaá pigá** “[era] bem aquele homem lá”

**ajudari** “ajudar”, do port. *ajudar*; a base lexical para a 1p °**wajudari**: **aputari awajudari semana** “quero ajudar a minha mãe”

**akayú** “ano”

**akó**, variante de **akwá** “eu sei”, utilizada no sentido de “eu acho, me parece”

**akoá**, variante de **akó**: **remaité akoá usasã ne suí kwaá** “parece que tu achas que isso já te passou!” (liter. tu achas | me parece | passou **usasá-ana**) de ti isso)

**alimentái** < **alimentari** “alimentar”

**almoçái** < **almoçari** “almoçar”, < port *almoçar*

**amú** “outro”

**anhú** “somente”, < /aá-nhú/, frequentemente empregado com um verbo no sentido de “é preciso, não tem outro jeito”

**anhuanté** “então é isso, não é senão isso”: **anhuanté akwá-putái** “é tudo que eu queria saber”, < /aá-nhu-ana-té/

**anhuarã** “último”: **anharã viaje** “a última vez”

**anhunte** “somente”: **remaité anhunte nhaá** “tu achas que isso é tudo” (= “tu crês que chegaste ao fim de teus sofrimentos”) < /aá-nhu-té/

**antera** (?)

âpe < **aápe** /aá-pe/ “lá, naquele lugar, naquele momento”

**apekatú** “longe, longínquo”; < /aá-pe-katú/

**apigá** < **apigawa** “homem, macho”

**apira** “a montante; nascente (de um rio)”

**aprendêi** < **aprenderi** “aprender”, do port < *aprender*

**ara** “dia”

**aramá**, talvez um lapso, por **aramé** ou **aramã** /aramé-ana/ “logo em seguida”

**aramé** “então; em seguida”, /aá-ramé/

**aré**, variante de **eré** ‘expressão de assentimento’ (“sim; de acordo”)

**arrumái** < **arrumári** “pôr em ordem, preparar”, < port. *arrumar*

árupi < \*/ara-rupi/ “em cima, por cima”: **wirá** úwewé-uikú **uka ara-rupí** “um passarinho está voando por cima da casa”

â-rupi < **aá-rupi** “passando por lá, daquele lado”

â-suí < **aá-suí** “de lá: daquele lugar; depois; assim que” (forma cristalizada, geralmente transcrita como **asuí**)

**asurrái** < **asurrari**, variante de **surrái** < **surrari** “surrar”, < port. *surrar*

**até**, termo português constantemente empregado nos textos em nheengatu, sobretudo em sua forma abreviada **té**

**awa** “cabelo”, forma dependente de **sawa** (1) “cabelo”: **yuruparí awa** “o(s) cabelo(s) do diabo”; **neáwa** “teu cabelo”; **iáwa** “seu cabelo”; **amú sawa** “um outro cabelo” (cf. **rawa**, forma dependente de **sawa** (2) “pena”)

**awá** “quem?”; **awáta** < **awá-taá** “quem então?”, cf. **neawá** “ninguém”

**awã** ‘variante de **ana**’: **iwaté-awã** “[eles estão] já altos”, talvez derivado de **-waá-ana**: **iwaté-waá-ana** ‘estar alto-nominalizador que que estabelece uma classe-terminado’

**ayura** “pescoço”

**bando**, termo português empregado como sinônimo de **siía** “muitos; uma grande quantidade de”: âpe **bando-ã sumuara** “então seus companheiros já eram numerosos”

**brocái** < **brocári** “fazer um buraco [num recipiente de barro para introduzir aí uma torneira]”, < port. *brocar*

**būwa** “grande, enorme”, sinônimo de **turusú**, < *bom-waá* (?)

**buzinái** < **buzinari** “buzinar”

**colocái** < **colocari** “colocar”

**convidái** < **convidari** “convidar”

**cuidái** < **cuidari** “cuidar”

**dispachái** < **dispachari** “despachar”

**embira**, base lexical e forma autônoma “filho” (em relação a sua mãe), v. **taíra** “filho” (em relação a seu pai) ; 1ps. poss. irregular : **sembíra** /se-embira/ “meu filho” ; **irembira** “seu filho” (dela)

**encaminhái** < **encaminhari** “encaminhar”

**endarã** < **endé-arã** < **endé-arama** “para ti”

**endé**, forma independente da 2ª pessoa (variante **indé**)

**enderã**, variante de **endarã**

**entá**, pronúncia rápida de **aentá** /aé-itá/, forma independente do plural da 3p “eles, elas”

**eré**, variante de **aré**, expressão de confirmação: “sim, é isso!”

**gaintí** “proa”: **gaintime** /gaintí-upé/ “na proa”

**ganhái** < **ganhari** “ganhar”

**gapenú** “grande onda”

**garapa** “bebida à base de suco da cana de açúcar”, < port. *garapa*

**garapé**, < **igarapé** (/igara-p(e)é/ ‘caminho de cana’), canal natural que liga os rios amazonenses frequentados por pequenas embarcações

**gastái** < **gastari** “gastar”

**ιά**, forma autônoma e dependente, “fruta (de qualquer planta)” > **mirá-ιά** “fruta” (liter. fruta da árvore)

**íarupi**, v. **árupi**

**íáwa**, v. **awa**

**igara** “canoa”

**iké** “aqui” > **ikentu** /iké-ntu/ “perto”: **ikentu repitá** “tu ficarás bem perto!”

**ikú**, raiz verbal “estar”, funciona como morfema aspectual indicando o ‘*progressivo*’, é frequentemente empregada sem o prefixo pessoal que indica o actante: **ti puranga-ikú** < **ti puranga uikú** ‘*negação* | ser bonito-ele está (acontecendo)’ = ‘*progressivo*’ “[a festa] não está boa”

**indarã**, variante de **endarã**

**indé**, variante de **endé**

**inhunte**, variante de **anhunte**

**irá-mirí**, variante de **wirá-mirí** “passarinho”

**irandé**, variante de **wirandé** “amanhã”

**irí** (1), forma abreviada de **muíri** “também”

**irí** (2), variante de **yuíri** “voltar, retornar”

**itá** “pedra”; **itá-bola** “rocha”, liter. ‘pedra redonda’

**ití**, variante de **kití**

**iwa**, aparentemente variante de **ia** “fruta”

**iwaka** “céu”

**iwaté** “alto; no alto”

**iwí** “terra, chão; barro”, > **iwipe**<sup>o</sup> “embaixo”

**iwira** “(em) baixo; sob”

**iwirupi** /iwira-rupí/ “debaixo de”

**ixé**, forma independente da 1p singular: “eu”

**iyawika** “se abaixar; descer”

**kái** “queimar”

**kapiri** “capinar”

**karibé**, bebida não fermentada preparada com migalhas de biscoito de farinha de mandioca

**katú** “bonito; bem; exato; muito”: **rewatákatú-ã** “tu andaste muito”; <sup>o</sup>**aikwé katú pirá** = **aikwé siía pirá** “tem muitos peixes”; **katú-sá**<sup>o</sup> (/katú-sawa/) “(lado) direito”

**kau** “bêbado”

**kawĩ** se refere em geral ao *caxiri*, uma bebida fermentada à base de mandioca; no conto *A cachaça do diabo*, o termo implica qualquer bebida alcoólica, sobretudo *cachaça*, aguardente feita de cana de açúcar.

**kayemu** “desaparecer; perder-se”: **kuíri supí ukayemu-ã** “agora ele tinha desaparecido mesmo”

**kerpi**, verbo atributivo, “sonhar”: **sekerpi-ã** “tive um sonho”

**kérupi**, variante de **kerpi**

**kiri** “dormir”: **yuruparí ukiri-ã** “o diabo dormiu”

**kirimbawa** > **kirimbá** “corajoso”

**kití** ‘relator de orientação: “em direção a”

**kiwa** “piolho”

**koá**, variante de **kwaá**

**kú**, forma abreviada de **ikú**: **upirái-kú sesá** “seus olhos estavam abertos”

**kubíu**, **kubiú**, pronúncias alternativas, “cubiu” *Solanum sessiliflorum*

**kuí**, forma abreviada de **kuíri**

**kuíri** “agora; hoje”

**kunhá** “mulher”

**kuntari** “contar, falar, conversar”: **aputari akuntari nerũ** “quero falar contigo”

**kupé** “costas”

**kupiará** “granja(?); jardim”

**kupiri** “roçar”

**kupixá** < **kupixawa** “pedaço de terra, desbastada na mata, cultivada durante certo tempo, depois abandonada”; “roça”

**kupukú** “um período de tempo determinado, prazo; enquanto que”; **kupukú-sá** < **kupukú-sawa** “prazo, período de tempo estabelecido” : **umeé xupé musapiri ara ikupukú-sá usú-rã usikái** “ele lhe deu um prazo de três dias para ir procurá-lo”

**kurasí** “sol”

**kurí**, morfema aspectual que indica um futuro projetado

**kurumí** “criança” ; **kurumí-wasú** “menino grande, moleque (?), adolescente”

**kururú** “sapo”

**kutara** “rápido ; cedo ; logo” : **aputari asika kutara uka-kití** “eu quero chegar logo (rápido) em casa”

**kutuka** “introduzir, furar, fazer entrar”

**kuxima** “antigo ; antigamente ; outrora”

**kwá** “saber” : **pekwá-ramé** “se você souber ; quando você souber” ; se glosa **akwá katú** (“sei bem”) como “eu acho; me parece” : **akwá katú ti ukwá uwitá** “acho que ele não sabe nadar”

**kwâ**, forma abreviada de **kwaá**

**kwaá**, demonstrativo de proximidade : “este, este aqui, etc” ; **kwaápe** “ali (perto)”

**kwáira** “pequeno, pouco” ; **kwáirantu** /kwáira-ntu/ “uma coisa bem pequena ; um detalhe” : **uwatái kwáirantu-ã** “falta um pouquinho (para que esteja perfeito)”

**kwara** “buraco ; interior”; **anhú resú kwâ violão-kwárape** “tu só podes ir lá se [for] dentro deste violão” ; **itá-kwara** “gruta, caverna”

**kwayé** /kwaá-yawé/ “assim”

**kwema** “madrugada ; amanhecer”

**kwera**, sufixo aspectual (verbal e nominal, indicando o ‘caduco’)

**kweré** “estar cansado” : **nekwerã-té** /ne-kweré-ana-té/ “tu estás bem cansado”

**mâ**, forma abreviada de **maá** (1, 2, 3, 4)

**mâ-suí** < **maá-suí** “de onde” : **mâ-suí uri-waá iwaté** “[o céu] de onde ele vinha era alto!”

**mata** < **maá** (4)-**taá**

**maá** (1) “ver”: **xari amaá nekiwa** /rexari amaá nekiwa/ “deixa eu ver teus piolhos!”; **yamaá** “nós vemos” é empregado para traduzir “tem, eis que apareceu...”, talvez por influência de um substrato aruak : **°sâ ti asika kutara, ti yamaá timbiú**, proposto como tradução de “se não chegar cedo, não vai ter comida” (liter. se [eu] não chegar cedo (ou rápido), não haverá (não veremos) comida)

**maá** (2), sufixo verbal que indica o condicional : **puranga-maá aé** “seria bom”

**maá** (3) “qualquer coisa, o que” : **endé ti rekwá maá remunhawa-reikú** “ não sabes o que estás fazendo” ; **tiáyã maá** /ti aikwé-ana maá/ “não tem mais nada”

**maá** (4) “o que?” : **maá-taá, semú?** “o que é, meu irmão?” ; **maá** é a base da

maior parte das expressões interrogativas : **mamé** /maá-upé/ “onde” ; **marã** /maá-arama/ “por que?”, etc.

**maité** “pensar, crer”

**maíwa** “animal fantástico, monstro”, *majuba* em port. amazônico (<\*/maá-aíwa/ “agora não tem mais lugar onde eles trabalhem”

**mamé** “onde?” < /maá-upé/ : **kuí ti-ã mamé tapurakí** /kuíri ti-ana maá-upé aentá u-purakí/ “agora não há mais lugar onde eles trabalhem”

**manduái** < **manduári** “lembrar-se” : **asuí paá umanduái** “então, diz que ele se lembrou” ; \***remanduari será mayé peé resika-arama povoado-kití** “será que te lembras do caminho para chegar ao povoado?”

**manha** “mãe”

**manú** “morrer” : **umanú-pawã-ikú** /u-manú pawa-ana u-ikú/ “eles já estavam todos morrendo”

**mâpé, v. mamé** : **ti-ã mâpé taganhái dinheiro** “não tem mais onde eles ganharem dinheiro”

**marã** < /maá-rama/ “por que?” : **tiku marã pu arui nhaá wirá-mirí rawa** / ti akwá(?) maá-rama pu aruri nhaá wirá-mirí rawa/ “por que então eu trouxe as penas desses passarinhos?” ; **marãta** (/maá-rama-taá/) **resurrari ixé?** “por que estás me batendo?”

**maramé** “então; em seguida””, </maá-ramé/

**maramunha** “brigar” : **ti awa umaramunha** “não tem ninguém brigando”

**marcái** < **marcari** “estabelecer (uma data)”, do port. *marcar*

**marũ** < maá-irumu/ “com que” : **usú uyuka espinha tuyúwa-kwera marũ uasurrái-rama-waá tapirata** “ele foi buscar espinhas caídas de tuijuva para (= com que) surrar os bois”

**mayé** < /maá-yawé/ “como?”

**mayangá** “madrinha”

**mbâ** < /mu-pawa “terminar, acabar” > **mbã** /mu-pawa-ana/ : **umbã uikú ipaya mercadoria** “ele estava acabando com as mercadorias de seu pai” (**umbã** = /u-mupawa-ana/)

**mbaú** “comer”

**mbeú** “dizer” : **aputái rembeú xará maá-taá kwaá mirá urikú** “eu queria que me disseses o que tem esta árvore”

**mbúi** < mburi

**mburi** < /um-puri/ “atirar, jogar fora” : **umburi-rama tasupé-rama pão** “ele devia lhe jogar pão”

**meé** > **mê** “dar”

**mena** “marido”

**mendái** < **mendari** “casar-se”

**mí**, dêitico que se refere em princípio a um objeto afastado, não visível : **usenúi usú-rã mí rei-piri** “chamaram-no para junto do rei” ; **umunhana** (umunhá-ana) **amú kwâ-kití amú mí-kití** “eles puseram uns deste lado, outros do outro (ou seja, por toda parte)”

**mikura** “gambá”, no port. amazônico *mucura*

**mimí** “lá longe” (um lugar afastado, em princípio não visível) : **mimí ikú-wâpe** (/ikú-waá-upé/) **timbaú. timbaú nemaá** “lá onde ele tinha estado (doente) não tinha nenhuma comida”

**mira** “homem, ser humano”

**mirá** “árvore”

**mirí** “pequeno”, sufixo diminutivo : **wirá-mirí** “passarinho”

**mitá**, segundo Hermógenes, corruptela de **maetá** “pobre, infeliz” (não atestado em outros lugares)

**mú** “irmão” : **maá-taá, semú** “o que é, meu irmão?”

**muaka** “dar uma chifrada”, < **aka** “chifre”

**muangá** “camarada, companheiro”, talvez derivado de **mú** “irmão”, cf. **payangá** “padrinho” de **paya** “pai” e **mayangá** “madrinha” de **manha** “mãe”

**muatiri** “reunir, juntar”

**muayuwa** = **muáiwa** “estragar”, < **aíwa** “ruim”

**muíri** “todos; quantos?” : **muatiri paá muíri ipovo** “diz que ele reuniu todo seu povo” ; **muíri ara asú kupixá-kití** “todo dia vou na minha roça” ; **muíri-taá aikwé** “quantos tem?”

**mukaturú** “pôr em ordem, preparar”

**mukûi** “dois” ; **mukûi-sá** = **mukûi-sawa** “o segundo”

**mukwara** “fazer um buraco”, < **kwara** “buraco”

**mulimpo** “limpar”

**mundéu**, sentido geral em nheengatu “enfiar ; vestir”. Na versão em

português de *O cabelo do diabo*, a expressão correspondente é *mandou brasa* “lançou-se com ímpeto”.

**mundú** “ordenar ; mandar”

**munhá** “fazer”

**munuka** “cortar”

**murakí** é o substantivo que corresponde à raiz verbal **purakí** “trabalhar”; no texto de *O cabelo do diabo*, ele é empregado como forma verbal, aparentemente como variante de **purakí**. No entanto, ele poderia igualmente representar o factitivo : **umurakí** “fez ele trabalhar”

**murasi** “festa, diversão”

**muuái** < **muuari** “carregar” < **ruari** “abordar”

**musaimbé** “afiar, amolar” < **saimbé** “afiado, amolado”

**musaka** “arrancar puxando” < **saka** “arrancar”

**musapiri** “três” ; **musapiri-sá** “terceiro”

**musarái** “divertir, distrair” > **yumusarái** “divertir-se, distrair-se”

**musasá** “passar, transportar” < **sasá**

**muemu** “fazer sair” < **semu**

**musikindá** “fechar”, < **sikindá** “fechado”

**muyakwaíma** “domar, domesticar”

**muyasá** = **musasá** “fazer passar”

**muyauwá** “esconder”

**muyeréu** “virar” < **yeréu** “virar-se”

**nacéi** < **naceri** “nascer”, port. *nascer*

**neawá** “ninguém”

**nemukwá**, expressão idiomática, mais ou menos equivalente a “podes imaginar”

**nhâ**, forma abreviada de **nhaá**

**nhaá**, demonstrativo, um pouco afastado do falante, perto do ouvinte “esse aí, etc.” ; **nhantá** / **nhaantá**/ “esses aí” ; **nhaápe** / **nhampe** “lá” ; **nhaá-kití** “para lá”

**nheé** > **nhê** “falar”

**nhú**, partícula restritiva “somente”

**nungara** “parecido, do tipo, etc.” : **aikwé-té taú-rã kuâ xibé nungara** “aí tinha de tudo para beber, xibé e outros refrescos semelhantes”

**pá**, forma abreviada de **pawa**, sufixo verbal ‘globalizante’: “completamente”

**pã** < **pawã** < **pawa-ana**

**paá**, partícula modal geralmente glosada com um ‘citativo’; a frequência de seu emprego sugere que ela exerce um papel de apoio rítmico, uma espécie de pontuação oral

**paára**, variante de **paá**; o sentido correspondente à terminação **-ra** não foi identificado

**paka** “acordar, despertar”

**pakúa** “banana”

**panhé** “tudo, todos”

**paraná** “rio”

**pawã**, v. **pã**

**paya** “pai”

**payangá** “padrinho”

**pé** < **peé** “caminho” (a forma completa **peé** quase nunca é usada)

**penharã** < **penhé-arama** “para vocês”

**penhé**, forma independente da 2p plural

**pepú** “asa”

**perdei** < **perderi** “perder”, < port. *perder*

**pérupi** < **peé-rupí** “pelo caminho”

**peteka** “lavar (a roupa, a louça, etc.)”

**pigá**, forma abreviada de **apigawa**

**pikwẽ**, variantes **pikwí**, **pikeima** “cavar, escavar”

**pikwí**, v. **pikwẽ**

**pilútupe** = **piloto-pe** “no lugar do piloto”, < port. *piloto*

**pinaxama** “fio, linha”

**pirá** “peixe”

**pirái** < **pirari** “abrir”

**piranga** “vermelho”

**pirera** “pele ; couro ; casco”

**piri** (1) “junto a” : âpe **uyuíri icavalo-piri** “aí ele voltou para junto do seu cavalo”

**piri** (2), partícula que exprime a comparação “mais” : **turusú-piri** “maior (mais grande)”

**pirú** “pisar, calcar com os pés”

**pisasú** “novo”

**pisika** “pegar, agarrar”

**pitá** “ficar, permanecer”

**pitera** “meio” : **pitera-rupí** “no meio, pelo meio”

**pituna** “noite” : **pituna-ramé = pituna-rũ < pituna-rumu** “de noite, durante a noite”

**pixana** “gato”

**prendéi** < **prenderi** “prender, capturar”, < port. *prender*

**pú**, variante de **paá?**

**puamu** “levantar-se (pôr-se de pé), estar em pé”

**puasú** “ficar grande”, v. **turusú, wasú**

**pudéi** < **puderi** “poder”, < port. *poder*

**puka** “quebrar-se” : **upu-puka-pá** “ele se quebrou todo”

**puká** “rir”

**puku** < **mâta-puku sera nhaá /maá-taá paá uikú sera/** “como diz que ele se chamava?”

**pukusá** “período de tempo” ; prazo” < **pukú-sawa**

**pukwái** < **pukwari** “prender, atar”

**pura**, partícula que indica o habitante de um meio ecológico específico : **kaá-pura** “habitante do mato” ; **paraná-pura** “habitante dos rios”

**purakái** < **purakari** (?) “cumprir”

**purakí** “trabalhar”

**purandú** “perguntar”

**puranga** “bom; bonito; ser bom, bonito”

**purasí** “dançar”

**puri** “saltar”

**putái** < **putari** “querer, desejar” ; verbo auxiliar modal ‘desiderativo’ :  
**awatá-putái** “quero passear”; partícula aspectual ‘imminente’ : **uwari-putái**  
“quer cair, vai cair”

**putira** “flor”

**putú**, onomatopeia

**rã** < **rama**, relator ‘benefactivo’; partícula aspectual que indica um ‘futuro previsível’ ou ‘inevitável’

**raíra**, forma dependente de **taíra** “filho” (em relação ao pai”, v. **rembira**

**rama**, v. **rã**

**ramé**, relator com valor temporal e condicional: “quando”, “se”

**rapiá**, forma dependente de **tapiá** “testículos”

**rasú**, “levar, transportar”

**rawa**, forma dependente de **sawa** (2) “pena”

**rayera**, forma dependente de **tayera** “filha”

**ré**, forma abreviada e habitual de **reẽ** ‘partícula aspectual ‘incompleto’

**reẽ**, v. **ré**

**rembira**, forma dependente de **embira**

**rendá** < **rendawa**, forma dependente de **tendá** < **tendawa** “lugar, local” :  
**aé upitá nerendape** “ele vai ficar no teu lugar”

**rera**, forma dependente de **tera** “nome”

**resarái**, verbo atributivo (**seresarái** “esqueço” ; **sesarái** “ele esquece”) :  
**seresarái mayé taseruka kwaá iwá** “esqueci como eles chamam esta fruta”

**resé** ‘relator locativo’ = “em, sobre” : **uyupiri yepé mirá-resé** “ele subiu numa árvore”

**retama** > **retã**, forma dependente de **tetã** < **tetama** “país, povoado” usado com frequência nas histórias para traduzir os conceitos de “cidade” e de “reino”

**retimá** “perna ; pata”

**rikú** “ter”; possuir” : **nem ukwá mayé urikú taírata**, (liter. “ele nem sabia como é que tinha seus filhos”), glosado como “ele nem sabia como ia cuidar dos seus filhos”

**rimbí** < **rimbiwa**, forma dependente de **simbi** < **simbiwa** “borda ; beira ; margem ; orla”

**rimiarirú**, forma dependente de **simiarirú** “neto ; neta”

**riré** ‘relator temporal’ = “depois”

**rũ**, forma abreviada de **rumu** ‘relator concomitante’ = “com” ; funciona também como ‘relator temporal’, equivalente a **ramé** : **usika-rũ** = **usika-ramé** “ quando ele chegou; na sua chegada”; forma a base lexical de **sumuara** (forma dependente : **rumuara**) “amigo, companheiro”

**ruaxara**, forma dependente de **suaxara** “o outro lado, a margem oposta” ; pode-se observar um emprego idiomático na expressão **ti-ã aguentari suaxara** “eu não aguentava mais (ficar ao lado d) o companheiro”

**rúi** < **ruri** “trazer”

**ruka**, forma dependente de **uka** “casa” : **seruka** “minha casa” ; **suka** “casa dele”

**rukena**, forma dependente de **sukena** “porta, entrada”

**rumasá**, atestado uma única vez e glosado por “entrada” : **estrada-rumasape** “na entrada da “cidade”, no começo da rua principal que a atravessava”, forma dependente de **sumasá** (?)

**rumu**, relator que expressa a associação = “com” ; funciona também como relator temporal com valor semelhante ao de **ramé** ; forma abreviada : **rũ**

**rundé**, forma dependente de **sundé**, advérbio e relator espaço-temporal que expressa anterioridade : diante, antes”

**runtu** “só, somente” ; **yepé viaje runtu** “de uma só vez, na primeira tentativa”, p.-ê (?) derivado de **rũ-ntu** < **rumu-ntu**

**rupi**, relator que exprime o ‘perlativo’ = “por, passando por” ; um emprego idiomático é atestado no trecho **ixé ti apudéi amunhá nemaá rérupi** “eu não posso fazer nada por ti” ; **rupi** às vezes é usado com valor temporal semelhante ao de **ramé** e **rumu** : **yepé caçador pu usasá-rupi urasú** “conta-se que um caçador que passava por lá o (a?) raptou”

**ruri** > **rúi** “trazer” : **°maá-taá reruri?** “o que trouxeste?”

**rurí**, v. **surí**

**saá** > **sâ** indica uma condição = “se”, com frequência de emprego redundante : **saá takwá-ramé** “ se eles tivessem sabido...” ; **saá maá ti amunuka buya akanga, uyuká-wana maá ixé** “se eu não tivesse cortado a cabeça da cobra, ela teria me matado” ; às vezes a tradução “que” parece corresponder

melhor no contexto que “se” : **mas ti takwá saá nhaá mira yuruparí** “mas eles não sabiam que aquele homem era o diabo”

**saã** “provar ; sentir” : **taukáu xinga akó tasaã** “eles se sentiam um pouco bêbados” ; **asaã irusanga** “estou sentindo frio” > **yusaã** “duvidar” : **kuíri yasú yayusaã** “agora vamos medir nossas forças!”

**saka** “puxado, arrancado” > **musaka** “puxar, arrancar”

**sakakwera**, forma autônoma e 3p possessivo “atrás” ; forma dependente **rakakwera**

**salvái** < **salvari** “salvar”, < port. salvar

**sapí** “queimar”

**sapu** “raiz, sua raiz “ (forma dependente : **rapú**)

**sapumi** “pisca”

**sara**, partícula que indica o agente : **umuyasá-sara mira paraname** “barqueiro?” (liter. aquele que passa as pessoas de um lado para o outro do rio)

**sarú** “esperar”

**sasá** “passar”

**sasemu** “gritar, chamar”

**sasiara** “estar triste”

**satiwa** “sogro, seu sogro” (forma dependente : **ratiwa**)

**saaurú** “sábado”, < sábado

**sawa** (1), forma autônoma de **awa** “cabelo” : **iawa** “seu cabelo”

**sawa** (2), forma autônoma de **rawa** “pena” : **serawa** “minha pena” ; **sawa** “sua pena”

**sawa** (3) > **sá**, partícula que indica um estado ou uma qualidade : **irei-sá** “sua qualidade de rei, seu reino”

**seé** “ter gosto, ser saboroso” > **seé-sá** “gosto agradável, sabor”

**sembira** “meu filho” (dito por sua mãe), v. **embira**

**semu** “sair”

**sendú** “ouvir, escutar”

**senúi** “chamar”

**sera**, v. **rera**

**será**, partícula que torna interrogativo um enunciado declarativo : **puranga-será?** “será que é bom?”

**sesá**, v. **resá**

**setimá**, forma autônoma de **retimá**

**setuna** “cheirar ; fungar ; sentir”

**sií** “conduzir, transportar”

**siía** “muito” > **musiía** “multiplicar, aumentar”

**sika** “chegar”

**sikái** < **sikari** “procurar”

**sikí** “puxar”

**simbá** < **simbawa**, forma autônoma de **rimbá** < **rimbawa** “animal doméstico”

**simbiwa**, v. **rimbí**

**siwara** < **suí-wara** “entre” : **umeé xupé a metade imírata-siwara** “ele lhe deu a metade de seus soldados”

**sú** “ir”

**suaxara** (1), lexema verbal “responder”

**suaxara** (2), forma autônoma de **ruaxara** “o outro lado, a margem oposta”

**suí**, relator que exprime a procedência, a origem = “de” ; **aá-suí** > **â-suí** “em seguida” > **asui** “assim que”

**suka**, v. **uka**, **ruka**

**sukena**, v. **rukena**

**sumuara**, forma autônoma de **rumuara** “companheiro, amigo”, derivada talvez de **rumuwara**

**sundé**, forma autônoma de **rundé**, que exprime o conceito de anterioridade, o oposto de **sakakwera** : **suasú usuaxara mi sundé-ití** ( = kití) “o veado lhe respondeu de um lugar bem adiante”

**supé**, relator que exprime o destinatário, o beneficiário, o interlocutor = “a, por” ; com frequência seguido por **-rama** > **rã** ; na 3ª pessoa se transforma em **xupé** : **ameé xupé** ou **ameé xupé-rama** “eu lhe dei”

**supí** “verdadeiramente, na verdade”

**supitá**, forma autônoma de **rupitá** “tronco de árvore”

**surara** “soldado”. < port. *soldado*

**surráí** < **surrari**, variante de **asurráí** < **asurrari**

**surí**, 3p do verbo atributivo **rurí** “alegrar-se, estar contente” : **suriwa** (/suri-wa/) **aé** : ele estava contente” ; °**serurí aikú** “estou contente”

**taentá**, forma redundante correspondente a **aé-itá** > **entá**, plural da forma independente do pronome da 3ª pessoa ; o prefixo de evolução recente **ta**, que indica 3p possessivo, precede **aentá**

**taína** “criancinha” (macho ou fêmea)

**taíra**, v. **raíra**

**taité**, variante de **teité** “o coitado, o infeliz” (expressão de compaixão)

**taiwí**, glosa proposta “barro” (terra cozida na hora)

**tapîra** < **tapira** “boi, vaca” ; para exprimir “tapir”, usa-se **tapireté** “verdadeiro tapir”

**tasiwa** “formiga”

**tatá**, forma autônoma de **ratá** “fogo”

**tawá** “amarelo”

**tayera**, v. **rayera**

**té**, sufixo enfático = “precisamente, mesmo, etc” : **âpe-té** “naquele exato momento, precisamente naquele lugar, no mesmo instante”

**tera**, v. **sera**, **rera**

**teresemu** “cheio”

**tetuã**, proibição enfática : **tetuá resussari ixé!** “para de me bater!”

**ti**, partícula negativa : **ti uputái** “ele não quer” ; **ti puranga** “não é bom” ; precede as partículas **-rama** (finalidade negada), **-ramé** (condição negada), **-ana** (acabamento negado), **-ré** (provisoriamente inacabado) : **ti-ramé uwasemu tayuká-rã aé** “se ele não o encontrar, eles o matarão” : **ti-ã (tiana) maá tambaú** “eles não tinham mais nada para comer”

**tiana** “muitos” (glosa do informante : *muitos*)

**tikanga** “seco”

**tiku** < **ti akwá** “não sei” : **tiku mará pu** /ti akwá maá-rama paá/ “não sei por que...”

**timbaú** “comida”, habitualmente **timbiú** “bebida” se refere também à comida em geral

**tipí** “profundo” > **tipí-sá** /tipí-sawa/ “fundo”

**tirika** “afastar-se”

**tiwa**, partícula espaço-aspectual que indica abundância de um produto num lugar específico (sobretudo nos topônimos) ou a frequência de uma ação

**tomái** < **tomari** “pegar, tomar”, < port. *tomar*

**tumuyé** “assobiar” : **utumu-tumuyé-wā** “ele desandou a assobiar sem parar”

**Tupã** “Deus”

**urusú** “grande”

**tuyué** > **tuyu** “velho” : **tuyu-mirí** “velhinho” ; **tuyu-ramé** “quando (eu for) velho,...” ; **tuyúwa** (/tuyu-waá/)-**kwera** “os que estão velhos e caducos”

ú “beber”

**uií** “hoje”

**uka**, v. **suka**, **ruka**

**kukúi** “cair, soltar-se”

**umarantu** /u-maá-rama-ntu/, (liter. “só para ele ver”)

**umbá** “não” > **umbá-ré** “ainda não”

**unhunté** = **anhunté**, **anhunte**

**uri** “vir” (3<sup>ap.</sup> uri e não \***uúri**) ; no Içana, é substituído por **-yuíri** “voltar”

**urubú** “urubu”

**vaquero** “vaqueiro”

**vendéi** < **venderi** “vender”

**viaje** “vez. < port. *viagem*

**vivéi** < **viveri** “viver”

**waá** > **waâ** > **wa**, partícula que estabelece uma categoria de nominais : “o que, os que, etc.” : **puranga-waá** “os que ou os que são bonitos”, < **puranga** “ser bom, bonito” ; **upurasí-waá** “o que dança, etc. > **purasi** “dançar” ; nominaliza o sintagma verbal e permite a adição de relatores : **wâpe** (/waá-upé/), **wârupi** (/waá-rupí/), sufixos temporais que exprimem duração : **ukíri-wâpe** “enquanto ele dormia” ; **ayuíri-waá-rupi amaa yepé buya** “quando eu voltava para casa, vi uma cobra”

**wái** < **wâi**, forma abreviada de **waimí**

**waimí** “mulher velha” > **waimí-sá** /waimí-sawa/ “a mais velha”

**wapika** “sentar”

**wara**, nominalizador de locuções circunstanciais : **peyuká** âpe-wara  
**kururú** “matem esse sapo aí!”

**wari** “cair”

**wasemu** “achar ; encontrar” : **asú-wârupi awasemu pé-rupi yepé yawareté**  
“quando eu estava indo, encontrei uma onça no caminho “

**wasú**, sufixo aumentativo, o contrário de **mirí** : **kurumí-wasu** “rapaz,  
moleque, jovem”

**watá** “passear”

**watái** < **watari** “faltar”

**wawirú** “rato”

**wewé** “voar”

**wewéu**, variante de **wewé**

**wiké** “entrar”

**wira** < **iwira**

**witá** “nadar”

**wiyé** “descer”

**xái** < **xari**

**xapewa** “chapéu”, port. *chapéu*

**xará** < **ixé-arã** /ixé-arama/ “para mim, a mim”

**xari** “deixar, permitir”

**xemirikú**, 3<sup>a</sup>p. poss. de **remirikú** “mulher, esposa”

**xibé**, bebida refrescante, mistura de água com farinha de mandioca

**ximirikú**, variante de **xemirikú**

**xinga** “um pouco, antes”

**xukwuí** “eis”

**xupé**, v. **supé**

**yái** < **yari** “abordar”

**yakumá** “popa”

**yandarã** “meio-dia”

**yandé**, forma independente da 1ª p plural = “nós”

**yapí** “jogar, lançar ; disparar (uma arma)”

**yara** < **uií-ara** “hoje”

**yasá** “atravessar”

**yasí** “lua, mês”

**yatíri** “reunir-se”, v. **muatíri**

**yautí** “jabuti”

**yawaité** “brabo, feroz”

**yawé** “parecido, semelhante” : **mira-yawá** “como um ser humano” ; **yawé-té** “igual, da mesma maneira” : **yawé-té kurí amunhá** “eu vou fazer bem igual”

**yaxiú** “chorar”

**yepé** “um, uma” > **yepewasú** (/yepé-wasú/) “o mesmo” : **yepewasú pukúsá** “da mesma altura” ; **°aé ukuntari yepewasú yanerumu** “ele fala como (da mesma maneira que) nós” ; **yepé-sá** < **yepé-sawa** “primeiro” ; partícula que indica uma ação frustrada : **nhântá festa puranga-rã yepé** “a festa era para ser bonita (mas infelizmente...)” ; **°aputari yepé ayuká yawaraté ma ti urikú mukawa** “eu queria matar a onça, mas não tinha espingarda”

**yewasusá**, glosado por “*nada custava*” = “isso não lhe custaria nada, eles poderiam resolver facilmente”, </yawé-wasú-sawa/) (?)

**yuíri** “voltar, retornar”

**yuka** (1) < \* /yuuka/ “pegar, segurar”

**yuka** (2) “estar podre” ; **iyuka** “está podre”

**yuká** “matar”

**yumusarái** “divertir-se”

**yumusiía**, v. **siía**

**yupika** “vingar-se”

**yupíri** “subir”

**yupirú** “começar”

**yuru** “boca”

**yuruái** < **yuruari** “fazer subir, embarcar”

**yurupari** “diabo, demônio”

**yutika** “derrubar, abater”

**yutima** “plantar”

## Uma breve descrição do nheengatu

### Língua Geral da Amazônia brasileira

*O original deste artigo foi redigido em francês nos anos 90 do século 20 como documento solicitado para uma enciclopédia das línguas do mundo que nunca apareceu. Foi parcialmente publicado em 2011, com o título: G. TAYLOR, «Nheengatu» in Queixalós, F. Amérique, in Peyraube, A., Busuttil, J. & Bonvini, E. (orgs.), Dictionnaire des langues du monde, Paris, PUF 2011. A versão que se apresenta aqui é inédita.*

A variante da “língua mais usada na costa do Brasil”<sup>86</sup> no século XVI, que se difundiu na Amazônia graças à penetração colonial, é conhecida pelos nomes de *nheengatu* (língua boa) e *língua geral*. Até a metade do século XIX, ela era o meio de comunicação principal entre os diferentes grupos étnicos, os mestiços e os descendentes de portugueses que povoavam os territórios amazônicos do Brasil. Ainda era muito falada na região até os anos 40 do século XX e permanece hoje como língua materna de numerosas comunidades estabelecidas sobre o médio e alto Rio Negro e seus afluentes. Emigrantes da região do Rio Negro e trabalhadores temporários introduziram o nheengatu nas terras vizinhas da Colômbia e da Venezuela, onde ele é conhecido com o nome de *yeral* (pronúncia local do termo português *geral* (“língua geral”). Os termos vernaculares referentes à flora e à fauna e uma parte importante da toponímia mostram a influência do nheengatu. Com efeito, é talvez sob a influência do nacionalismo brasileiro que topônimos nheengatu se disseminaram até a fronteira peruana, onde as línguas locais não têm relação com o tupi. Se hoje, além da região do Rio Negro, a maior parte das comunidades amazônicas, que manejavam o nheengatu ao lado de suas próprias línguas e do português, guardam dela noções fragmentárias, seu prestígio é ainda suficientemente importante para fazer com que os grupos que entraram recentemente em contato com a sociedade nacional, tenham passado inicialmente pelo nheengatu antes de enfrentar o português, por vezes acreditando que ele seja a “língua dos brancos”. Nos centros urbanos do médio e alto Rio Negro, todas as pessoas idosas estabelecidas em torno das missões salesianas utilizam a *língua geral*, e seus filhos a compreendem. Era comum ouvir nos anos 80 pessoas orgulhosas de sua origem europeia declarando: “A língua geral é a verdadeira língua brasileira, o português é apenas uma língua emprestada”.

<sup>86</sup> A primeira gramática publicada da antiga língua veicular da evangelização do Brasil, chamada habitualmente de “tupi”, [levava] o título de *Arte de grammatica da lingoa mais vsada na costa do Brasil*. É da autoria do padre Joseph de Anchieta e sua publicação, feita em Coimbra, data de 1595.

A militarização das fronteiras da Amazônia, a presença dos garimpeiros vindos de outras regiões do país e a influência da televisão modificaram o papel do nheengatu como veículo principal de comunicação entre as diferentes classes sociais (os comerciantes e os camponeses mestiços) mas é provável que sua vitalidade ainda seja forte o bastante para garantir sua sobrevivência, em parte devido ao fato de que vem sendo aprendida por novos grupos de imigrantes que buscam se integrar na vida dos centros urbanos.

A variante do nheengatu aqui descrita é a do médio e alto Rio Negro, que estudei inicialmente, em 1983, na Ilha Grande, Tapuruquara e, em seguida, entre 1984 e 1994, em São Gabriel da Cachoeira e nas comunidades estabelecidas entre essa cidade e a foz do rio Xié. Há algumas variações entre os falares estudados, sobretudo no domínio do léxico, mas as divergências parecem depender mais de um fenômeno de gerações (a tendência dos jovens falantes do Içana de só empregar as formas abreviadas) do que de fatores geográficos<sup>87</sup>. Os textos transcritos no século XIX e começo do século XX sugerem que à época de sua redação distinguiram-se seis vogais orais e suas correspondentes nasais. Se Couto de Magalhães e Tastevin descreviam os falares de regiões afastadas do Rio Negro, onde o substrato de outras línguas tupi pôde manter a presença da vogal central /i /, Brandão de Amorim, que transcreve textos provenientes das cercanias do Rio Negro, registra graficamente esse mesmo fonema como <y>. Ele, contudo, não é mencionado pelo bispo do Amazonas, Monsenhor F. Costa, em seu vocabulário da língua geral publicado em 1909. Ora, esse texto se refere especificamente ao Rio Negro, e o sistema vocálico que apresenta – apesar de uma ortografia caótica –, parece corresponder ao sistema atual de quatro vogais orais e quatro nasais (com variação não fonêmica entre o e u). A variante de nheengatu empregada pelos falantes de outra língua tupi, o mawé, retêm o fonema / i /. Eles reduzem as oclusivas sonoras pré-nasalizadas a seus componentes nasais: \*/<sup>m</sup>b/ > /m/, \*/<sup>n</sup>d/ > /n/, o que corresponde ao uso corrente nos textos transcritos por Couto de Magalhães e outros autores do passado, mas que é hoje desconhecido na região do Rio Negro (salvo em posição inicial absoluta, cf. \*/<sup>m</sup>beyu/ > /meyu/ “beiju”).

<sup>87</sup> Eu pude notar este fenômeno quando da preparação de um método de alfabetização, *Caderno de leitura nheengatu*, publicado sob os auspícios da Universidade do Amazonas em 1991 e reimpresso em versão modificada pela Inspetoria Salesiana missionária da Amazônia, Manaus, em 1995, com o título de *Yasú yampinima yanenneenga!* A expressão **aé uú uí** (ele come farinha de mandioca), proposta pelos locutores do Içana, foi rejeitada como barbarismo pelos habitantes de São Gabriel, porque eles não “bebem” (**uú**) a farinha como os do Içana, eles a “comem” (**umbaú**). Tive de substituir esse exemplo por outro, aceito pelas duas comunidades (mas, quem sabe, não por outras!).

## A fonologia básica do nheengatu do rio Negro<sup>88</sup>

### A sílaba

A estrutura silábica básica é (C)V. (C) significa a presença facultativa de uma consoante inicial. V indica a presença obrigatória de uma vogal. Eu coloco entre as unidades consonântica (= C) os sons complexos representados no alfabeto pelas grafias: **kw**, **-nd-**, **-mb-**, **-ngw-** e **nh** (= /ñ/), bem como **-mp-** e **-nt-** (não considero que estes últimos representem sons integrantes do sistema fonológico básico do nheengatu)<sup>89</sup>. Em princípio, cada vogal constitui uma sílaba separada. Apesar disso, pode-se considerar que a combinação **ai** representa um ditongo em palavras como **wainambí** “colibri” e **waimí** “mulher velha”.

O ditongo transcrito **au** nos textos antigos parece ter desaparecido do nheengatu atual do Rio Negro. Contudo, alguns informantes reconhecem que os mais velhos o empregam. Às vezes, se acrescenta **a** a ele, o que cria a terminação **-awa**, mas a tendência geral é de eliminar o /w/ final, e o sufixo que predomina é **-á**. Assim, na língua moderna, a palavra transcrita **osasau** “ele passa” por Brandão de Amorim se pronuncia hoje **usasawa** ou **usásá**.

### O sistema vocálico

O nheengatu do Rio Negro distingue quatro vogais orais:

/i/	/u/
/e/	
	/a/

e quatro nasais:

/ĩ/	/ũ/
/ẽ/	
	/ã/.

As palavras frequentemente são formadas por sequências de vogais

<b>aé</b> “ele, ela”	<b>aú</b> “eu bebo”	<b>aí</b> “preguiça” (mamífero)
<b>íí</b> “água”	<b>uí</b> “farinha”	<b>uú</b> “ele, ela bebe”

<sup>88</sup> A seção que segue é uma versão adaptada da apresentação das “Recomendações para os professores” do Caderno de Leitura 1: *Vamos escrever a nossa língua*, publicado pela Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia, Manaus, em 1995.

<sup>89</sup> As oclusivas surdas pré-nasalizadas correspondem a fenômenos morfo-fonêmicos irregulares.

Exemplos de contraste entre vogais orais e nasais:

**saá** “se”, *condição*      **asaã** “experimento”<sup>90</sup>

**seé** > **sé** “gostoso”      **seẽ** “doce”

**ti** *partícula negativa*      **tĩĩ** “nariz”; **utĩ** “ele tem vergonha”

**umbúĩ** (<umburi) “ele, ela joga”      **mukũĩ** “dois”

O fonema /u/ é uma fusão dos fonemas \*/o/ e \*/u/ que aparecem nos trabalhos antigos. Sua pronúncia flutua com frequência entre [o] e [u] sem que haja um valor distintivo entre as duas variantes. Na língua rápida falada, ouve-se o som [o] na derivação da forma escrita *akuáú* [aʷkʷaw]: **akó** “eu sei”, que na maioria dos contextos se realiza como **akwá** ou **akwawa**.

A vogal /i/ da língua antiga se realiza geralmente hoje como **i** em nheengatu e **u** em português: **mikura** (port. *mucura*) < \***mbikur** “mucura”. Em certas transformações antigas, devidas essencialmente às normas da grafia portuguesa, a sequência **ig**, que representava o som **i**, integrou-se na língua e nos deixou, tanto em português como em nheengatu termos como **igarapé** > **garapé** “canal natural seguido pelas canoas (**igara**)”, **apigawa** > **apigá** “homem”.

### O sistema consonântico<sup>91</sup>

<b>p</b> /p/	<b>t</b> /t/	<b>k</b> /k/	<b>kw</b> /kʷ/
<b>-mb-</b> /mb/	<b>-nd-</b> /nd/	<b>-ng-</b> /ng/ <sup>92</sup>	<b>-ngw-</b> /ngʷ/
<b>m</b> /m/	<b>n</b> /n/	<b>nh</b> /ñ/	
	<b>s</b> /s/	<b>x</b> /ʃ/	
	<b>r</b> /r/		
<b>w</b> /w/		<b>y</b> /y/	

Há quatro consoantes oclusivas surdas: **p t k kw**

<b>paá</b> “dizem que”	<b>pepú</b> “asa”	<b>pi</b> “pé”	<b>pu</b> “mão”
<b>tatá</b> “fogo”	<b>taité</b> “coitado”	<b>ti</b> “negação”	<b>katú</b> “bem”
<b>kaá</b> “folha”	<b>iké</b> “aqui”	<b>kiinha</b> “pimenta”	<b>uikú</b> “é, está”
<b>kwara</b> “buraco”	<b>kwesé</b> “ontem”		

<sup>90</sup> O acento tônico cai quase sempre sobre a vogal nasalizada. Quando não é esse o caso, represento o acento na grafia por um acento agudo, cf. **kāwéra** “osso”.

<sup>91</sup> Eu ponho em negrito os símbolos ortográficos empregados nesta descrição, seguidos por suas representações fonológicas entre barras oblíquas.

<sup>92</sup> Fonemicamente [ŋg].

Diante de **i**, **t** se palataliza > [tʲ]: **ti** [tʲi] *partícula negativa*<sup>93</sup>.

As sonoras correspondentes só ocorrem como pré-nasalizadas, e em posição intervocálica; a sequência **-ngw-** é extremamente rara, e com efeito, só a encontrei na palavra **mangwarí**, nome de uma ave<sup>94</sup> aliás, **-ngw-**etimológico se transforma em vogal nasalizada seguida por **-w-**, como na palavra **kāwéra** < \*/kangwera/ “osso”.

**ambá** “eu acabo”; **umbeú** “ele conta”; **nambi** “orelha”; **amburi** “eu jogo”

**umundá** “ele rouba”; **indé** “tu”; **umundika** “ele acende”; **amundú** “eu ordeno”

**unheengari** “ele canta”; **umungiri** “ele adormece” [não seria causativo “ele o faz dormir”?]

**mangwarí** “maguari”

**-nd-** se palataliza diante de **i** > [dʲ]: **umundika** [umundʲika] “ele acende”. Não encontrei exemplos de uso de **-ng-** diante de **e** ou de **u**.

Há três consoantes nasais : **m n nh** [ñ]

**amaá** [ama’ã] “eu vejo”; **ameé** [ame’ẽ] “eu dou”; **mimi** “lá”; **amú** [a’mũ] “outro”

**ména** “marido”; **nemú** [ne’mũ] “teu irmão”; **maniaka** “mandioca”; **usenúi** [use’nũi] “ele grita”

**nhaá** [ña’ã] “isso”; **anheé** [añe’ẽ] “eu digo”; **anhú** [a’ñũ] “somente”.

Não encontrei exemplos de uso de **nh** diante de **i**. Como se pode observar nos exemplos acima, a vogal acentuada que segue uma consoante nasal é sempre nasalizada, mesmo quando pertence à sílaba seguinte, caso a vogal átona que separa a consoante nasal da vogal acentuada é do mesmo timbre que esta, como em **ameé** [ame’ẽ] “eu dou”. Se outra consoante nasal segue a vogal acentuada, a nasalidade inerente desta última se assimila à da consoante seguinte: **mena** [‘mena] “marido”, **mimi** [‘mimi] “lá”.

Há duas consoantes fricativas: **s e x**

**asasá** “eu passo”    **seẽ** “doce”    **asika** “eu chego”    **suú** “caça”

**axari** “eu deixo”    **ixé** “eu”    **xinga** “um pouco”    **pixuna** “noite”

Há duas semiconsoantes: **w e y**

**awá** “quem?”    **awewé** “eu voo”    **wirá** “pássaro”

**yautí** “jabuti”    **mayé** “como?”    **yurú** “boca”

<sup>93</sup> As sequências **ti** e **(n)di** se pronunciam como suas equivalentes em português brasileiro.

<sup>94</sup> Trata-se da pronúncia nasalada de maguari, socó-grande, garça-parda.

Quando **i** ou **u** são seguidos por outras vogais, frequentemente o som de **y** ou de **w** se insere antes da segunda vogal. Não registro este fenômeno na grafia: **siía** [si'yiya] “muitos”, **pakúia** [pa'kuwa] “banana”, se bem que às vezes, como neste segundo caso, a etimologia pudesse justificá-lo.

Frequentemente, **y** se nasaliza quando a sílaba seguinte começa por consoante nasal; assim, o morfema **ya-**, que se refere ao plural da primeira pessoa, se pronuncia muitas vezes como [ña] em palavras como **yanheé** [yañe'ẽ / ñañe'ẽ] “nós dizemos”.

## O acento tônico

A definição do acento tônico entra no domínio da fonologia, porque termos como /'sera/ “seu nome” e /se'ra/ ‘partícula interrogativa’ ou /'mira/ “homem” e /mi'ra/ “árvore” se distinguem somente pela acentuação. Como os exemplos que darei a seguir refletem a escolha de um sistema ortográfico determinado, abordarei esse aspecto de meu estudo pelo viés da ortografia. Segundo as leis da economia gráfica, a sílaba não marcada em nheengatu deveria ser a última. Contudo, se levarmos em consideração a tradição gráfica da língua, transcrita desde a metade do século XIX, a norma aceita geralmente considera a penúltima como a sílaba acentuada. Assim, nos exemplos que aparecerão nesta descrição, quando o acento recai sobre uma sílaba que não seja a penúltima, eu o indicarei pelo acento agudo:

**sera** “seu nome” **será** ‘partícula interrogativa’ **sérape** “a seu nome”

Em sequências vocálicas, frequentes na língua, a vogal acentuada é sempre indicada:

**aápe** “lá” **íi** “água” **siía** ‘muitos’ **kuíri** “agora”

Nas palavras compostas, características nessa língua, separo por hífen os elementos formativos que têm acentuação autônoma:

**paraná-upé** “no rio”; **kurumí-wasú** “rapaz”; **uka-kití** “em direção à casa”; **yasú-ana** “vamos (já)!”.

Os sufixos sem acentuação autônoma se ligam diretamente à raiz:

**asendú** (a- ‘1p.sg’; **-sendú** “escutar”) “eu escuto”

**súkape** (s- ‘3p.poss’; **uka** “casa”; **-pe** ‘locativo’) “em sua casa”.

Como podemos ver neste último exemplo, a marca do ‘locativo’ **-upé** tem uma variante enclítica **-pe**. Desse modo, **paraná-upé** poderia também se realizar como **paranape**, pronunciado [para'na<sup>m</sup>pe] ou **paraname**.

## Aculturação do sistema fonológico do nheengatu

A apresentação que fiz do sistema fonológico do nheengatu não leva em consideração a evolução da língua sob a influência dos empréstimos portugueses ou dos substratos de outras línguas ameríndias faladas na região antes da introdução da *língua geral*. Na língua atual, encontramos muitos termos – às vezes usados também na variante regional do português – que contêm as oclusivas sonoras **b**, **d** e **g**, como **xibé** e **karibé**, nomes de bebidas locais, **daridari** “grilo”, **igara** “canoa” e **apigawa** > **apigá** “homem”.

Os termos portugueses introduzidos antigamente na língua como **surara** < soldado ou **saurú** < sábado respeitavam as normas da língua de acolhimento. Empréstimos mais recentes como festa “festa”, ajudari “eu ajudo” < “ajudar”, aleri “eu leio” < “ler”, karosu “grão” e viaje “vez” < “viagem”<sup>95</sup> introduziram na língua sons que correspondem às letras portuguesas f, j, l, o e v.

A presença de consoantes surdas pré-nasalizadas se deve à perda de uma vogal intermediária, como umpena < /u-mu-pena/ “ele quebra”<sup>96</sup>, ou representa variantes não justificadas etimologicamente, como **aentá** / **aetá** < /aé-etá/ “eles, elas”.

## A morfologia do Nheengatu

### Índices pessoais

Os índices pessoais distinguem três pessoas no singular e três no plural. Não há mais traços, na língua atual, de uma distinção entre a primeira pessoa plural exclusiva e a inclusiva. A pluralidade da primeira pessoa é indicada hoje pela antiga marca de primeira pessoa inclusiva.

As formas pronominais independentes são:

<b>ixé</b> “eu”	<b>indé</b> <sup>97</sup> “tu”	<b>aé</b> “ele, ela”
<b>yandé</b> “nós”	<b>penhé</b> “vocês”	<b>aentá</b> “eles, elas”.

Essas mesmas formas servem para expressar o pronome objeto, mas em geral com uma perda do acento tônico e por vezes com redução silábica; assim, **aé** como objeto se pronuncia com frequência **-e**:

<sup>95</sup> Se **murasí** “festa” ainda é usado, os termos **-pitimú** “ajudar” e **í** “vez” são hoje desconhecidos. O termo nheengatu antigo **sainha** “grão” não é mais compreendido nesse sentido; ele indica atualmente o sexo da mulher. **-leri** é um empréstimo referente a uma atividade que não existia na cultura antiga.

<sup>96</sup> Em outros casos, o mesmo contexto produz **-mb-** e encontramos **umburi** “ele joga” derivado de **\*/u-mu-puri/**.

<sup>97</sup> Não indicarei aqui todas as variações fonéticas destas formas, limitando-me a apresentar as mais correntes.

**amaá-e** ou **amâ-e**<sup>98</sup> “eu o vejo”.

Os prefixos possessivos que correspondem a essas formas são:

**se-** ‘1p.sg.poss.’      **ne-** ‘2p.sg.poss.’      **i-/s-** ‘3p.sg.poss.’

**yane-** ‘1p.pl.poss.’      **pe-** ‘2p.pl.poss.’      **ta-** ‘3p.pl.poss.’

A 3p.sg.poss. é **i-** diante de consoante e **s-** diante de vogal:

**iyawara** /i-yawara/ “seu cão”      **suka** /s-uka/ “sua casa”

A forma **ta-** é uma contração de **aentá**, que se generalizou para indicar o plural da 3p na língua moderna:

**tayawárata** /ta-yawara-ta/ “seus cães”; **tarúkata** /ta-r•úkata “suas casas”

(o símbolo /r•/ representa um apoio fonético para as formas dependentes que começam por vogal).

Certo número de substantivos, marcadores de caso e verbos atributivos têm uma raiz que começa por vogal e nunca é independente; **-era** expressa o conceito de “nome”; para torná-la autônoma, é preciso prefixar-lhe o morfema **s-**, que é igualmente a marca da 3p.sg.poss. Assim, **sera** /s-era/ é traduzido por “nome” ou “seu nome”, e **serera** /se-r•era/ por “meu nome”. Alguns substantivos, como **tatá** /t-ata/ “fogo” ou **taíra** /t-aíra/ “filho (em relação ao pai)” conservam uma forma autônoma mais antiga marcada pela inicial **t-** que se transforma em **-r-** quando em composição: **seraíra** /se-r•aíra/ “meu filho”. A 3p.sg.poss. de **taíra** é **iraíra** /i-r•aíra/ “filho dele”. Outros substantivos, cuja forma autônoma começa por **t-**, como **timbiú** “comida” expressa a 3p.sg.poss. por **s-**: **simbiú** “sua comida”, enquanto que “minha comida” é **serimbiú**<sup>99</sup>. A forma **uka** “casa” é insólita, porque a própria raiz constitui sua forma autônoma: **seruka** “minha casa”; **suka** “sua casa. Nem todos os substantivos que começam por vogal se conformam a essa estrutura. Assim, **seanama-itá** “meus parentes”, **ianama-itá** “seus parentes” são formas possuídas da raiz **anama** “parente”.

## A morfologia do verbo

Os verbos se dividem em duas categorias que classifico provisoriamente em ‘ativos’ e ‘atributivos’.

Prefixos pessoais indicam o sujeito do verbo ativo:

**a-** ‘1p.sg.sj.’      **re-** ‘2p.sg.sj.’      **u-** ‘3p.sg.sj.’

**ya-** ‘1p.pl.sj.’      **pe-** ‘2p.pl.sj.’      **u-/ta-u- / ta-** ‘3p.pl.sj.’

<sup>98</sup> O circunflexo indica amalgama vocálico: mêtá < mayé-taá “como?”

<sup>99</sup> É possível que a marca de autonomia **x-**, que também indica a 3p.poss. expresse uma nuance afetiva: **xemirikú** “esposa, sua esposa”, cf. **seremirikú** “minha esposa”.

Nos relatos e no discurso espontâneo, a marca habitual de 3p.pl.sj. é **ta-**.

<b>amaá</b> /a-maá/ “eu vejo”	<b>yamaá</b> /ya-maá/ “nós vemos”
<b>remaá</b> /re-maá/ “tu vê”	<b>pemaá</b> /pe-maá/ “vocês veem”
<b>umaá</b> /u-maá/ “ele vê”	<b>tamaá</b> /ta-maá/ “eles veem”
(raiz <b>-maá</b> “ver”)	

Os índices pessoais possessivos indicam a pessoa afetada pelo estado evocado pela raiz do verbo atributivo:

<b>seyumasí</b> /se-yumasí/ “tenho fome”	<b>yaneyumasí</b> /yane-yumasí/ “temos fome”
<b>neyumasí</b> /ne-yumasí/ “tens fome”	<b>peyumasí</b> /pe-yumasí/ “vocês têm fome”
<b>iyumasí</b> /-yumasí/ “ele tem fome”	<b>tayumasí</b> /ta-yumasí/ “eles têm fome”
(raiz <b>-yumasí</b> “fome”)	

<b>seresarái</b> /se-r•esarái/ “esqueço”	<b>yaneresarái</b> /yane-r•esarái/ “esquecemos”
<b>neresarái</b> /ne-r•esarái/ “esqueces”	<b>peresarái</b> /pe-r•esarái/ “vocês esquecem”
<b>sesarái</b> /s-esarái/ “ele esquece”	<b>taresarái</b> /ta-r•esarái/ “eles esquecem”
(raiz <b>*-esarái</b> “esquecimento”)	

A 2p. da forma de base do verbo exprime também o imperativo:  
**resarú ixé** “espera-me!”

e a 1pl, o exortativo:

**yasú yamaá** “vamos ver!”

Nos textos provenientes de Tapuruquara (1983) a negação do imperativo se expressa pelo uso da partícula **té**, que precede o sintagma verbal:

**té reyuká** ‘**entá** “não mates eles!”  
**té kurí reyuká** “tu não (os) matarás!”

O morfema **-mu-** torna factitiva a raiz verbal: **-musemu** “fazer sair” < **-semu** “sair”. É frequente a supressão da vogal **u**; assim, o factitivo de **-pawa** “acabar” é **-mbawa** > **-mbá** com sonorização da oclusiva seguinte<sup>100</sup>. **-mu-** também transforma qualificativos como **saimbé** “afiado” ou **siía** “muitos” em verbos ativos: **-musaimbé** “afiar”, **-musiía** “multiplicar”. O morfema **-yu-** expressa o reflexivo: **-yumusiía** “se multiplicar”.

<sup>100</sup> Como vimos mais acima, a combinação **-mp** também é possível: **-mpena** “quebrar” de **-pena** “quebrar-se”.

As formas que acabo de apresentar podem ser situadas no tempo graças ao emprego de advérbios como **kwesé** “ontem”, **kuíri** “agora”, **uié /uií** “hoje” ou **wirandé** “amanhã”. O aspecto pode igualmente ser especificado pela associação com verbos auxiliares, como **-ikú** “existir, ficar, estar (*atual*), **-pawa** > -pá “terminar, concluir (*completo*), ou **-putari** > **-putái** “desejar, estar a ponto de” (*iminente*):

**uyana-uikú / uyana-ikú** “ele está correndo” (neste momento); **-yana** “correr”

**asuí tapaka pitú-pitúa-pá aintá** “depois eles despertaram totalmente exaustos”; **pitúa** “(estar) fraco, mole, cansado”

**amana uwari-uputái / uwari-putái** “está querendo chover”; **amana** “chuva”; **-(w)ari** “cair”.

Há outros morfemas com valor aspectual:

**-ana** > **-ã** ‘perfeito’

**-kuri** ‘futuro projetado’

**-kwera** ‘caduco’

**-rama** > **-rã** ‘futuro previsível’

**-rēi** > **-rē** > **-ré** ‘inacabado’

**-tiwa** ‘iterativo’

**-wera** ‘habitual’

Essas partículas, embora afetem o sentido do verbo, não se ligam necessariamente ao lexema verbal, podendo também se unir a outros morfemas, como o que expressa a negação **-ti**. E podem igualmente se combinar entre si para expressar realizações complexas:

**usendù-pã mayé nhaá yuruparí unheé nhaá wai-piri** “ele tinha ouvido o que esse diabo dizia na casa dessa velha” (**usendù-pã** < **u-sendú u-pawa-ana** ‘ele-ouve ele-acaba-perfeito’)

**ixé amaá pukusá nekiwa rekiri kuri** “enquanto eu olho teus piolhos, tu dormirás” (**re-kiri kuri** ‘tu-dormes futuro projetado’)

**ianama-itá tasú-kwera tasikái aé, ma anhú tawasemu igara-kwera** “seus pais foram procurá-lo, mas só encontraram sua canoa” (**ta-sú-kwera** ‘eles foram-caduco’; **igara-kwera** ‘canoa-caduco’). Neste exemplo, extraído de um relato inédito de Gersem Luciano, **-kwera** funciona com sufixo verbal com um valor muito próximo do ‘frustrativo’, expresso por **yepé** (aliás, os dois morfemas são frequentemente associados) e indica

a inutilidade do deslocamento; mas ele ocorre também como sufixo nominal para exprimir o que não preenche mais seu papel normal porque o proprietário da canoa desapareceu.

**anhuarã viaje nhaá suka uká-rama-waá** “a última vez foi quando sua casa ia pegar fogo” (**u-kái-rama-waá** ‘ela-arde-futuro *previsível-nominalizador*)

**kururú kuxima kwaíra pukusá-ré umeé-re ouro** “antigamente, quando o sapo era ainda pequeno, (o igarapé) ainda dava ouro (**pukusá-ré** período-*inacabado*)

**muíri nhaá usú-waá-itá aá-kití wakeru nhaá tapira-itá tayuká-tiwa** “todos os vaqueiros que iam lá foram mortos por esses touros” (**ta-yuká-tiwa** ‘eles-matam-iterativo’)

**nhaá garapé kuxima tapurakí-wera-waápe, mamé umeé-wera-waá ouro, kuí ti-ã (ti-ana** ‘partícula negativa-perfeito) **umeé** “este igarapé onde eles trabalhavam antes, lá onde ele dava ouro, agora não dá mais” (**ta-purakí-wera-waá-pe** ‘eles-trabalhavam-*habitual-nominalizador-locativo*; **umeé-wera-waá** ‘ele-dá-*habitual*).

Uma ação contínua ou repetida também é expressa pela repetição do verbo ou de uma parte do verbo:

**uwatá-watá** “ele-anda sem parar” (**-watá** ‘andar’)

**yautí kwera upú-puka-pá** “o (ex-)jabuti se arrebentou, quebrando-se em pedaços” (< **-puka** ‘rebentar’)

Há duas partículas com valor modal: **-maá** ‘condicional’ e **yepé** (literalmente “um”) ‘frustrativo’. O último termo é interessante porque estudiosos tradicionais que descreveram a língua, como Simpson ou Monsenhor Costa, desejosos de lhe encontrar uma estrutura análoga à das línguas clássicas, o incorporaram em seu repertório de ‘tempo’ como ‘imperfeito’. É verdade que uma ação “frustrada” é necessariamente ‘imperfeita!’

**takwá-ramé, tayuka-pã-maá** “se eles tivessem sabido, eles teriam tirado (a pedra) completamente” (**tayuka-pã-maá = ta-yuka-pawa-ana-maá** ‘eles-tirar-*acabar-perfeito-condicional*’)

**uyana kwera yepé usikái igara ma ti-ã uwasemu** “ele correu em vão em busca de sua canoa mas não a encontrou mais (**u-yana kwera yepé** ‘(ele)-corre *caduco frustrativo*’) (Gersem Luciano).

**waimí uyuíri riré uyana kwera yepé sakakwera, ma ti-ã upisika aé** “quando a velha voltou, ela correu atrás dele, mas em vão, não conseguiu

pegá-lo” (**u-yana kwera yepé** ‘(ela)-corre *caduco frustrativo*’) (Gersem Luciano).

**nhantá festa puranga-rã yepé mas aikwé usika yepé nhaá yuruparí umuayuwa** (= **u-mu-aíwa-waá**) ‘**entá**’ “a festa deles teria sido bonita, mas eis que chega um desses demônios para estragá-la” (**puranga-rã yepé** = **puranga-rama yepé** ‘ser bonito-*futuro previsível-frustrativo*’)

## A morfologia do nome

Dois termos, **murasi** “dança, festa” e **muraki** “trabalho”, derivados respectivamente de **-purasi** “dançar” e **puraki** “trabalhar”, são vestígios de uma antiga forma de nominalização, que não é mais produtiva na língua atual.

Os lexemas verbais podem ser nominalizados pela adição de **-sara** para indicar o agente

**umuyasá-sara mira** “catraeiro” (*lit.* aquele que faz passar as pessoas”) e pela adição de **-sawa** > **sá** para indicar a ação:

**usika-sá** “sua chegada” (< /usika-sawa/ ‘ele-chega-*nominalizador*’)

**-sawa** expressa também um estado ou uma qualidade:

**umusasá nhaá irei-sá Zé-supé** “ele fez passar seu reino a Zé” (/i-rei-sawa/ ‘sua condição de rei’)

**-sawa** se liga igualmente aos números para formar os ordinais: **yepé** “um” > **yepé-sá** “primeiro”, e permite exprimir conceitos como **waimi-sá** “a mais velha” (< **waimi** “mulher velha”) e **taína-sá** “o caçula/a caçula” (< **taína** “criança pequena”).

**-wera**, que indica o habitual, também nominaliza e, conforme o caso, se refere a alguém que realiza habitualmente determinada ação: **uganani-wera** “enganador” (< **-ganani** “enganar”, do português).

**-waá** > **-wá** > **-wa** (com perda da acentuação tônica) se liga a raízes verbais ativas ou atributivas para qualificar, identificar ou exprimir um valor anafórico: **kurumí puranga-waá** “menino que é bonito” (< **puranga** “(ser) bonito”)

O sufixo **-wara** nominaliza um sintagma circunstancial: **tasika panhé maá-suí-wara-itá** “eles chegaram de todos os lados” (**panhé** “tudo,todos”; **maá** “onde”; **-suí** *ablativo*; **-wara** *nominalizador*; **itá** *pluralizador*).

O sintagma nominal segue a ordem: demonstrativo-numeral-substantivo-adjetivo

**kwaá musapíri apigawa kirimbawa (-waá)**  
“estes três homens corajosos”

O possuidor precede o possuído e, numa composição nominal, os termos que qualificam precedem os que são qualificados:

**waimí rera**

/waimí r•era/

||velha nome||

“(o) nome de (a) velha”

**tapira kãwéra yukisí**

||boi || osso || caldo ||

“caldo de osso de boi”

## Marcadores de caso

Uma série de morfemas que funcionam como ‘marcadores de caso’ indicam o papel do nome num enunciado. Eles funcionam mais ou menos como as preposições portuguesas. Trata-se de uma categoria aberta. As formas mais correntes são:

-arama > -arã “por, para” (*benefactivo, fim*)

-irumu > -irũ “com” (*concomitante, instrumental*)

-kití “para, até” (*direcional*)

-piri “na presença de” (*aproximativo*)

-resé /-r•esé/ “sobre”<sup>101</sup> (3p.sg. *sesé*) (*locativo: superfície*)

-rupí “por, através, mediante” (*perlatoivo*)

-suí “de, desde” (*ablativo*)

-supé (3p. *ixupé*) “a, para (-supé se combina com -arama para formar um marcador de caso complexo -supé-arama (*destinatário*))

-upé > -pe “em” (*locativo: interior*)

As principais locuções interrogativas são:

**awá** “quem?”

**maá** “o que?”

**maá-resé** “por que?”

**mamá** /maá-upé/ “onde?”; **maá-kití** “para onde?”; **maá-suí** “de onde?”

**mairamé** “quando?”

**muíri** “quantos?”

**mayé** “como?”

<sup>101</sup> Tem também o sentido de “a propósito de, por causa de”.

Sua função de partículas interrogativas é especificada pelo sufixo **-taá**:

**mayé-taá remunhá kuíri?** “como vais fazer agora?”

Um enunciado que não contém locução interrogativa se torna interrogativo pelo emprego de **será**:

**puranga será?** “é bonito?”

## Sintaxe

Os enunciados simples apresentam uma pessoa ou um objeto:

**aikwé yepé itá-kwara bŭwa**

|| apresentador | um(a) | caverna | enorme

“há uma caverna enorme”

estabelecendo a identidade de uma pessoa ou de um objeto:

**nhaá kurumí-wasú semú** (< **se•mú**)

|| esse | menino-aumentativo | meu irmão ||

“esse rapaz aí é meu irmão”

(como se pode observar no exemplo precedente, nos enunciados do tipo A = B, a cópula não é expressa; a identidade pode ser enfatizada pelo emprego de **-té** ou **aité** (< **aé-té**) “mesmo”:

**ixé-té yuruparí manha**

|| eu-mesmo | diabo | mãe ||

“sou eu a mãe do diabo”

ou evocam um estado ou uma ação, definidos em geral por um morfema aspectual:

**sekwere-ã** (= **se•kwere-ana**)

|| meu-cansaço | perfeito ||

“estou cansado”

**irusanga uikú**

|| frio | estar (= atual)

“está frio”

**Eré** indica a afirmação: “Sim”; “Está bem assim” ou “Estou de acordo”.

Uma resposta negativa se expressa por: **Umbá**, que além de significar “não”, também sugere uma nuance polida de não insistência: “Não, não é isso, o que eu queria é...”

Um enunciado pode conter uma série de verbos que têm o mesmo sujeito ou sujeitos diferentes:

**aápe supí yuruparí uri usika umaá**

|| lá |verdadeiramente |diabo | ele-vem | ele-chega | ele-vê |

“aí o diabo veio de verdade; ele chegou e viu (o que se passava)”

**aápe ipaya unheé taputái-wana tamburi aé**

|| lá | seu pai | ele-diz | eles-querem-*perfeito* | eles-jogam | ele (3p. *objeto*)

||

“aí seu pai disse que eles queriam se livrar dele”

Só o contexto nos permite às vezes reconhecer a mudança de atores indicados pela mesma marca pessoal:

**ikupukú xinga uwatá uwasemu umaá uyenú uikú yepé mirá-wasú rupitá ruakí**

|| muito tempo | pouco | ele-anda | ele-encontra | ele-vê | ele- estendido |

ele-está | um(a) | árvore-*augmentativo* | tronco | locativo: *posterior* ||

“depois de ter andado algum tempo ele topou [com a tartaruga]; ele a viu estendida atrás do tronco de uma grande árvore” (Gersem Luciano).

A justaposição de sintagmas verbais expressa uma série de valores; mas num documento escrito somente a pontuação e a lógica do contexto permitem perceber suas nuances: **-su** “ir” e **-uri** “vir” indicam ação, finalidade e aspecto, A sequência de sintagmas **usú usikari** || ele-vai | ele-procura || pode significar “ele foi e se pôs a procurar”, “ele vai procurar” = “ele procurará” ou “ele prossegue na sua busca”, situação que é melhor expressa por **usikari-usú**. Pode-se comparar este último caso com a expressão do gerundivo que, em consequência da perda dos sufixos que o caracterizavam na língua antiga, se expressa pela associação de um sintagma verbal com outro que o segue, justapondo-se a ele. É o caso de **ukanhemu** em relação a **uyana** e de **uyana** em relação a **usú** no enunciado seguinte:

**kunhá uwiyé kutara ukanhemu uyana-usú isuí**

|| mulher | ela-desce | depressa | ela-se assusta | ela-corre+ela-vai (*empre-go aspectual*) | de-ele ||

“a mulher desceu depressa; assustada, escapou dele correndo” (Gersem Luciano)

O morfema **-waá**, que indica uma nominalização identitária, uma aposição ou uma retomada, permite a formulação de enunciados mais complexos:

**maá kurí reputari-waá, améé kurí endará (indé-arama)**

|| o que | *futuro projetado* | tu-quieres-*nom.* | eu-dou | *futuro projetado* | tu-*benefactivo* ||

“eu te darei o que quiseres”

**usú até usasá mamé (u)ikú-waá uwapika nhaá irá (=wirá) mirí-itá puranga-waá yepé mirá-wasú-resé**

|| ele-vai | até | ele-passa | onde | ele-está-*nom.* | ele-senta |este(s) | pássaro(s) | pequeno-pl | bonito (s)-*nom.* | um(a) | árvore-*augmentativo-locativo* ‘superfície’ ||

“ele seguiu até que passou por um lugar onde esses belos passarinhos estavam sentados em uma grande árvore”.

Talvez por influência do português, usa-se o lexema interrogativo **maá** para estabelecer proposições subordinadas, mas também aqui é preciso o apoio de **-waá**:

**aápe aé usú uyuka espinha tuyuwa (= tuyué-waá)-kwera marū (= maá-irumu) uasurráí-rama-rama-waá tapírata (= tapira-itá)**

|| lá | ele | ele-vai | ele-pegar | planta espinhosa | velho/velha-*nom.-caduco* | que-*instrumental* | ele-fustiga-*futuro previsível-nom.* | os touros ||

“aí ele foi buscar galhos velhos de plantas espinhosas abandonados, com os quais ele ia surrar os touros”.

O sufixo temporal-condicional **-ramé** estabelece sintagmas temporais ou condicionais:

**resarú-ré, ayuíri-ramé kurí ambeú endarã**

|| tu-esperar-*inacabado* | eu-volto-*temp.cond.* | *futuro projetado* | eu-conto | tu-*benefactivo* ||

“espera ainda, quando eu voltar, te contarei”

**reputáí-ramé serayera, anhú resú reyuka xarã (- ixé-arama) yuruparí awa**

||tu-*queres-temp.cond.* | minha filha | somente | tu-*vais* | tu-*pegas* | eu-*benefactivo* | diabo | cabelo||

“se tu queres a minha filha, tu tens de me trazer os cabelos (de ouro) do diabo”.

O modo condicional é indicado pela partícula **-maá**, em geral precedido pelo lexema condicional redundante **saá**:

**saá-maá ukwá-ramé, upisika-maá yepé-sá nhaá usika-waá aápe uya-sá-rã (=arama) aé**

|| *locução condicional* | ele-sabe *temp.cond.* | ele-pegar-*cond.* | primeiro | o | ele-chega-*nom.* | lá | ele-passa-*fm* | ele||

“se ele o soubesse, pegaria a primeira pessoa que chegasse lá com a intenção de passar para o outro lado”

Para expressar uma condição irreal, usa-se o perfeito **-ana**:

**arikú-wana-ramé mukawa, ayuká-wana-maá yawaraté**

|| eu-tenho-*perfeito-temp.cond.* | fusil | eu-mato-*perfeito-cond.* | onça ||

“se eu tivesse um fusil, teria matado a onça”.

Uma versão alternativa substitui **-wana** na segunda parte do enunciado por **-kwera: ayuka-kwera-maá yawaraté; -wana** é uma variante de **-ana**<sup>102</sup>.

## **Bibliografia**

- Dom Frederico Costa. 1909. Carta pastoral de D. Frederico Costa, Bispo do Amazonas a seus amados diocesanos. Fortaleza, Ceará.
- P. C. Tastevin. 1910. La langue tapîhiya dite Tupî ou Ñeêngatu, Vienne.
- E. Stradelli. 1929. Vocabulários Portuguez-Nheêngatú Nheêngatú-Portuguez, Rio de Janeiro.
- P. da Silva. 1943. Tupí ou Nheengatú e Português, Manaus.
- P. Ayrosa. 1951 [ms. XVIIIe s.]. éd. Vocabulario Português-Brasílico, São Paulo.
- C. Drumond. 1952 [ms. XVIIe s.]. éd. Vocabulário na língua brasílica , v.1, São Paulo.
- C. Drumond. 1953 [ms. XVIIe s.]. éd. Vocabulário na língua brasílica , v.2, São Paulo.
- Pedro Luís Símpson. 1955 [1877]. Gramática da língua brasileira, Rio de Janeiro (5a edição).
- Général Couto de Magalhães. 1975 [1875]. O selvagem, São Paulo.
- P. J. de Anchieta. 1981 [1595]. Arte da Grammatica da lingoa mais vsada na costa do Brasil, Salvador da Bahia.
- A. Brandão de Amorim. 1987 [1865]. Lendas em Nheengatu e em Português, Manaus.

---

<sup>102</sup> Os exemplos citados neste estudo foram extraídos de relatos registrados na Ilha Grande de Tapuruquara em 1983, com exceção dos que fazem menção a Gerssem Luciano, originário do Rio Içana, transcritos no início dos anos 90.

## Anexos

### Uma ponte dos Andes à Amazônia: Taylor<sup>103</sup>

José Ribamar Bessa Freire

#### O homem que sabia javanês

Gerald Taylor, que falava 17 idiomas – um deles era o javanês - se dedicou ao estudo das línguas com a mesma paixão devotada à culinária. Eu o conheci no dia em que preparou no seu cafofo da rua Mouffetard, em Paris, um prato que aprendeu na Indonésia: frutos do mar e arroz com cravo-da-índia, noz-moscada, gengibre, coentro, acompanhado do *sambal* – molho apimentado de pasta de camarão e limão. Convidou um amigo comum, o linguista Alfredo Torero, que me levou a tiracolo. Foi o suficiente para iniciarmos uma amizade duradoura e para que eu conhecesse sua trajetória.

Com pouco mais de 20 anos, Gerald saltitou pela ilha de Java, Itália e França, de onde embarcou em navio cargueiro para o México. Andarilho, desceu pela Venezuela, Colômbia e Equador e, em Otavalos, ouviu pela primeira vez a língua quechua, diferente das variedades que escutou em seguida no Peru e na Bolívia. Saboreou, também pela primeira vez, a culinária andina: *cazuela de llama*, *cuy* pururucado, *rocoto relleno*, *locro* com milho tenro, quinoa e trezentos tipos de batata.

Apaixonou-se pelas receitas registradas em quechua. Entrou fundo no estudo da língua. Traduziu ao francês e ao castelhano o *Manuscrito Quechua de Huarochiri*, obra clássica sobre mitologia andina e “monumento da literatura mundial”. Uma farta produção de livros e artigos o tornou o maior especialista da França nesse campo. Por isso, o mundo andino, que muito deve a ele, pranteou sua partida.

#### Patê no tucupi

Nós, do mundo amazônico, devemos também reverenciá-lo. Embora vinculado ao Instituto Francês de Estudos Andinos, suas pesquisas desceram dos Andes à floresta, ainda em Paris. Convidei-o a almoçar. Minha mãe, de passagem pela França, inventou uma entrada: o *patê de foie gras* ensopado no tucupi trazido por ela de Manaus. Taylor se deliciou com esse “patê no tucupi” – uma heresia para os franceses. Na ocasião, comentei com ele e com sua colega Consuelo Alfaro sobre documentação que estava encontrando

---

<sup>103</sup> O texto foi originalmente publicado no site Taquiprati, com o título “Uma ponte dos Andes à Amazônia: Taylor e Gasché”, em 12 de abril de 2020. Cf. <https://www.taquiprati.com.br/cronica/1517-uma-ponte-dos-andes-a-amazonia-taylor-e-gasche-versao-em-espanhol-?reply=30875>

em arquivos europeus relativa à língua geral da Amazônia. Inebriado pelo tucupi, Taylor me sugeriu escrever artigo para a revista *Ameríndia* da Universidade Paris VIII, de cujo comitê editorial ele fazia parte.

O artigo *Da “Fala Boa” ao português na Amazônia Brasileira*, publicado em 1983, com chancela da Universidade de Paris-Sorbonne e do CNRS – Centro Nacional de Pesquisa Científica, aguçou o interesse dele pelas línguas amazônicas. Não sei o que pesou mais: se o Nheengatu ou o tucupi, o certo é que Taylor, guiado pelo antropólogo Renato Athias, realizou três ou quatro viagens ao Rio Negro nos anos 1980. Numa delas, como não havia o controle rígido de hoje, levou um vidro de tucupi com pimenta murupi no voo da Air France para Paris. A rolha explodiu com ruído de bomba, parecia champagne, e espalhou o líquido amarelo, aromatizando o compartimento da bagagem de mão. Ele se fez de lesado.

Se o tucupi se perdeu, a língua não. Taylor levava para Paris documentos, gravações, textos transcritos, léxicos, dados sintáticos, recolhidos em sua primeira viagem ao campo de apenas três semanas, quando registrou relatos narrados em Baniwa e em Nheengatu pelos indígenas: Domingo de Souza Paiva, Viriato Plácido, Humbelino Plácido e Gersem Laureano. Voltou um ano depois, convidado pelo padre salesiano Afonso Casanovas. Em uma terceira viagem ao rio Negro recolheu versão em tukano das mesmas histórias, contadas por Agostino Freitas da missão salesiana de Yauareté e se deliciou com a quinhapira, o beiju, o tucupi e a farinha do Uarini.

### **Koronavirus iodza**

Erudito, ele construiu uma ponte entre narrativas andinas e amazônicas. Identificou ainda em alguns mitos que circulam em línguas indígenas, elementos dos contos de Perrault, Andersen, Grimm. As histórias de *João e Maria*, de *Aladim*, do *Pequeno Polegar* e tantas outras ganham cor e personagens locais: Curupira, Matintaperera, Mãe-d’água, Cobra Grande. Os indígenas fizeram também, na literatura, o seu “patê no tucupi”:

- “Esse aspecto híbrido dos contos populares que dialogam com narrativas tradicionais não devem nos surpreender. Foram levados ao Rio Negro por missionários italianos e alemães, por militares e por nordestinos seringueiros” – escreve Taylor depois de passar um pente fino nos textos, entre outros, de Couto de Magalhães, Barboza Rodrigues, Silvio Romero, Câmara Cascudo.

O estudo linguístico das narrativas lhe permitiu concluir que “o baniwa do Içana (arawak) e o Nheengatu (tupi), apesar de pertencerem a duas famílias diferentes, possuem várias estruturas sintáticas em comum”.

Esse Taylor era mesmo danado! Apoiado no seu trabalho de campo,

escreveu a “Introdução à Língua Baniwa do Içana” (Unicamp, Campinas, 1991), no qual propõe um alfabeto para transcrever a língua, baseado na análise fonológica. Elaborou o “Breve Léxico da língua Baniwa do Içana” (Uneb, Salvador, 1999) e transcreveu contos em várias línguas do Rio Negro publicados no blog, inconcluso, que Renato Athias organizou com ele (<https://baniwa.blogspot.com/>).

Talvez suas pesquisas tenham contribuído de alguma forma para a elaboração, agora em março de 2020, do Informativo *Idaanataakawa Coronavirus iodza hia komonidadinai*, organizado por Juliana Radller do Instituto Socioambiental e a autoria de vários indígenas da FIRN para orientar na prevenção e no enfrentamento o Covid-19. Se for assim, valeu a vida de Gerald Taylor, que dessa forma retribuiu a *quinhapira* e a farinha que degustou no Rio Negro.

**Gerald Vive!<sup>104</sup>***Renato Athias*

É com grande tristeza que recebo a notícia da passagem do colega e amigo Gerald Taylor para o outro lado da vida, no dia 1 de abril em Paris, onde residia, vítima do coronavirus.

Nós nos conhecíamos desde os anos de oitenta. Ele já um pesquisador bem conhecido no campo da sociolinguística e eu estudante de antropologia no doutorado na Universidade Paris X, em Nanterre.

Participamos juntos de um trabalho de pesquisa sobre a língua Nheengatu na região do Alto Rio Negro em 1982. Fomos juntos, ele eu e minha então companheira Nicolette, nessa primeira viagem para essa região que conheço muito bem. Nesses anos Gerald estava interessado em conhecer as línguas gerais, tanto no Brasil como no Peru. Na Ilha Grande, que fica em frente a Santa Isabel do Rio Negro ele aprendeu o Nheengatu. Coletou muitos contos, eu estava como seu assistente na tradução para o português e francês dessas histórias que até hoje lembro. Eu as contei para os meus filhos, e agora conto para os netos.

---

<sup>104</sup> O texto foi originalmente publicado em 8 de abril de 2020, em homenagem ao pesquisador Gerard Taylor. Ver: <http://www.etnolinguistica.org/autor:gerald-taylor>

Ainda com o Nheengatu ele se envolveu em várias atividades de pesquisa com o Padre Afonso Casanova, que o levou para Assunção do Içana trabalhando em cartilhas em Nheengatu, livro para difundir mais o nheengatu. Depois ele passou a estudar a língua Baniwa do Içana, propondo inclusive uma grafia da língua e publicou um dicionário. Ele fez várias viagens para Assunção do Içana no período em que Padre Afonso ainda estava por lá. Gerald falava, não sei quantas línguas, lia bastante, possuidor de conhecimentos sobre a cultura de vários povos sempre informando um detalhe e outro que achava que devia compartilhar.

Conversar com Gerald era sair com muitos conhecimentos linguísticos, mas também etnográficos, que um observador como ele, não deixava de anotar. Nos anos recentes teve vários problemas de saúde que o deixou muito debilitado e deprimido, sobretudo por limitar as suas viagens ao campo. Ele não queria parar, sempre procurando um tempo para viajar e visitar seus amigos, aqui no Recife, em Salvador, Roma ou mesmo em Lima nas cidades que ele gostava muito.

Em 2017, fiz várias visitas a Gerald em seu novo apartamento, com mais comodidade que o anterior. Ele queria que eu levasse para os Baniwa, com os quais eu estava trabalhando na Licenciatura Intercultural em Tunuí, todas suas publicações. Nesta ocasião, eu então sugeri a ele que fizesse um site na internet para disponibilizar esse material e, que hoje talvez fosse mais fácil a fazer. Foi aí que passamos juntos um domingo trabalhando nesse site e conversando muito sobre as suas pesquisas. No ano seguinte, foi a última vez que nos vimos. Ele estava empolgado com o site e suas publicações. Gostaria de fazer outro. E combinamos para fazer ano passado, o que não deu certo.

Gerald Vive!

Coloco o site que fizemos...> aqui: <https://baniwa.blogspot.com/>