

Revista
Brasileira de
Linguística
Antropológica

Vol. 11, nº 1 – Jul. 2019



UnB



Universidade de Brasília

Reitora

Márcia Abrahão Moura

Vice-Reitor

Enrique Huelva Unternbäumen

Decana de Pós-Graduação e Pesquisa

Helena Eri Shimizu

Diretora do Instituto de Letras

Rozana Reigota Naves

Descrição da capa: Casal Guarani da aldeia Pindo-Té (Lugar de muitas palmeiras) no município de Pariquera Açu, do Vale do Ribeira - SP 2009. Foto: Renato Soares.

Cover description: Couple Guaraní from Pindo-Té village (Place of many palm trees) in the municipality of Pariquera Açu, Vale do Ribeira - SP 2009. Photo: Renato Soares.

R454 Revista Brasileira de Linguística Antropológica / Ana Suelly Arruda
Câmara Cabral, Editora – v. 11, n. 1 (Jul. 2019) – Brasília:
Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas, Instituto de
Letras, Universidade de Brasília, 2019.

Semestral
ISSN 2176-834X

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

CDU 81'27

Conselho Editorial

EDITORA
editor •

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral
(LALLI, Universidade de Brasília)

DIRETORES
managers •

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral
(LALLI, Universidade de Brasília)

Jorge Domingues Lopes
(Universidade Federal do Pará)

ORGANIZADORA DE EDIÇÃO
assistant managers •

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral
(LALLI, Universidade de Brasília)

Jorge Domingues Lopes
(Universidade Federal do Pará)

EDITORAÇÃO E CAPA
desktop publishing and cover •

Frankito Apolinário da Silva
(LALLI, UnB)

Conselho Científico

MEMBROS HONORÁRIOS

honorary members •

Eric Hamp

(University of Chicago)

Terrence Kaufman

(University of Pittsburgh)

Francisco Mauro Salzano

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Sarah Grey Thomason

(University of Michigan at Ann Arbor)

MEMBROS NO EXTERIOR

members abroad •

Willem Adelaar

(Universiteit Leiden)

William Poser

(University of British Columbia)

Rodolfo Cerrón Palomino

(Pontificia Universidad Católica del Perú)

Marianne Mithun

(University of California at Santa Barbara)

Marie-Claude Mattei-Muller

(Universidad Central de Venezuela)

Bartomé Melià

(Centro de Estudios Paraguayos)

Elena Ruzickova

(California States University Los Angeles)

María Emilia Montes Rodriguez

(Universidad Nacional de Colombia)

Jon Landaburo

(Ministerio de Cultura de Colombia)

Verónica M. Grondona

(Eastern Michigan University)

Daniel Leonard Everett

(State University of Illinois)

Wolf Dietrich

(Universität Münster)

Lyle Richard Campbell

(University of Hawai'i at Mānoa)

Susan Berk-Selligson
(Vanderbilt University)

Pilar Valenzuela
(Chapman University)

MEMBROS NO BRASIL
members in Brazil •

Pablo Diener
(Universidade Federal do Mato Grosso)

Enrique Huelva Unternbäumen
(Universidade de Brasília)

Maria Luiza Ortíz Alvaréz
(Universidade de Brasília)

Marci Fileti Martins
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Rozana Reigota Naves
(Universidade de Brasília)

Betty Mindlin
(Instituto de Estudos Avançado, Universidade de São Paulo)

Julio Cezar Melatti
(Universidade de Brasília)

Thereza Maher
(Universidade Estadual de Campinas)

Roque de Barros Laraia
(Universidade de Brasília)

Sanderson Castro Soares de Oliveira
(Universidade Federal do Amazonas)

Abdelhak Razky
(Universidade Federal do Pará)

Carmen Sylvia Junqueira
(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)

Priscila Faulhaber
(Museu de Astronomia, Rio de Janeiro)

Francisco Silva Noelli
(Universidade Estadual de Maringá)

Fábio Bonfim Duarte
(Universidade Federal de Minas Gerais)

Enilde Leite de Jesus Faulstich
(Universidade de Brasília)

Apresentação

Sendo a língua um dos principais constituintes das culturas humanas, os estudos linguísticos, tanto sincrônicos quanto diacrônicos, devem estar associados, naturalmente, não só ao conhecimento dos diversos aspectos dessas culturas, como organização social, conhecimento do respectivo meio ambiente, cultura material e tecnológica, práticas artísticas e lúdicas e tradições históricas, mas também aos fatores biológicos e psicológicos dos falantes, e ao meio físico e social em que vivem.

É essa concepção da língua como envolvendo todo esse conjunto de propriedades das sociedades humanas que nos motiva a lançar a Revista Brasileira de Linguística Antropológica para ser um fórum aberto a contribuições não só de linguistas, mas também de antropólogos, arqueólogos, biólogos, psicólogos, e outros especialistas no aprofundamento dos conhecimentos sobre os seres humanos, neste caso, sobre os indígenas das Américas e, mais particularmente, os sul-americanos.

A Revista Brasileira de Linguística Antropológica é constituída das seguintes seções:

- Espaço do Editor
- Artigos
- Do passado e do presente (traduções)
- Relembrando
- Recensões
- Notícias

Presentation

As language is one of the main constituents of human cultures, the linguistic studies, either synchronic or diachronic, should be naturally associated not only to the knowledge of the several aspects of those cultures, such as their social organization, natural environment, material and technological culture, ludic and artistic practices, and historical traditions, but also to the biological and psychological factors of the speakers as well as to their physical and social environments.

It is this concept of language as involving this whole set of properties of human societies which motivate us to inaugurate the *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, as a forum to contributions not only by linguists, but also by anthropologists, archeologists, biologists, psychologists, and other scholars interested in the deepening of the knowledge on human beings, in this case, on American natives, the South American native peoples

Revista Brasileira de Linguística Antropológica consists of the following sections:

- Editors's corner
- Articles
- Past and present (translations)
- Remembering
- Reviews
- News

Objetivo e Política Editorial

A Revista Brasileira de Linguística Antropológica (RBLA) é uma revista semestral, publicada pelo Laboratório de Línguas Indígenas, Instituto de Letras da Universidade de Brasília. Fundada em 2009 por Aryon Dall'Igna Rodrigues e Ana Suely Arruda Câmara Cabral, a revista visa ser um fórum frutífero para os estudos acadêmicos sobre as línguas e culturas dos povos nativos das Américas, com foco especial no continente sul-americano. Seus principais interesses são artigos, relatórios de pesquisa, diários de campo, ensaios bibliográficos e resenhas de estudos linguísticos que enfatizem a interface entre língua e cultura em uma perspectiva descritiva ou histórica. A revista publica estudos sobre línguas e culturas nativas, entre os quais, léxico, fonologia, gramática, sistemas e campos semânticos, classificações culturais de plantas e animais, etnografia, etno-história, onomástica, sistemas de parentesco, pré-história linguística e cultural, genética humana, contato de línguas, processos de obsolescência e de revitalização linguística, análises de texto e de discurso, artes verbais, linguagem ritual e expressões linguísticas de distinções de gênero. Estudos sobre interpretações e discussões de material de arquivo, documentos históricos editados e contribuições à história do campo da linguística antropológica são também bem-vindos.

Aim and editorial policy

- Objetivo y Política Editorial • Objectif et Politique Éditoriale

Revista Brasileira de Linguística Antropológica (RBLA) is a semi-annual journal published by the Laboratório de Línguas Indígenas, University of Brasília. Founded in 2009 by Aryon Dall'Igna Rodrigues and Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, the journal aims to contribute as a fruitful forum for scholarly studies on the languages and cultures of native peoples of the Americas, with special focus on the South American continent. Its main concerns are articles, research reports, and bibliographical essays and reviews of linguistic studies highlighting the interface between language and culture in descriptive or historical perspectives. It publishes studies on a variety of aspects of the native languages and cultures, among which lexicon, phonology, grammar, semantic systems and fields, cultural classifications of plants and animals, ethnogeography, ethnohistory, onomastics, kinship, linguistic and cultural prehistory, human genetics, language contact, language obsolescence and language revitalization processes, text and discourse analyses, verbal arts, ritual language, and linguistic expressions of gender distinctions. Studies on interpretations and discussion of archival material and edited historical documents, ethnohistorical studies and contributions to the history of the field are as well welcome.

La Revista Brasileira de Linguística Antropológica es un instrumento periódico de promoción y divulgación de estudios científicos en las áreas de intersección de la lingüística sincrónica y diacrónica con las investigaciones sobre las culturas en el presente y en el pasado de los pueblos nativos de las Américas, con los estudios sobre las afinidades genéticas entre esos pueblos y las investigaciones sobre el medio ambiente en que se desarrollan. Así la revista incentiva la colaboración no sólo de lingüistas, sino también de antropólogos, arqueólogos, biólogos y otros investigadores que traigan contribuciones para mejor comprender la multiplicidad de lenguas que caracteriza nuestro continente.

Revista Brasileira de Linguística Antropológica est une publication semestrielle qui a pour but de promouvoir et divulguer des études scientifiques dans les domaines d'intersection entre la linguistique synchronique et diachronique et la recherche sur les cultures actuelles et anciennes des peuples indigènes des Amériques et sur les affinités génétiques entre ces peuples, aussi bien que celles sur l'ambiance naturelle dans laquelle ils se sont développés. Cette publication veut stimuler la collaboration non seulement de la part des linguistes, mais aussi des anthropologues, des archéologues, des biologistes et d'autres chercheurs qui puissent apporter des contributions pour mieux comprendre la multiplicité de langues qui caractérise notre continent.

Sumário

Table of Contents •

Artigos • Articles

- 13 Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guaraní
Francisco Silva Noelli
Giovana Cadorin Votre
Marcos César Pereira Santos
Diego Dias Pavei
Juliano Bitencourt Campos
- 47 Karirí como família lingüística Macro-Jê no Nordeste do Brasil
Aryon Dall'Igna Rodrigues
- 53 Metáfora das emoções em Kaiowá
Rosileide Barbosa de Carvalho
Lucas Barbosa de Melo
- 65 La historia profunda de la palabra kachi: contribución a la etnohistoria protoquechua
Erik Cajavilca Veramendi
- 89 Aspectos dos ideofones do Kamaiurá
Páltu Aisanain Kamaiurá
Ana Suelly Arruda Câmara Cabral
Ariel Pheula do Couto e Silva
- 101 A mulher Tenetehára contemporânea: identidade étnica, gênero e movimentos sociais
Cintia Maria Santana da Silva
Marci Fileti Martins

- 129 Diálogos múltiplos em contextos linguísticos e identitários – relato de experiências vivenciadas na comunidade Wakalitesu/Nambikwara da aldeia Três Jacus
Áurea Cavalcante Santana
Alex Feitosa Oliveira
- 141 Relembrando • Remember
- 151 Notícias • News

Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guaraní

Ñande reko: Guaraní traditional environmental knowledge fundamentals

Francisco Silva Noelli¹
Giovana Cadorin Votre²
Marcos César Pereira Santos³
Diego Dias Pavei⁴
Juliano Bitencourt Campos⁵

DOI: <https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.23636>

Recebido em janeiro/2019 e aceito em março/2019.

Resumo

Este artigo apresenta alguns aspectos fundamentais do manejo de recursos ambientais e da territorialidade Guaraní no Brasil meridional e Bacia Platina. A partir de uma vasta base de dados interdisciplinares legada por vários autores desde o século XVI, temos por hipótese que os Guaraní reproduziam em seus assentamentos um sistema de conhecimentos originalmente desenvolvidos na Amazônia, que configurava a forma e a função da sua cultura material e dos seus conhecimentos ecológicos e botânicos. A base da subsistência era a policultura agroflorestal de plantas alimentícias, medicinais e matérias-primas transportadas e manejadas na longa duração, incluindo-se as espécies adotadas nas novas áreas que dominavam. Tais características tornavam os Guaraní aptos a fundar assentamentos, manejar plantas e animais em diversos ecossistemas e a modificar as paisagens vegetais para prover sua segurança alimentar.

Palavras-chave: Arqueologia. História. Etnobotânica. Segurança alimentar. Manejo de recursos.

Abstract

This article presents some major issues of Guaraní's environmental resource management in southern Brazil and in the Río de La Plata Basin. From a wide interdisciplinary database bequeathed by different authors since 16th century, it is possible to adopt as hypothesis that the Guaraní reproduced at their settlements a system of knowledge originally designed in the Amazon, framing the form, and function of their material culture, ecological, and botanical

¹ Professor aposentado da UEM/PR, pesquisador associado do LAEE/UEM e do LAPIS/UNESC/SC. chico.noelli@gmail.com.br.

² Graduanda em Ciências Biológicas, Bolsista PIBIC/CNPq (Edital nº120/2018/PROACA), LAPIS/UNESC/Criciúma/SC. giovana.cadorin@hotmail.com.

³ Pesquisador associado do NEPA/UNIOESTE/PR e do LAPIS/UNESC/Criciúma/SC. marcoscesar@unesc.net.

⁴ Mestrando do PPGAnt/UFPel/Pelotas/RS, pesquisador do LAPIS/UNESC/Criciúma/SC. diego.pavei@unesc.net.

⁵ Professor do PPGCA, Coordenador do LAPIS/UNESC/Criciúma/SC. jbi@unesc.net.

knowledge and practices. The basis of subsistence was the agroforestry polyculture of a plant of food, medicinal, and raw material transported and managed in the long term, including more species adopted in the new conquered areas. These characteristics made the Guarani able to found settlements, manage plants and animal in diverse ecosystems, and to modify vegetation landscapes to provide food security.

Keywords: Archaeology. History. Ethnobotany. Food security. Resource management.

la agricultura Guaraní responde a una lógica cíclica que no tiene nada que ver con la optimización ascendente de rendimientos o con una noción de perpetuo progreso económico...
Héctor Keller (2012:28)

A linguagem, a cultura e o ambiente são entrelaçados e interdependentes, desenvolvidos em processos milenares de coevolução onde a vida foi adaptada a ecossistemas específicos (Maffi 2001). Tais relações deixaram materialidade e conhecimentos amplos e profundos sobre as espécies locais, relações ecológicas e funções dos ecossistemas, onde as pessoas aprenderam “como adaptar suas práticas culturais para se adequar aos seus nichos ecológicos” (Maffi 2001:4).

A ecologia histórica dos povos Tupí oferece a oportunidade para demonstrar o significado das palavras de Luisa Maffi. É uma história de longa duração registrada em dados linguísticos, arqueológicos, antropológicos, históricos e biológicos, que ajudam a compreender um processo iniciado cerca de cinco mil anos atrás por falantes do Proto-Tupí, matriz de 70 línguas historicamente conhecidas (Rodrigues e Cabral 2012). Os dados linguísticos e históricos convergem para os avanços da arqueologia amazônica dos últimos 20 anos, reforçando a necessidade de se avançar para uma teoria interdisciplinar unificada, incluindo aí simulações e modelagens computacionais (Riris 2018). As pesquisas arqueológicas na área da Cachoeira do Teotônio, inserida na região onde se desenvolveu o Proto-Tupí, revelam claras evidências da prática de manejo agroflorestal e consumo de mandioca, abóbora, feijões, frutas, sementes, tubérculos e raízes ao redor de 6 mil anos antes do presente (AP). A cerâmica Tupí mais antiga na área do Proto-Tupí foi datada em 4,5 mil AP, junto com terra preta antropogênica no sítio Encontro, próximo ao rio Ji-Paraná (Zimpel 2018).

Essas informações permitem explicar a persistência da estrutura de conhecimentos ambientais tradicionais Tupí. Vamos usar um modelo de "arqueologia reversa" (com princípios semelhantes aos da engenharia reversa, cf. Corrêa 2014), com marcadores preditivos e não-aleatórios localizados e datados, com os dados do presente projetados para o passado (p.ex. Anthony 2010) definidos por uma perspectiva interdisciplinar (linguística histórica, arqueologia e etnografia da materialidade). Por exemplo, analisando as cerâmicas – um elo material de ligação do presente com o passado –, seria possível constatar que os “elementos comuns em determinados conjuntos cerâmicos no presente deveriam representar os elos mais antigos do ponto de

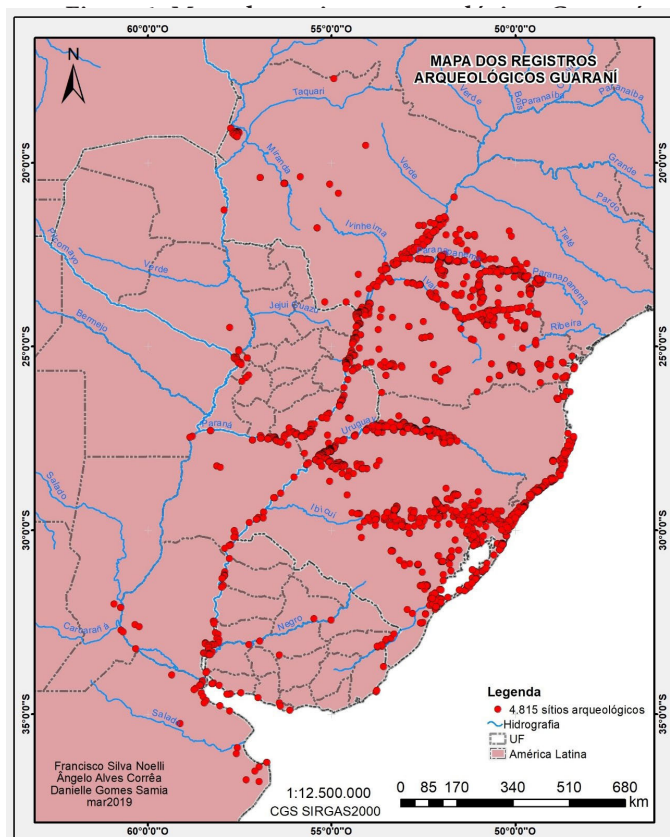
vista da tradição tecnológica e, ao mesmo tempo, poderiam indicar relações culturais e linguísticas entre aqueles povos que os produziram” (Silva e Noelli 2017). Outros elementos do conhecimento ambiental tradicional podem ser usados, como fitólitos, polens e restos macro e micro botânicos. Igual valor seria atribuído aos aspectos intangíveis da cultura, especialmente os registros linguísticos.

Vamos abordar o caso de um destes povos, destacando as práticas que fundamentavam e estruturavam a gestão de recursos dentro do que chamamos de manejo territorial Guaraní (MTG), considerando que eram sistemáticas, planejadas e fundamentadas por uma vasta gama de conhecimentos, para prover segurança alimentar em ciclos anuais. Este trabalho apresenta um modelo dos aspectos estruturantes gerais do MTG, como revisão, atualização e ampliação da pesquisa de um dos autores deste artigo, realizada no período 1988-1993 (Noelli 1993).

Como objetivos específicos serão apresentados: i) conceitos Guaraní sobre as zonas vegetais definidos no começo do século XVII nos dicionários de Antonio Ruiz de Montoya (2011, 2002); ii) aspectos do modelo de policultura agroflorestal Guaraní.

O MTG tem origem na policultura agroflorestal desenvolvida na Amazônia, usando a linguagem, conceitos e fundamentos teóricos da estrutura de conhecimentos tradicionais comuns aos 70 povos falantes das línguas do tronco Tupí. Os ancestrais dos Guaraní levaram para fora da Amazônia um modelo agroflorestal e este artigo é a síntese dos aspectos mais relevantes para a compreensão deste padrão comportamental. Partimos do pressuposto que tais conceitos fundamentavam o MTG antes deles deixarem a Amazônia Meridional, de onde começaram a sair ao redor de 2,5 mil anos atrás para colonizar partes do Paraguai, Bolívia, Brasil, Argentina e Uruguai (Figura 1), alcançando um imenso espaço geográfico na Mata Atlântica e áreas de transição com os Biomas Cerrado, Chaquenho e Pampa (Brochado 1984; Bonomo et al. 2015). Os dados interdisciplinares mostram a prática de ocupar e manejar gradativamente o espaço conforme o crescimento demográfico, mantendo parte da população nos territórios antigos, enquanto outra parte transportava e manejava um pacote de plantas para novas áreas na periferia de seus locais de origem (Noelli 1993). Eles formavam o *tekohá*, uma unidade territorial com uma aldeia sede autônoma, autodeterminada e autossustentada. Aliavam-se em redes de aldeias em proporções e escalas variáveis, mantendo contato permanente e trocando continuamente informações, coisas e pessoas. Tinham entre si diferenças dialetais, assim como variações sutis de organização política e social; contudo, compartilhavam uma estrutura de conhecimentos botânicos, zoológicos e ecológicos e um sistema tecnológico que produzia uma cultura material padronizada em suas nomenclaturas, morfologias e funções, com as

matérias-primas variando conforme as ofertas locais e regionais. A soma dessas práticas provia segurança alimentar e fomentava as reservas estratégicas de matérias-primas.



A noção de MTG é inspirada no conceito de “conhecimento etnobiológico tradicional” (Balée 2000), concebido considerando o tempo: tradição implica em antiguidade. Isto é, a tradição é devida ao acúmulo de experiências e conhecimentos transmitidos entre as gerações, às quais incluem mudanças e inovações. Balée (2013:123) sugere alguns princípios para o reconhecimento dos processos de transformação dos conhecimentos ambientais amazônicos: 1) o léxico de uma população indica o conhecimento da diversidade biótica de uma determinada região; 2) o conhecimento do meio-ambiente normalmente se restringe a contextos locais; 3) culturas e línguas codificam uma enorme quantidade de conhecimento verificável sobre o ambiente; 4) desde o período pré-colonial as paisagens foram transformadas por meio da redistribuição de espécies ao longo de regiões, enriquecendo contextos bióticos locais e regionais. Os Guarani estruturam suas áreas de domínio a partir de tais princípios, mas há

evidências de maior magnitude que o segundo princípio sugerido por Balée, uma vez que suas redes de aldeias formavam agrupamentos demograficamente muito maiores que os atualmente conhecidos pelos antropólogos, em escala pan-regional.

Os materiais que servem como base para investigar o MTG são os próprios sítios arqueológicos, as vasilhas e seus fragmentos, artefatos líticos e vestígios arqueobotânicos. Eles podem ser identificados nos registros linguísticos, históricos e etnográficos, uma vez que o léxico Guaraní nomeia artefatos e plantas resgatados dos contextos arqueológicos. A tarefa é cotejar e contextualizar esse universo empírico com informações etnográficas e históricas. O foco inicial de nossa análise está nos artefatos e plantas de diferentes lugares, e que possuem diversos exemplares registrados nas fontes escritas, nos museus e laboratórios de arqueologia e arqueobotânica, cuja comparação permite determinar as regularidades materiais e estabelecer os princípios para uma fitogeografia culturalmente influenciada ou construída.

MTG como “nosso modo de ser”

A comparação sistemática de dados arqueológicos, históricos, etnológicos, linguísticos e botânicos, mostra a cultura material produzida pelo *ñande reko*, traduzido como o “nosso modo de ser” (Melià, Grünberg e Grünberg 2008), o *ethos* cultural que balizava as práticas Guaraní. Ele define a identidade e a estratégia de conectar os grupos locais em redes regionais de relações políticas, sociais e econômicas. Pode ser traduzido como o sistema de transmissão de conhecimentos através de práticas educativas de uma geração à outra, de uma pessoa à outra no grupo doméstico e na comunidade local, para manter a continuidade e a regularidade das práticas, dos vocabulários, da taxonomia e da produção da cultura material (Wendrich 2012). O *ñande reko* é visível na cultura material, a exemplo da replicação das classes funcionais na cerâmica arqueológica, com elevada padronização tecnológica e morfológica, como se pôde verificar em 1936 vasilhas Guaraní de diversos sítios do Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai registradas e mensuradas por Noelli e Corrêa (s.d.).

A premissa que defendemos é a de que os Guaraní teriam uma estratégia cíclica para o MTG, cuja regra comum era seguir o *ñande reko*. É fundamental considerar que a produção de biomassa renovável para alimentação era estratégica como segurança alimentar, não sendo fortuita em condições normais, muito menos fruto da mera necessidade. Os dados indicam que vigoravam em seus assentamentos a prática estratégica de forrageio e policultura agroflorestal, adaptada às variações de cada ecossistema, operacionalizadas por um conjunto de artefatos replicados com características tecnológicas semelhantes. A diversidade paisagística e ambiental que eles ocuparam é ampla, indicando um

modo de vida simultaneamente adaptável e adaptador dos contextos em que viviam. Os dados mostram que as sedes das suas aldeias ficavam próximas de fontes de água, em clareiras sob o estrato arbóreo, em solos diversificados dos mais pobres aos mais férteis, em altitudes que variavam entre o nível do mar e mais de 950 metros (Noelli 1999-2000, 2004; Corrêa 2014; Bonomo et al. 2015). Ocuparam inclusive o interior de matas de galerias, dentro de grandes capões de mata no campo, provavelmente contribuindo para a expansão da área dessas vegetações quando as condições locais de solo permitiam.

MTG: transportando plantas, construindo um *tekohá*

Consideramos a premissa que o MTG foi replicado em cada *tekohá*, a unidade de domínio territorial constituída pela aldeia sede, trilhas, áreas de policulturas agroflorestais e de pousio das roças/áreas de coleta, caça, pesca e outras áreas de atividades com estruturas menores de habitação e acampamento sazonal. Está claro que o MTG tinha por objetivo garantir a autossustentabilidade do grupo local tendo a policultura agroflorestal como base da alimentação, além do fornecimento de matérias-primas orgânicas e inorgânicas. Seus pilares são os conhecimentos geoambientais, ecológicos, astronômicos, climáticos, botânicos e zoológicos que orientavam a escolha dos ecossistemas para produzir o seu estilo de vida, aplicados para a exploração anual dos recursos naturais e inserção de um pacote de plantas que levavam consigo. Deve-se destacar que adotavam e multiplicavam as espécies locais que lhes eram úteis. Hector A. Keller (com. pessoal, fevereiro de 2019) sugere que os Guaraní, além de transportarem o *tekohá* para reproduzir suas etnoespécies, procuravam sucedâneos vegetais, um processo pelo qual a sua diversidade de recursos foi ampliada ao longo do tempo e no espaço, envolvendo adaptação de conhecimentos prévios à espécies sucedâneas (p. ex.: na Amazônia usariam uma espécie de *Enterolobium* Mart., para intoxicar peixes, enquanto que na Bacia Platina empregariam outra, mas do mesmo gênero botânico, *Enterolobium cortortisiliquum* (Vell.) Morong.); e o mesmo ocorreria no período colonial, com o ingresso de espécies sucedâneas introduzidas pelos europeus, como o ricino (Keller et al. 2018).

A estratégia do MTG era direcionada para manter os sistemas de organização social e de alianças com outras aldeias, alimentar as comunidades e suportar demandas variáveis de crescimento demográfico. Evidentemente, os Guaraní causavam impacto sobre os ecossistemas, mas os milhares de sítios arqueológicos e as informações históricas sugerem que o MTG e os seus sistemas formadores das florestas antropogênicas teriam potencial para ampliar a biodiversidade dos *tekohás* com plantas consideradas úteis, contribuindo para criar zonas com espécies diversificadas e zonas com espécies hiperdominantes, a exemplo do que ocorre na Amazônia (Ter Steege et al. 2013).

A produção resultava da exploração concomitante das roças e áreas de coleta, podendo-se afirmar que, para os Guaraní, são corretas as conclusões de Lévi-Strauss (1950:465): 1) “existem muitos estágios intermediários entre a utilização de plantas em seu estado selvagem e seu verdadeiro cultivado”; 2) “agricultura sempre acompanha, e nunca é um substituto para a exploração de recursos selvagens”. O modelo de policultura agroflorestal Guaraní é um balanço entre: 1) a produção sistêmica e preditiva para reproduzir anualmente um calendário agrícola; 2) a coleta sazonalmente distribuída ao longo do ano de várias espécies cultivadas e domesticadas em áreas diversas. No sentido de Rindos (1980) e Rival (1998:238), distinguimos cultivo de domesticação: cultivo é a atividade humana encorajando o crescimento de uma planta particular, enquanto domesticação implica em modificação morfológica e genética. Não sabemos se os Guaraní domesticaram as plantas que utilizavam, mas está claro que eles cultivavam em diversas zonas vegetais construídas por eles.

O quadro 1 mostra um modelo geral de impacto e formação de zonas vegetais ou paisagens etnoecológicas (Pirondo e Keller 2014), iniciando com a “mata virgem”, passando por vários estágios de manejo ao longo de anos até o abandono definitivo (Noelli 1993). É importante considerar que a abundância de registros arqueológicos Guaraní indicam sua permanência em um mesmo território por centenas de anos e, em alguns casos, mais de mil anos (Bonomo et al. 2015). Essa longevidade cronológica poderia ter influenciado na fitossociologia das zonas vegetais por eles ocupadas.

Quadro 1: Modelo Geral do Impacto Guaraní sobre as Zonas Vegetais

vegetação natural → manejo\abandono → manejo\abandono... → vegetação cultural
← tempo →
introdução e manejo de pacote de plantas → impacto na biodiversidade vegetal local\regional
atração da fauna dispersora de sementes e polens em todas as etapas

O primeiro estágio é a implantação da roça nova em uma clareira aberta com derrubada e queima para introduzir o pacote de plantas alimentícias, medicinais e matéria-prima para confeccionar objetos. Nos estágios seguintes, com o passar do tempo, à medida que diminuía a fertilidade do solo, as roças eram transformadas em áreas de introdução de outras espécies úteis, ficando em pousio até a recuperação do solo. Nestas áreas de pousio eram cultivadas tanto as plantas de curto ciclo de maturação, quanto as arbóreas de longo ciclo para uso futuro. Estes locais também funcionavam como concentradores de “bagueiras” (espécies zoocóricas) atraindo animais e servindo como áreas de caça. O último estágio seria o abandono definitivo da área manejada, ficando com a composição transformada, o que garantia a ampliação da biodiversidade,

notadamente as concentrações de espécies botânicas hiperdominantes (cf. Noelli 1993, p. ex.: araucária, erva mate, diversas arecáceas, taquaras, cedro, etc.).

A abertura de clareiras para a roça nova era anual, com uma parcela de tamanho variável destinada para cada família nuclear. A produção da roça nova era incrementada com a produção das roças mais antigas e das áreas de coleta. Portanto, a biomassa anual total de um *tekohá* resultava da soma de toda a produção agroflorestal de cada família nuclear, agrupadas por consanguinidade e sociabilidade em famílias extensas vivendo em uma casa grande chamada *og* (aportuguesada como *oca*). Dependendo da fertilidade dos solos e da disponibilidade de espaço, a produção anual total variava em cada assentamento (p. ex.: uma aldeia somaria a produção da roça nova mais a das roças de anos anteriores). Portanto, haveria disponibilidade de estoques de alimentos *in natura et in situ*, mais as plantas medicinais e matérias-primas para um abastecimento planejado e sustentável a cada ciclo anual.

As plantas são divididas em dois conjuntos principais (Noelli 1993; Pereira et al. 2016): 1) espécies mantidas e reproduzidas desde a Amazônia (p. ex.: mandioca, milho, cará, feijões, amendoim, abacaxi, maracujá, jenipapo); 2) espécies adquiridas e reproduzidas nas diversas áreas ocupadas sucessivamente à medida que se dirigiam ao sul (não avaliamos as espécies amazônicas perdidas por causas antrópicas ou naturais, como a barreira fitogeográfica de plantas como o caju, cuieira, castanha-do-Pará, açaí, etc.).

O outro pilar que garantia o MTG era a organização dos assentamentos em redes de aldeias interligadas politicamente. A carta geográfica dos sítios arqueológicos Guaraní mostra na figura 1 que não havia aldeias isoladas. Algumas parecem isoladas provavelmente devido à falta de levantamentos arqueológicos (Bonomo et al. 2015). Portanto, a comunicação e as mais diversificadas trocas humanas e materiais seriam constantes e permanentes. Materializava-se, assim, o *ñande reko*: o eixo que estruturava anualmente ações sociais, econômicas, políticas e cosmológicas, definidas por um calendário orientado pela astronomia, pela passagem das estações climáticas, pela floração de algumas espécies e pelo surgimento e nascimento de certos animais e insetos.

MTG e o *potirõ*

A instalação e a manutenção do *tekohá* resultavam de trabalho coletivo, do *potirõ*, um conceito Guaraní que define a cooperação, aportuguesado como “mutirão”. A organização social baseada em famílias extensas residindo em um mesmo assentamento exigia colaboração e, segundo Melià (1989:318-319), “para os Guaraní certas atividades são quase impensáveis se não são na forma de colaboração comum”. Sem colaboração era inviável viver como uma comunidade agroflorestal. Havia a necessidade de adequação aos ciclos

climáticos para a derrubada e queima da mata, para o plantio, cuidado das roças, multiplicar e colher as plantas nas épocas corretas, manter desmatada a aldeia, as trilhas e outras áreas de atividade, construir uma canoa ou um pari (armadilha de pesca). Esses são alguns exemplos do *potirõ*, que abrangia a divisão do trabalho por gênero, a depender da tarefa. A pessoa convidada para uma destas tarefas sabia que na conclusão do trabalho haveria comida e cauim – bebida fermentada alcoólica – e, eventualmente uma festa (Noelli e Brochado 1998). E a pessoa sabia, quando chegasse sua vez de convidar, que teria a reciprocidade daqueles com quem colaborou.

A sede da aldeia era composta por uma ou mais casas, seus pátios e jardins de plantas úteis, instaladas em uma única clareira ou clareiras contíguas. Tais disposições podem ser verificadas nos sítios arqueológicos, muitos com ocupação longeva, incluindo a presença de solo antropogênico (*sensu* Schmidt 2013). Os *tekohás* eram entrecortados e conectados por trilhas que somariam centenas de quilômetros de caminhos na mata. O que obrigava a um contínuo trabalho de poda e limpeza da vegetação, sendo um exemplo de mutirão para terminar em festa, justamente por ser útil à comunidade. Um exemplo desse tipo de espacialidade foi descrita por Posey (1987), que estimou haver cerca de 500 km de trilhas entremeadas circundando uma aldeia Gorotire-Kayapó.

Na língua Guaraní há conceitos específicos para classificar e determinar as formações vegetais conforme as suas características mais gerais: campestre, alagadiça e florestal (para economizar espaço, as citações de Montoya são: T:378 = Montoya [1639] 2011:378; B: = Montoya [1640] 2002:87).

Nas áreas de vegetação campestre predominam as gramíneas e espécies rasteiras e arbustivas de pequeno porte. São definidas com o conceito de *ñũ* (prado, campo B:87, 328), também sendo espaço para caça, coleta e eventualmente cultivo, mas nunca para instalar aldeias. Define-se a vegetação de planície como “campo raso, ininterrupto” (*ñururi* T:378) ou “campo estendido, plano” (*ñururi puku* T:505). Existem definições de ecótonos para o encontro de áreas campestres e florestais, como *ñuka'a vapy* (princípio ou fim de campo vizinho ao mato T:73), bem como elementos de geomorfologia (p. e.: o *ñu roguamby*, “campo em encosta de morro” T:499).

Sobre a cobertura herbácea dos campos temos *kapi'i poñỹ* (“grama, capinzal” T:238, B:209). Conforme a concentração das gramíneas poderia ser um *kapi'i týva* (“ervaçal, campo com restevas” T:238, B:304) e um *kapi'i tyvaíva* (“capinzal espesso” B:304). Eram apreciados os capins do gênero *Andropogon* L., especialmente o *aguara ruguái* (Gatti 1985:11), para cobertura das habitações e outras estruturas. E havia interesse na relação do campo com o capão de mata, certamente um conceito indígena aportuguesado para definir a “ilha de mata ou ilha de árvores no campo” = *ka'a pa'ũ* (T:230, 398, B:240).

Com as informações históricas disponíveis, vemos que os Guaraní

manejavam o capão de forma semelhante aos *apêtê* dos Gorotire–Kayapó (Posey 1987), transformando-os em verdadeiras ilhas de recursos através da inserção e concentração de plantas úteis (tal prática está dentro de um modelo amazônico que foi bastante comum em diversas regiões). Os campos dentro das áreas de mata: *ka'a sândo sândog* (T:507): “mata extensa com pedaços de campo”. Em casos extremos é possível que através do manejo fosse ampliada a área dos capões de mato e das matas de galeria, permitindo até a inserção de um assentamento e roças no seu interior.

A floresta paludosa era definida como *yapo* (“pântano” T:631, 634). As porções sujeitas a alagamento ou que estavam constantemente cobertas por lâminas d’água rasas tinham seus solos chamados como *yvy nunu* (“terra pantanosa” T:354). Eram os espaços para pesca e caça ao redor das lagoas e várzeas de rios, sendo inclusive áreas de coleta de diversas espécies de moluscos e plantas aquáticas e de áreas alagáveis.

Na língua Guaraní a vegetação florestal possui uma diversidade de conceitos que definem da mata “virgem” até os mais variados tipos de zonas vegetais continuamente modificados pela ação humana (Noelli 1998a). Tais conceitos (Tabela 1) e, provavelmente, o método, foram estabelecidos pelos falantes do Proto-Tupí ao redor de 5 mil anos atrás, conforme as reconstruções fonéticas da linguística histórica baseadas em 70 línguas das 10 famílias do tronco Tupí (Rodrigues e Cabral 2012). Os dados arqueológicos e centenas de datações de sítios arqueológicos (Corrêa 2017) dão suporte à antiguidade do Proto-Tupí. Os linguistas das mais diversas linhas teóricas aceitam que todas as línguas Tupí, especialmente a família Tupí-Guaraní, “sejam manifestações diferenciadas do que foi no passado uma mesma língua e que as propriedades compartilhadas sejam a herança comum conservada sem diferenciação ou apenas diferenciações menos profundas” (Rodrigues 1985:34).

A reconstrução fonética do léxico “roça” ****ñko** (Rodrigues 2007, 2010), exemplifica parte da estrutura dos conhecimentos definidos quando os falantes do Proto-Tupí estabeleceram na Amazônia as práticas mais elementares da policultura agroflorestal. O levantamento da classificação Tupí de zonas vegetais que fizemos em fontes linguísticas, históricas e etnográficas de 39 línguas (Tabela 1), evidencia que o conceito foi mantido até o presente nas 10 famílias linguísticas. Também verificamos (Noelli 1993) que a roça nova era a unidade mínima de cultivo aberta anualmente por uma família nuclear, sendo o modelo padrão reproduzido com variações por todos os Tupí. A soma das unidades mínimas agrupadas em conglomerados vizinhos formados pela família extensa dentro de uma ou mais clareiras resultava na área total de roça anual. Evidências como fitólitos, grãos de pólen e restos macrobotânicos de plantas a serem identificados nos contextos arqueológicos provavelmente concordarão com os dados históricos e etnográficos, sendo outra possibilidade de comprovar a persistência do *habitus* agricultor Tupí por 50 séculos.

Tabela 1: Alguns conceitos Tupí para zonas vegetais e tipos

Língua	Floresta densa	Roça nova	Roça velha (2-40 anos)	Descanso (40-+100 anos)	Fonte
Proto-Tupí		**nko			Rodrigues 2007
Proto-Tupí-Guaraní	*Ka ʔa	*ko			Rodrigues 2007
Família Tupí-Guaraní					
Guaraní	Kaá eté	Kog	Kokuéra	Kokuere ryma	Montoya 2011
Chiriguano	Kaaguasu	Ko			Gianecchini 1916
Sirionó		Êko	Eko imã	Eko ke	Schermair 1957
Kaapor	Ka'a-te	Kupiša	Taperer	Taper	Balée 2013
Tapieté	Ka'awasu				González 2005
Guajá	Ka'a-ate				Balée 2013
Tupinambá	Ka'a etê	Ko	Kôpuera		Rodrigues 1966
Tenetchára		Ko			Silva 2010
Zo'é		Êko	Kopiaou	Ekokuere\Ta-per.et	Cabral 1996; Sousa 2013
Asurini do Xingu	Ka'a-ete	Ka	Kafera		Balée 2013
Araweté	Kaã-hete	Ka			Viveiros de Castro 1986; Balée 2013
Asurini do Trocará	Ka'a	Kopisa			Nicholson 1978, 1982
Tembé	Ka'a-ete	Ko			Rice 1934; Balée 1994
Wirafed		Ko			Nimuendajú 1927
Kaiabi	Ka'a reté	Ko	Kofet rymaman	Kofet rarete	Schmidt 2001; Stuchi 2010
Parintintin		Ko	Kopyahu	Komyan	Betts 1981
Parakanã		Ka			Fausto 2001
Emérillon		Eka			Grenand; Haxaire 1977
Wayampí	Ka'a ete	Koo	Kokue		Grenand; Haxaire 1977; Jensen 1989
Ava Canoeiro		Ko			Borges 2006
Tapirapé		Ka			Borges 2006
Kamayurá			Kohet		Kamayurá 2012
Família Awetí					
Aweti	Ka'a	Ko	Koput		Rodrigues 2007; Kamayurá 2012
Família Mawé					
Mawé		Ko~no			Rodrigues 2007
Família Jurúna					
Jurúna	Ka'a	Kúá			Fargetti 2001
Família Munduruku					
Munduruku		Kə			Rodrigues 2007
Xipáya		Ku-a			Rodrigues 2007
Kuruáya		Ki			Rodrigues 2007
Família Arikém					
Arikém		Nga			Rodrigues 2007
Karitiána		Nã			Rodrigues 2007
Família Tuparí					
Makuráp		Nge			Rodrigues 2007
Kepkiriwát		Go			Rodrigues 2007
Wayoro		Ngé			Nogueira 2011
Família Mondé					
Mondé		Ga			Rodrigues 1966
Gavião		Ka			Rodrigues 2007
Paitér/Zoró		Nã			Rodrigues 2007
Cinta Larga	Ka'a	Ka			Rodrigues 1966, 2007
Família Ramaráma					
Káro		Na-čéj, Na-čo			Rodrigues 2007
Família Puruborá					
Puruborá	Gaté	Tá'			Koch-Grünberg 1932

Os Guaraní tinham termos equivalentes à mata virgem, onde não havia indícios de ocupação humana e manejo da vegetação: *ka'a marâne'ỹ* (T:298): “mata de onde não se retirou madeira, nem foi cercado”; *yvy marâne'ỹ* (T:298): “solo intacto, que ainda não foi edificado” (T:648, *yvy* = “terra, solo, Orbe”; T:298, *marâne'ỹ* = “bom, inteiro, incorrupto, virgem”). Ali ocorriam atividades diversas, como caça, pesca, coleta e lazer, correspondendo a uma parcela considerável do *tekohá* que servia como reserva estratégica para futuras atividades agroflorestais, extração de matérias-primas, instalação de assentamentos/acampamentos, e como “zonas tampão” em relação aos vizinhos. Há um conceito para a mata pouco densa, talvez por causas naturais ou porque estava em alguma fase de regeneração pós-desmatamento: *ka'a iñanãyva'e* (B:280): “mato ralo”. Para as áreas de mata manejada há o conceito de *ka'a katu* (B:99): “mato claro” (com o sentido de mato bom, próprias para instalar roças e abrir caminhos), representando espaços com densidade naturalmente reduzida ou áreas com sucessão vegetal de roças em pousio, mais fáceis de serem limpas para futuros cultivos ou para instalar habitações, acampamentos, etc.

As áreas cultivadas são definidas como *temytỹma* (T:378), onde cresciam as *temyty* (Garcia 1985:73), as plantas da policultura agroflorestal manejadas continuamente a partir da Amazônia, além das espécies adotadas em cada uma das novas regiões conquistadas pelos Guaraní. O local da roça é definido como *kog rupáva* (T:254), “o lugar da roça”. A palavra *kog* (T:254; B:126) é o conceito de roça, ou roça nova. A roça nova denomina-se *kog pyahu* (T:254), enquanto as antigas, em estágios diversos de pousio, eram chamadas *kokuéra* (T:254): “roças velhas, já abandonadas”; e *kokuere ryma* (T:254): “roça muito antiga, já abandonada”. Ao permanecer sem manejo ininterruptamente retornariam ao estágio de *ka'a ete* (T:230): “mata verdadeira, de paus grossos”, as matas maduras com sinais de ação humana, as florestas antropogênicas representando o estágio com maior antiguidade na sucessão vegetal, distinta da *ka'a marâne'ỹ*. Uma descrição do início do século XVII ilustra o sistema Guaraní de derrubada, queima e cultivo para formar uma roça nova:

Esta nação é muito estendida e tem uma única língua; é gente agricultora, sempre planta nos matos e em cada três anos pelo menos mudam o local da roça. O modo de fazer suas semeaduras é: primeiro arrancam e cortam as árvores pequenas e depois as grandes e, perto da época de plantar, como as árvores pequenas estão secas (ainda que as grandes não estejam muito), lhes colocam fogo e se queima tudo que cortaram, e como o fogo é tão grande até as raízes acabamqueimadas. A terra limpa

é fertilizada com a cinza e, no primeiro aguaceiro, é semeada com milho, mandioca e muitas outras raízes e legumes que eles têm muito bons...” (Lorenzana, [1620] 1951, p. 166).

A abertura de roças novas é um tema a ser investigado, que precisa considerar a fertilidade dos solos ao redor dos assentamentos. A citação acima menciona a abertura de roça nova a cada três anos, retratando as plantações nos solos mais férteis das missões jesuítas do Paraguai e da antiga província do Guairá. Nas áreas com solos menos férteis a abertura de roças novas seria anual, como ocorre na Amazônia e nas regiões de Mata Atlântica, especialmente na Planície Costeira. Mas é importante destacar que paralelamente eram mantidas as roças de anos anteriores para o cultivo de certas espécies, a exemplo das mandiocas, dioscóreas, feijões-de-corda e outras, incluindo frutíferas, medicinais e de matérias-primas. Nas áreas com menor fertilidade, deveriam usar a mesma estratégia dos Munduruku (Friel 1959:7), aumentando proporcionalmente a área da roça em relação à área aberta em solos mais férteis.

A roça Guaraní é dividida em parcelas de cultivo, com unidades mínimas para cada família nuclear (*ogpeguára* B:195). O agrupamento por parentesco e afinidade destas famílias nucleares formava a família extensa, o *te'ýi* (T:578), que significa “parcialidade, genealogia” e coabitava uma casa grande (atualmente divididos em um conjunto de casas vizinhas) (Melià 2016:65-69). Se a aldeia tivesse mais de um *te'ýi*, haveria número equivalente de roças e casas grandes. As roças vizinhas ou “continuadas”, eram denominadas “*kog jepota pota*” (T:254). As áreas de cultivo eram divididas em parcelas familiares e as suas divisas chamavam-se *kog yvyja* (T:254): “limite da roça; o que está plantado no limite, que serve como cerca”. O relato do missionário jesuíta Luis de la Roca no século XVIII resume o *potirõ* para abrir as parcelas da roça e como era planejada a derrubada da mata:

Para que na época de fazer roça não se disperse a gente, se juntarão com cada cacique os seus vassalos e todos farão juntos em um dia a roça de alguém até termina-la e se for necessário mais dias também; e depois todos juntos a roça de outro e assim as dos demais vassalos de cada cacique (apud Garavaglia, 1987:155).

A área mínima de uma parcela é proporcional ao tamanho da família nuclear e o seu tamanho pode ser estimado a partir de alguns exemplos históricos de tamanho de área de roça nova documentados por diversos autores (Tabela 2):

Tabela 2: Área média da roça nova Guaraní

População	Quantidade	Área roça m ²	Fonte
Guaraní	46 pessoas	c. 20.000	Rengger, 2010:125
Guaraní Kaiová	Família nuclear	5.000 a 20.000	Watson, 1952:67
Guaraní	Família nuclear	5.000	Susnik, 1982:73
Guaraní Chiripá	Média 6 pessoas	c. 4.462	Reed, 1999:151
Guaraní Paî-Tavyterã	Família nuclear	5.000 a 20.000	Melià et al., 2008:110

A área varia entre os tamanhos médios mínimo de 5.000m² e máximo de 20.000m². Se uma aldeia possuía em um determinado momento 60 famílias, cada uma com uma roça nova de 5.000m², então a área total aberta anualmente seria de aproximadamente 300.000m² ou 30 hectares. Se a média possui roças com 20.000m², então a soma será 1.200.000m² ou 120 hectares abertos anualmente. Em 10 anos estima-se que uma aldeia com 60 famílias cultivou um espaço médio mínimo de 300 hectares e um máximo de 1.200 hectares de roças novas.

É necessário acrescentar o volume da produção de biomassa das roças antigas e das áreas de coleta de cada família nuclear. É uma equação com variáveis que precisa ser desenvolvida para estimar a produção total anual de um *tekohá*, considerando que todas as roças de cada família nuclear poderiam ter tamanhos mínimos e máximos constantes. Deve-se considerar que a produtividade das roças antigas diminuiria por causa da redução da fertilidade dos solos mas, simultaneamente, outras espécies seriam produzidas, como as frutíferas e outras espécies alimentícias. Em áreas com solos menos férteis, pode-se estimar que em dez anos cada família nuclear teria um mínimo de dez áreas distintas, com uma roça nova e nove antigas produzindo paralelamente alimentos, medicinais e matérias-primas. Com outras possibilidades, para áreas com solos mais férteis, poderia haver um número menor de roças novas, que seriam abertas a cada dois ou três anos, como no relato acima do missionário jesuíta Marciel de Lorenzana, diminuindo pela metade ou em um terço a área agrícola total em dez anos. Mas é provável que a produtividade total fosse semelhante em ambos os tipos de solos, senão os Guaraní também fariam roças anuais sobre os solos férteis. A diferença seria uma quantidade menor de horas de desmatamento nas roças dos solos mais férteis, mas deveria haver mais horas de manutenção para conter o rebrote das plantas invasoras.

Ainda existe o problema da demografia e suas variáveis locais por resolver, tema totalmente aberto às novas investigações, especialmente a consideração da existência de famílias poligâmicas e da produção de excedentes para os diversos *potirõ*, festas e rituais, fatores que levavam ao aumento do tamanho da área das roças. O importante é que os números acima oferecem pontos

de partida, referências mínimas e máximas para investigar simultaneamente áreas de desmatamento e repovoamento de plantas diversas, selecionadas por suas funções alimentares, medicinais e para elaborar artefatos.

Também cultivavam frutíferas e medicinais ao redor das habitações (Noelli 1993; Reed 1999:132). A estimativa do volume de tais produções em relação à área aberta para cultivo ainda não foi realizada, mas é tema que pode ser investigado nas comunidades atuais. As trilhas possuem grande potencial para cultivos diversos, mas permanece um tema inédito para os Guaraní. Seria importante seguir o exemplo de Posey (1987:177), que quantificou as plantas manejadas em um caminho de 3km por 2,5m de largura média: 185 frutíferas, 1.500 plantas medicinais, 5.000 tuberosas alimentícias de várias espécies. As trilhas serviam para receber mudas de espécies úteis encontradas no interior da mata durante caçadas e outras incursões, para posterior transplante nas roças. O ato de transplantar era importante para os Guaraní, definido como *ejýi*, *ayvyra ejýi* (T:118, 653), prática embasada por conhecimentos que garantiam a multiplicação de plantas úteis, trazidas de nichos naturais e outras aldeias.

As áreas de “pousio” *kog pe'iháva* (T:254) poderiam ser cultivadas até chegar ao estágio de comunidades com uma espécie dominante, onde eram intensificadas as atividades de coleta. Por exemplo, a inclusão do sufixo *tyva* ao nome da planta significa concentração, abundância. Nas antigas roças haveria concentrações de frutíferas diversas: *yva'ytyva* (T:645 “arvoredo frutífero”), como os jaboticabais, palmeirais e os cultivos de abius, canelas, ocoteas e, no período missioneiro, da erva mate, etc. Havia, os *kuri'y tyva* de *Araucaria angustifolia* (Bertol.) Kuntze (T:281, *kuri'y* = “pinhão”); os *pindo tyva*, palmeirais de *pindo* (*Syagrus romanzoffiana* (Cham.) Glassman, T:417), úteis como alimento (fruto), folhas para cobertura, caule para artefatos (arcos, pontas de flecha, etc.). As palmeiras, após derrubadas ou tombar naturalmente, geravam alimento com proteína de alta qualidade nos troncos apodrecidos (Vera e Brand 2012), com a proliferação de besouros e gorgulhos (p. ex.: *Rhinostomus barbirostris* e *Rhynchophorus palmarum*), que poderiam produzir até 5kg de larvas por metro de tronco (Miraglia 1975); outras espécies poderiam conter cerca de 300 larvas em um determinado pedaço do tronco (Strelnikov 1928:346). Os taquarais – *takua tyva* (T:525; *Guadua* spp., *Chusquea* spp., *Merostachys* spp.) – eram importantes e provavelmente foram manejados, pois além de fornecer matéria-prima são criadouros de larvas de várias espécies de borboletas da família Phalaenidae (Strelnikov 1928:346). O quadro 2 esquematiza as Zonas Vegetais Guaraní, aplicando-se o modelo da figura 1:

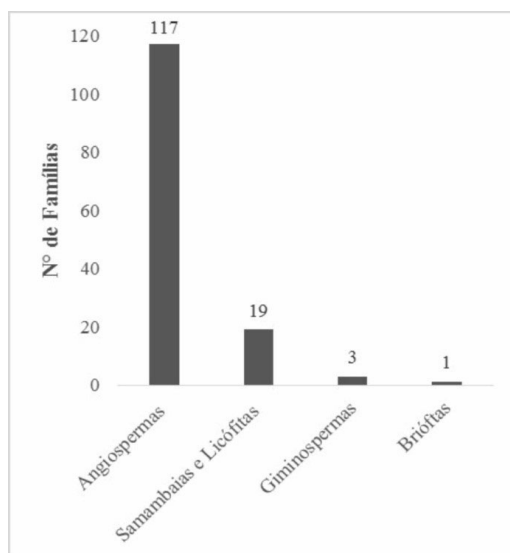
Quadro 2: Modelo de Zonas Vegetais Guaraní

intacto\natural → manejado\abandonado → manejado\abandonado... → intacto\cultural
<i>ka'a marâne 'ỹ → kog → kokuéra → kokuere ryma → ka'a ete → ka'a marâne 'ỹ</i>
← tempo →
introdução e manejo de pacote de plantas → impacto na biodiversidade vegetal local\regional
contribuição da fauna dispersora de sementes e pólen em todas as etapas

MTG: as plantas manejadas pelos guaraní

As plantas manejadas podem ser agrupadas em dois conjuntos: 1) conhecidas; 2) utilizadas. Evidentemente tinham utilidade porque eram conhecidas e definidas nominalmente, mas nem todas conhecidas foram utilizadas. Consideramos aqui somente os usos e conhecimentos Guaraní, que em várias espécies são distintos daqueles reconhecidos pela Botânica.

A metodologia é restrita ao levantamento botânico de dados na bibliografia etnográfica e histórica Guaraní, realizado por pesquisadores no século XX (cf. Fiebrig-Gertz, 1932; Cadogan, 1955; Martínez-Crovetto, 1968a, 1968b, 1968c; Arenas; Moreno-Azorero, 1976; Perasso; Vera, 1988; Noelli, 1993, 1994, 1998a, 1998b, 1998c; Muller, 1997; Keller, 2003, 2008, 2009a, 2009b, 2010a, 2010b, 2010c, 2010d, 2011a, 2011b, 2012, 2013; Bueno, 2005; Oliveira, 2009; Balée; Cebolla Badie, 2009; Dujak; Marchi, 2010; Keller; Prance, 2008, 2012; Keller; Crockett, 2015; Keller; Torres; Prance, 2011; Keller; Pirondo; Stampella, 2018; Keller et al., 2010, 2015; Pirondo; Keller, 2014; Pirondo et al., 2018). A maioria deixou material em herbários da Argentina, Paraguai, Brasil e outros países, que não foram usados aqui. O objetivo preliminar é formar um banco de dados bibliográficos para listar espécies conhecidas ou utilizadas, reafirmando o uso Guaraní, para posteriormente ter uma base para futuras pesquisas nos herbários e em campo entre os Guaraní. A verificação, correção e atualização dos dados foi pela comparação entre as taxonomias da bibliografia Guaraní com as bases atuais, como o GBILF, REFLORA e a bibliografia. O banco soma atualmente 1.207 espécies, divididas em 140 famílias, em grandes grupos de plantas (Fig. 2): 117 angiospermas (*Angiosperm Phylogeny Group – APG IV*, 2016), 19 samambaias/licófitas (Smith et al. 2006), 3 gimnospermas (BFG 2015) e 1 briófito (Crandall-Stotler et al. 2009). Deste total, 22 foram identificadas como exóticas, configurando adoção de espécies trazidas para as Américas após a chegada dos europeus. Mas devido às lacunas nas fontes, 73 ainda não foram identificadas com nome Guaraní, apesar da existência da indicação sobre seu uso e/ou conhecimento.

Figura 2: Divisão Taxonômica das 140 famílias.

A maioria (54,2%) das 140 famílias possui entre 4 e 131 espécies de plantas, enquanto que as famílias que possuem de 1 a 3 espécies compreendem 45,7% do total (Fig. 3). Como exemplo, destacamos algumas com mais de 20 espécies: Fabaceae (131); Asteraceae (74); Myrtaceae (67); Poaceae (60); Rubiaceae (39); Solanaceae (35); Malvaceae (31); Bignoniaceae (30); Lauraceae (27); Sapindaceae (25); Apiaceae (20).

As espécies serviam para usos diversos, divididos em 10 itens (Fig. 4): medicinal (Me); alimentar (Al); ritual (Re); artefato (Ar); construção (Cot); tóxico (Tox); higiene pessoal (HP); curtume (Cu); bioindicador (BI); sem indicação (SI). Estes itens foram definidos para incluir os usos pré-coloniais (Noelli, 1993) e pós-coloniais (Oliveira 2009), incluindo-se os usos comerciais do presente. O item medicinal compreende o maior número proporcional, com 371 espécies. As alimentares possuem elevado número, mostrando a sua relevância com 359 espécies. Sete itens podem ser incluídos nas matérias-primas para produção de cultura material, com 528 espécies. Uma parte das 247 espécies rituais poderiam ser acrescentadas na cultura material, alterando o resultado final. As bioindicadoras somam 5 espécies, sendo tema de investigação por desenvolver, pois os Guaraní, além dos usos analisados, por exemplo, possuem uma taxonomia com inúmeras designações para “planta de animal” (consumidas pela fauna). Não encontramos indicações de uso para 195 espécies, apesar de 192 terem nomes Guaraní; portanto, eram conhecidas e, provavelmente, usadas.

Figura 3: Famílias que possuem entre 1 e 131 espécies

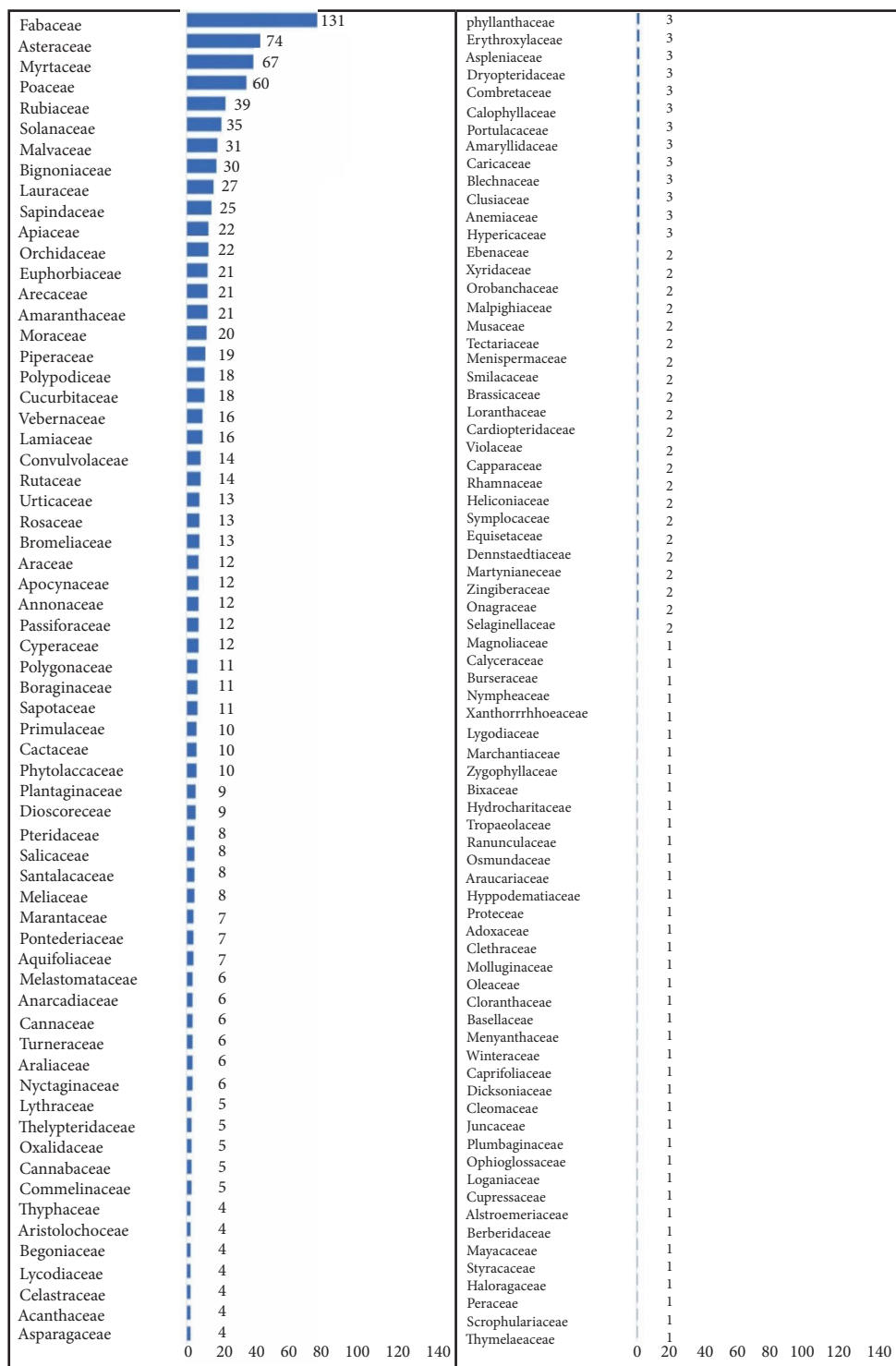
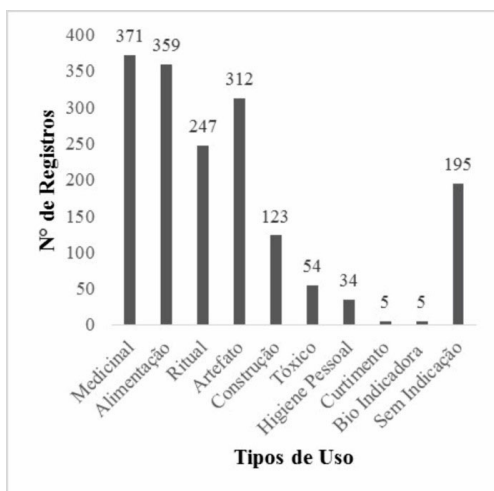
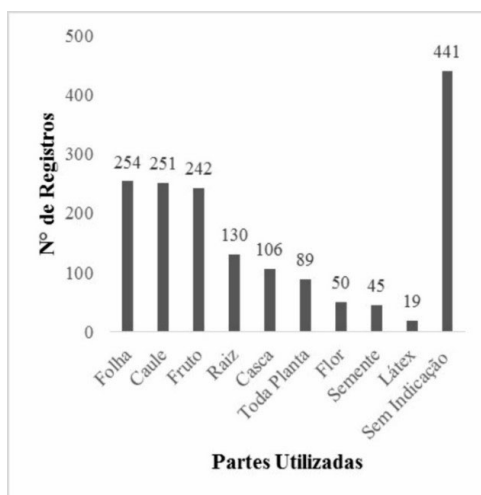


Figura4: Levantamento etnográfico dos usos das plantas



A investigação sobre o uso das plantas identificou as partes utilizadas (Fig. 5), revelando alguns aspectos do conhecimento tradicional na alimentação, medicina e produção de objetos. Contudo, há um número elevado de lacunas nas fontes no que diz respeito a quais seriam as partes utilizadas de 441 espécies vegetais.

Figura 5: Partes das plantas utilizadas pelos Guaraní



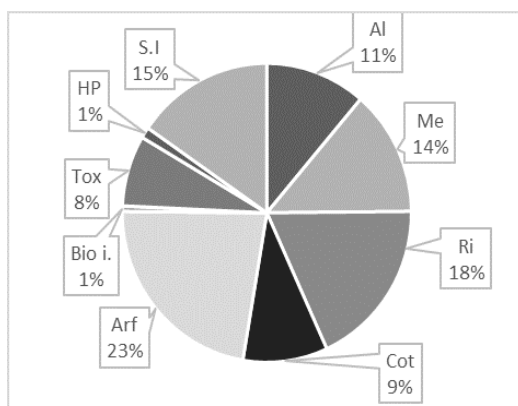
A análise mostra que o conhecimento tradicional resultou em usos variados das partes de cada planta em cada família botânica. Das 140 famílias, selecionamos 6 para apresentar os tipos de usos baseados em conhecimentos transmitidos entre as gerações, tema a ser desenvolvido com estudos comparativos entre as populações que compõem a família Tupí-Guaraní (e seria importante estender a comparação para as demais 9 famílias do tronco Tupí). O objetivo futuro é

verificar como a extensão dos conhecimentos botânicos tradicionais ultrapassa o nível local, como sugere Balée (2013).

Fabaceae

Os usos de Fabáceas para a produção de objetos e cultura material predominam com 52% do total (artefato 23%; construção 9%; ritual 18%; tóxicos 8% e higiene 1%). Alimentação corresponde a 11% e as medicinais a 14%, enquanto que ainda 15% estão sem informação de uso (Fig. 6).

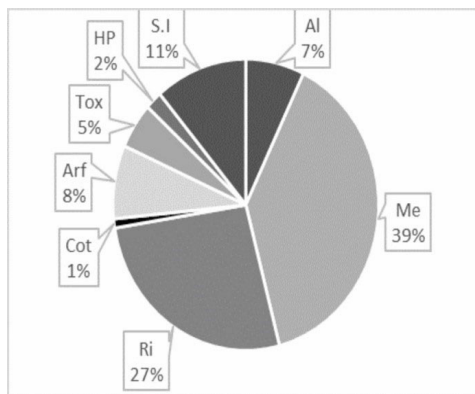
Figura 6: Faabaceae e seus usos



Asteraceae

As Asteraceae medicinais correspondem a 39%, as alimentares a 7%, enquanto que as sem informação de uso somam 11%. Os usos relativos à produção de objetos e cultura material predominam totalizando 43% (artefato 8%; construção 1%; ritual 27%; tóxicos 5% e higiene 2%). Considerando que a quantidade de rituais e medicinais somam 66%, as Asteraceae possuem grande importância para os Guarani, necessitando de investigações adicionais (Fig. 7).

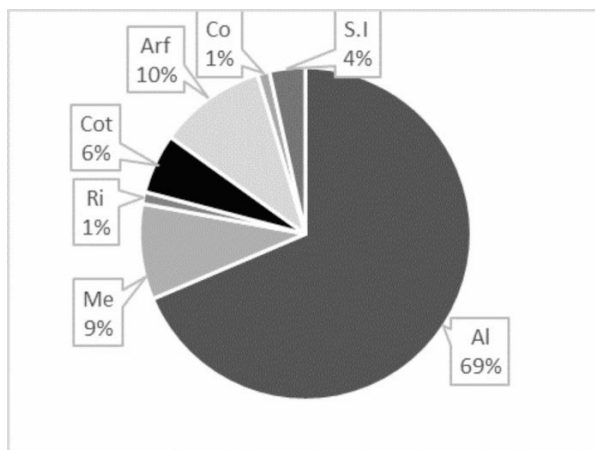
Figura 7: Asteraceae e seus usos



Myrtaceae

O uso das Myrtaceae como alimento corresponde a 69%, enquanto a cultura material alcança 18% e as medicinais 9%. As sem informação de uso são 4%, mostrando ser uma família bem documentada (Fig. 8).

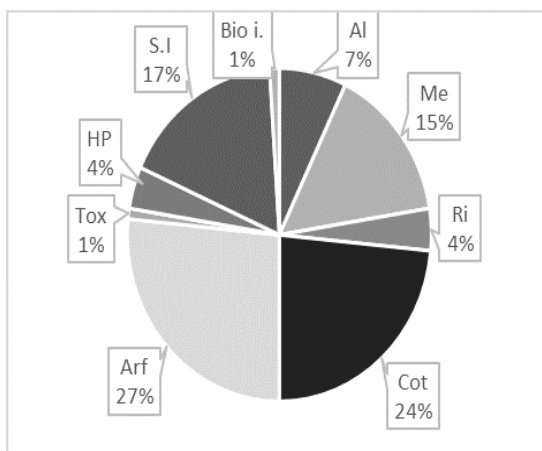
Figura 8: Myrtaceae e seus usos



Poaceae

A produção de artefatos destaca-se entre as Poaceae, com 58% divididos entre construção (24%), artefatos (27%), higiene (4%) e ritual (4%). As medicinais são 15%, as alimentares 7% e as bioindicadoras 1%, enquanto que as sem informação de uso chegam a 17%. A família se destaca especialmente como matéria-prima, mas o milho (*Zea mays* L.) é uma das espécies alimentares mais destacadas entre as utilizadas pelos Guaraní (Fig. 9).

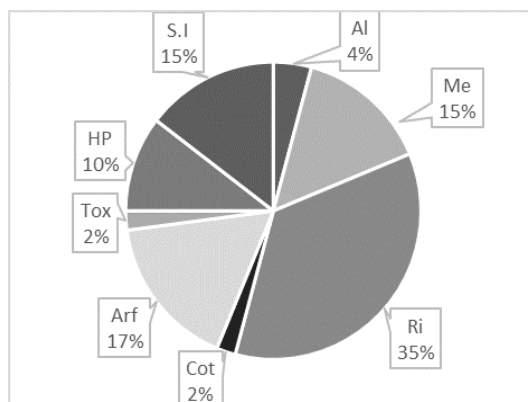
Figura 9: Poaceae e seus usos



Rubiaceae

Os usos simbólicos e para produzir cultura material se destacam entre as Rubiaceae, com 35% para rituais e 31% para matérias-primas. As medicinais somam 15%, as alimentares apenas 4% e as sem informação de uso 15% (Fig. 10).

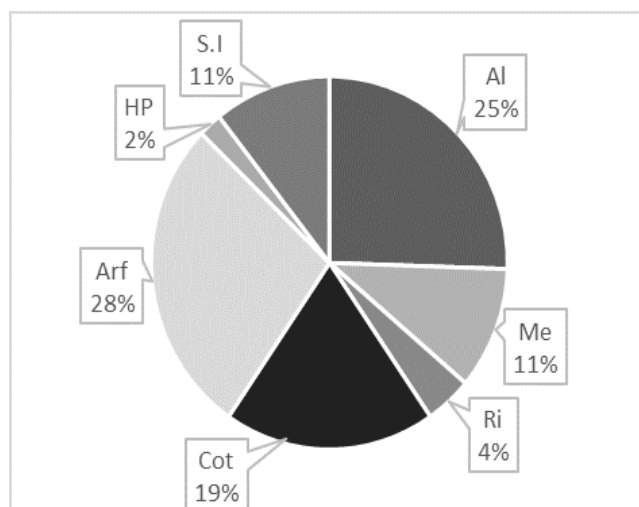
Figura 10: Rubiaceae seus usos



Areaceae

As palmeiras possuem grande importância para a cultura material com 63%, dividida em artefatos (28%), construção (19%), ritual (4%) e higiene (2%). A alimentação perfaz 25% e as medicinais 11%, com 11% sem informação de uso (Fig. 11).

Figura 11: Areaceae seus usos



A tabela 3 mostra as plantas alimentícias mais comuns manejadas pelos Guaraní (Noelli 1994). A maioria provavelmente deve ter origem amazônica e outras, incluindo as sucedâneas, podem ter sido incluídas posteriormente em outros biomas ao longo da expansão rumo às regiões meridionais do Brasil e partes da Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai. Durante este longo processo houve trocas de plantas entre essas regiões, sendo uma explicação para a presença de espécies oriundas em biomas onde elas não existiriam naturalmente.

Tabela 3: Alguns alimentos da roça Guaraní

	Nome Popular	Nome Guaraní	Nome científico	Nº de cultivares
Tuberosas	Mandioca	Mandi'õ	<i>Manihot esculenta</i>	24
	Batata doce	Jety	<i>Ipomoea batatas</i>	21
	Batata "inglesa"	Maky	<i>Solanum tuberosum</i>	1
	Cará	Kara	<i>Dioscorea spp.</i>	9
	Feijão macuco	Mbakuku	<i>Pachyrrhizus erosus</i>	3
	Mangarito	Tajao	<i>Xanthosoma sagittifolium</i>	2
	Araruta	Akuti	<i>Maranta arundinacea</i>	1
	Batatinha	Makysi	<i>Oxalis sp.</i>	4
Graníferas	Piriquiti	Mbery sa'yu	<i>Canna glauca</i>	1
	Milho	Avati	<i>Zea mays</i>	13
	Feijões	Kumanda	<i>Phaseolus spp.</i>	16
	Amaranto	Ka'aruru	<i>Amaranthus sp.</i>	4
	Quinoa	Ka'are	<i>Chenopodium sp.</i>	?
	Amendoim	Manduvi	<i>Arachis hypogaea</i>	7
	Tremoceiro	Manduvirá	<i>Lupinus sp.</i>	?
	Feijão guandu	Kumanda Yvyra'i	<i>Cajanus cajan.</i>	?
	Feijões	Kumanda cha'i	<i>Strophostyles sp.</i>	?
		Kumanda Ete	<i>Vigna Phaseolus spp</i>	?
	Fava de rama	Kumanda usu	<i>Canavalia sp.</i>	?
	Algarrobo	Yvope	<i>Gleditschia amorphoides</i>	1
	Urucum	Uruku	<i>Bixa orellana</i>	1
Cucurbitáceas	Abóbora cheirosa	Andai	<i>Cucurbita moschata</i>	4
	Moranga	KurapepêTum-	<i>Cucurbita máxima</i>	1
	?	byky	?	?
	?	Guati á'i	?	?
	Cruá	Kurugua	<i>Sicana odorifera</i>	1
Frutíferas	Abacaxi	Nanã	<i>Ananas bracteatus</i>	?
	Goiaba	Arasa	<i>Psidium guajava</i>	7
	Maracujá	Mburukuja	<i>Passiflora spp.</i>	11
	Genipapo	Nandipáva	<i>Genipa americana</i>	1
	Pitanga	Yva pytã	<i>Eugenia uniflora</i>	1
		Yvahái	<i>Eugenia sp.</i>	7
	Jaboticaba	Yvaporu	<i>Plinia sp.</i>	2
	Guabiroba	Guavira	<i>Campomanesia sp.</i>	3

Frutíferas	Araticum	Aratiku	<i>Annona</i> spp.	3
	Abiu	Agua'i	<i>Chrysophyllum</i> sp.	4
		Agua'i	<i>Pouteria</i> spp.	
	Ingá	Inga	<i>Inga</i> spp.	5
	Embaúva	Amba'y	<i>Cecropia</i> sp.	1
	Tarumã	Taruma	<i>Vitex megapotamica</i>	1
	Costela de Adão	Guembepy	<i>Monstera deliciosa</i>	1
	Jacaratia	Jakaratia	<i>Jacaratia spinosa</i>	1
	Bocaiúva	Mbokaja	<i>Acrocomia aculeata</i>	1
	Indaiá	Pindo andai	<i>Attalea</i> sp.	1
	Tucum	Karanda'y	<i>Bactris</i> spp.	1
	Butiá	Jata'i	<i>Butia</i> spp.	4
	Palmito Jussara	Jujy	<i>Euterpe edulis</i>	1
	Guaricana	Pindo'i	<i>Geonoma</i> spp.	1
		Taytetu ka'a	<i>Spathicarpa</i> sp.	1
	Jerivá	Pindo	<i>Syagrus romanzofiana</i>	1

Micofagia

O consumo de fungos era comum e constante como fonte alternativa de proteínas, vitaminas minerais e fibras, genericamente chamados como urupe, sendo outro tema inteiramente aberto à investigação. Na área circunvizinha ao norte do sítio arqueológico Guaraní do Arroio do Conde, localizado ao norte do Lago Guaíba, no Rio Grande do Sul, foram identificados pelo menos 49 espécies comestíveis, com fenologia distribuída ao longo do ano, com maior oferta nos meses mais quentes (Quadro 03, cf. Pereira, 1984, 1988, 1990, sistematizado por Noelli, 1993):

Quadro 03: Oferta mensal de fungos no tekohá do Arroio do Conde.

Mês	Jan	Fev	Mar	Abr	Maio	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Espécies	15	16	40	36	31	30	15	7	9	10	11	10

Dados históricos mostram a importância dos fungos como alimento. Um relato de 1639 retratou a coleta e o consumo de fungos pelos Guaraní:

“se foram por aquele mato, e ao cabo de muito pouco voltaram com a comida. Traziam um bom envoltório de fungos numas folhas grandes e, juntamente, traziam umas raízes de árvores bem grandes, que pareciam na cor e feitura com nabos... Os fungos envoltos em folhas foram metidos na brasa encoberta pelas cinzas.” (Montoya, 1989, p. 144).

Conclusão

Este artigo mostrou aspectos gerais de um modelo sobre o conhecimento ambiental tradicional Guaraní. Se fosse possível resumir a uma expressão reduzida, diríamos que o processo coevolucionário entre ambiente e cultura

moldou as regras mínimas do MTG Guaraní, legando-lhes conhecimentos e práticas para viver no interior da mata, explorando e manejando seus recursos conforme os ciclos anuais locais e regionais dentro de territórios cobertos total ou parcialmente com estrato arbóreo, solos cultiváveis de qualquer fertilidade e acesso à água. A distribuição dos sítios arqueológicos e as fontes históricas mostram que variáveis como topografia acidentada, áreas úmidas e frias da região sul do Brasil não foram barreiras, mas importantes complementos para ampliar as suas práticas sociais e econômicas.

Outro aspecto importante do MTG e do modelo de policultura agroflorestal compartilhado pelos povos Tupí, é que ele funciona a partir de unidades mínimas baseadas na família nuclear. Estas unidades mínimas são plásticas, articuladas por parentesco e política, sendo autônomas e autodeterminadas, mantendo a sua coesão até onde interessa ou o tamanho da população permite, geralmente aliando-se em redes interpessoais para formar uma casa grande, uma aldeia ou uma rede de aldeias. Da mesma maneira as suas roças novas, cada uma repetindo basicamente a mesma quantidade de espécies de plantas úteis, podem ter sua área ampliada proporcionalmente em escala e à medida que o tamanho da população cresce. Entre os Guaraní, cada *tekohá* produz basicamente os mesmos tipos de alimentos vegetais, talvez com variações pontuais no caso da ocupação de ambientes extremos em termos variáveis de cobertura vegetal, umidade e fertilidade dos solos, como no caso das várzeas com mata de galeria dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai. Mesmo em áreas com espécies hiperdominantes, como nas florestas de araucária e de palmeiras, não havia especialização ou monocultura, mas a soma de várias espécies na produção anual das roças. Enfim, a abertura e manutenção das roças novas era a garantia da produção anual e da segurança alimentar, integrando o planejamento de um ciclo anual a ser renovado continuamente.

Foram os conhecimentos transmitidos entre as gerações a chave da longa duração do *habitus* amazônico, moldando padrões de assentamento, manejo ambiental, manutenção e reprodução de plantas úteis. E tais conhecimentos também favoreceram o reconhecimento e a adoção de novas espécies vegetais como alimento, medicina e matéria-prima, à medida que saíram dos domínios da Floresta Amazônica e passaram aos Biomas da Bacia Platina. Aí está, representado pelo conhecimento sistemático compartilhado, um poderoso ponto em comum que pode ser testemunhado atualmente nos diversos *tekohás*, distribuídos por uma vasta gama de ecossistemas e situações socioambientais. Contudo, ainda falta um programa de pesquisas ambientais locais e colaborativas, com os próprios Guaraní e diversos especialistas, para formular estratégias de segurança alimentar e econômica que alcancem a todos os *tekohás*. É importante que as comunidades mais bem estruturadas em termos ecológicos e de conhecimentos apoiem as menos aquinhoadas em processo inicial de assentamento ou residindo em lugares degradados, auxiliando-as a alcançar

uma qualidade de vida autossustentada dentro dos parâmetros tradicionais, fator importante manifestado e desejado na fala dos Guaraní determinados a manter o seu *ñande reko*.

O modelo que apresentamos é geral, considerando os aspectos das práticas e conhecimentos que seriam os mais comuns e arraigados. Porém, é importante começar a investigar as particularidades caso a caso, para melhor conhecer localmente as estratégias de cada assentamento e os conhecimentos tradicionais. O ideal seria comparar os resultados para conhecer onde seria necessária uma atuação colaborativa para intercâmbio de plantas e de conhecimentos, a fim de nivelar para cima o que se sabe de Botânica e Ecologia, especialmente nas comunidades com faixa etária mais jovem, para garantir a segurança alimentar e a continuidade dos conhecimentos tradicionais.

As 1207 espécies levantadas na bibliografia publicada nos séculos XX e XXI, revelam uma amplitude vasta de conhecimentos botânicos. Mas o levantamento ainda não foi concluído, pois prosseguiremos examinando minuciosamente as fontes dos séculos XIX, XVIII, XVII e XVI. Essas espécies servem como referência para identificar as plantas potencialmente exploradas nos diversos Biomas da Bacia Platina, não necessariamente todas em um único local, mas com potencial para identificar parte delas por onde se assentaram os Guaraní, servindo inclusive como evidência de manejo antigo. Possivelmente, os Guaraní deram uma contribuição ao aumento da biodiversidade vegetal nas áreas onde viveram no passado, assim como fazem no presente, deixando sua assinatura na fitogeografia, assim como deixaram suas marcas materiais nos sítios arqueológicos, testemunhos materiais de sua longa ocupação territorial.

Agradecimentos

Às leituras e boas sugestões de Fabíola A. Silva, Amílcar D. de Mello, Marianne Sallum, Noélia Bortolloto, Andres Gascue, Silvana Suze, Caroline Caromano, Leandro Cascon, Eduardo Bespalez e Gregório C. T. Ceccantini. Agradecemos especialmente a Lúcio M. Ferreira, Mariano Bonomo e Héctor A. Keller.

Referências

- APG III. 2009. An update of the Angiosperm Phylogeny Group classification for the orders and families of flowering plants: APG III. *Botanical Journal of the Linnean Society*, 162(2):105-121.
- Anthony, D. W. 2010. *The horse, The wheel and language. How Bronze-Age riders from the Eurasian steppes shaped the Modern World*. Princeton: Princeton University Press.
- Arenas, P. e Moreno-Azorero, R. 1976. Plantas utilizadas como abortivas, contraceptivas, esterelizantes y fecundizantes por los indígenas del Paraguay. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, v. 16, n. 1-2:3-19.

- Balée, W. 2000. Antiquity of traditional knowledge in Amazonia: The Tupí-Guaraní Family and Time. *Ethnohistory*, v. 47, n. 2:399-422.
- Balée, W. 2013. *Cultural forests of the Amazon*. A historical ecology of people and their landscapes. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Balée, W. e Cebolla Badie, M. 2009. The meaning of “tree” in two different Tupí-Guaraní languages from two different Neotropical forests. *Amazônica, Revista de Antropologia*, v. 1:96-135.
- Betts, L. V. D. 1981. *Dicionário Parintintin-Português, Português-Parintintin*. Brasília: Summer Institute of Linguistics.
- BFG. 2015. Growing knowledge: an overview of seed plant diversity in Brazil. *Rodriguésia*, v. 66, n. 4:1085-1113.
- Bonomo, M., Angrizani, R. C., Apolinaire, E. e Noelli, F. S. 2015. A model for the Guaraní expansion in the La Plata Basin and littoral zone of southern Brazil. *Quaternary International*, v. 356:54-73.
- Borges, M. V. 2006. *Aspectos fonológicos e morfossintáticos da língua Avá-Canoeiro (Tupí-Guaraní)*. Campinas: IEL\UNICAMP (Doutorado em Linguística).
- Brochado, J. P. 1984. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*. Urbana-Champaign: University of Illinois at Urbana-Champaign (Doutorado em Antropologia).
- Bueno, N. R. e Castilho, R.O. 2005. Medicinal plants used by the Kaiowá and Guaraní indigenous populations in the Caarapó Reserve, Mato Grosso do Sul, Brazil. *Acta Botanica Brasilica*, v. 19, n. 1:39-44.
- Cabral, A. S. A. C. 1996. Algumas evidências linguísticas de parentesco genético do Jo'ê com línguas Tupí-Guaraní. *Moara – Revista dos cursos de em Pós-Graduação em Letras da UFPA*, v. 4:47-76.
- Cadogan, L.. 1955. *Breve contribución ao estudio de la nomenclatura Guaraní en botánica*. Asunción, Ministerio de Agricultura y Ganadería/Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola.
- Corrêa, A. A. 2014. *Pindorama de Mboia e Ikaré: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupí*. São Paulo: MAE\USP (Doutorado em Arqueologia).
- Corrêa, A. A. 2017. Datações na bibliografia arqueológica brasileira a partir dos sítios Tupí. *Cadernos do Lepaarq*, v. 14, n. 27:379-406.
- Crandall-Stotler, B., Stotler, R. E. e Long, D. G.. 2009. Phylogeny and classification of the Marchantiophyta. *Journal of Botany*, v. 66, n. 1:155-198.
- Dujak, M. e Marchi, P. 2010. Plantas utilizadas como barbasco por algumas comunidades indígenas del Paraguay. *Steviana*, v. 2:31-44.
- Fargetti, C. M. 2001. *Estudo morfológico e morfosintático da língua Juruna*. Campinas: Iel\Unicamp (Tese de Doutorado).

- Fausto, C..2001. *Inimigos fiéis*. São Paulo: Edusp.
- Fiebrig-Gertz, C. 1932. Nomenclatura Guarani de vegetales del Paraguay. *Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas*, vol. 3:305-329.
- Frikel, P. 1959. Agricultura dos índios Munduruku. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, antropologia, v. 4, p. 1-35.
- Garavaglia, J. C. 1987. *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Garcia, W. G. 1985. *Introdução ao universo botânico dos Kayová de Amambai: descrição e análise de um sistema classificatório*. São Paulo, FFLCH-USP. (Tese de Doutorado).
- Gatti, C. G. 1985. *Enciclopedia Guaraní-Castellano de conocimientos paraguayos*. Asunción: Editorial Nuevo.
- Gianneccchini, D. 1916. *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano*. Tarija: s/e.
- Grenand, P. e Haxaire, C. 1977. Monographie d'un abattis Wayāpi. *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, v. 24, n. 4:285-310.
- Jensen, C. 1989. *O desenvolvimento histórico da língua Wayampi*. Campinas: Edunicamp.
- Kamayurá, W. 2012. *Awetí e Tupi-Guaraní: relações genéticas e contato linguístico*. Brasília: UNB\LALI (Dissertação de Mestrado).
- Keller, H. A. 2003. Mythical origin of Chusquea ramosissima (Poaceae), the ancient knife of the Guaranis. *Economic Botany*, v. 57, n. 4:461-471.
- Keller, H.A. 2008. Las plantas usadas en la construcción y el acondicionamiento de las viviendas y templos guaraníes en Misiones. *Bonplandia*, Corrientes, v. 17, n. 1:65-81.
- Keller, H. A. 2009a. El "Yvyraró", un árbol ictiotóxico de los Guaraníes de Misiones, Argentina. *Darwiniana*, v. 47, n. 1, p.31-34.
- Keller, H. A. 2009b. Plantas textiles de los Guaraníes de Misiones, Argentina. *Bonplandia*, v. 18, n. 1:29-37.
- Keller, H. A. 2010a. Plantas usadas por los guaraníes de Misiones (Argentina) para la fabricación y el acondicionamiento de instrumentos musicales. *Darwiniana*, nueva serie, v. 48, 1:7-16.
- Keller, H. A. 2010b. Plantas colorantes utilizadas por los guaraníes de Misiones, Argentina. *Bonplandia*, v. 19, n. 1:11-25.
- Keller, H. A. 2010c. Plantas relacionadas con tabúes del ciclo reproductivo de los Guaraníes de Misiones, Argentina. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, v. 45, n. 1-2:201-208.
- Keller, H. A. 2011a. Problemas de la etnotaxonomía guaraní: "Las plantas de los animales". *Bonplandia*, v. 20, n. 2:111-136.

- Keller, H. A. 2011b. Juegos y deportes de los guaraníes de Misiones, Argentina: notas etnobotánicas complementarias. *Bonplandia*, v. 20, n. 2:231-249.
- Keller, H. A. 2012. El origen y la decadencia de los cultivos Guaraníes, un relato mítico de los Avá Chiripá de Misiones, Argentina. *Bonplandia*, v. 21, n. 1:27-44.
- Keller, H. A. 2013. “La Lanza del serpentario”, origen mítico de *Xylopia brasiliensis* (Annonaceae), una versión de los Guaraníes Ava Chiripa de Misiones. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, v. 48, n. 2:355-364.
- Keller, H. A. 2015. et al. Abordaje participativo en Estudios Etnobotánicos: el caso de las comunidades guaraníes de Misiones, Argentina. *Suplemento Antropológico*, v. 50:523-549.
- Keller, H. A. e Crockett, S. L. 2015. *Hypericum robsonii* spec. nova sect. *Trigynobrachys* (Hypericaceae) from the Misiones Province in Argentina. *Phyton*, v. 1, n. 55:17-29.
- Keller, H. A., Pirondo, A. e Stampella, P. 2018. El cultivo del ricino y el amba’y em comunidades Guaraní del Nordeste Argentino, aproximación etnobotánica de su história y cosmología. *Bonplandia*, v. 27, n. 1:23-30.
- Keller, H. A. e Prance, G. T. 2008. Plants associated with fish by Guaraníes of Misiones, Argentina. *Ethnobotany*, v. 20:1-8.
- Keller, H. A. e Prance, G. T. 2012. Ethnobotany of the species of *Solanum*, subgenus *Bassovia*, section *Pachyphylla* (Solanaceae) of Misiones Province, Argentina. *Bonplandia*, Corrientes, v. 21, n. 1, p.45-54.
- Keller, Hector A. et al. 2010. Etnobotanical resources of the Multiple-use Guaraní Reserve, Misiones (Argentina): their importance to the indigenous communities of Caramelito and Taruma Poty. *Ethnobotany*, v. 22:38-54.
- Keller, H. A., Torres, E. I. Meza. e Prance, G. T. 2011. Ethnopteridology of the Guaraníes of Misiones Province, Argentina. *American Fern Journal*, v. 101, n. 3:193-204.
- Koch-Grünberg, T. 1932. Wörterlisten “Tupy”, Maué, und Puruborá. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 24 :31-50.
- Lévi-Staruss, C. 1950. *The use of wild plants in Tropical South America*. In: Steward, Julian H. (ed). Handbook of South American Indians. Vol 3. The Tropical Forest Tribes. Washington: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin, v. 143:465-486.
- Lorenzana, M. 1951. Informe de um jesuíta anônimo sobre as cidades do Paraguai e do Guairá espanhóis, índios e mestiços. Dezembro, 1620. In: Jaime Cortesão (Org.). *Jesuitas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional. pp. 162-17.
- Maffi, L. 2001. *Introduction. Introduction to Biocultural Diversity*. Washington D.C.: Smithsonian Institution. pp. 4-5.

- Martínez-Crovetto, R. 1968a. La alimentación entre los índios Guaraníes de Misiones (República Argentina). *Etnobiológica*, v. 4:1-24.
- Martínez-Crovetto, R. 1968b. Introducción a la etnobotánica aborigen del nordeste argentino. *Etnobiológica*, v. 11:1-10.
- Martínez-Crovetto, R. 1968c. Notas sobre la agricultura de los índios Guaraníes de Misiones (República Argentina). *Etnobiológica*, v. 10:1-11.
- Melià, B. 1989. Potyró: La cuestión del trabajo indígena Guaraní. *Anais do VIII Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa. pp. 295-326.
- Melià, B. 2016. *Camino Guaraní*. De lejos venimos, hacia más lejos caminamos. Asunción: CEPAG.
- Melià, B., Grünberg, e G. Grünberg, F. 2008. 1975. Paĩ – Tavyterã. *Etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Ceaduc\Cepag.
- Miraglia, L. Caza, recolección y agricultura entre los indígenas del Paraguay. *Suplemento Antropológico*, v. 10:1-2, 9-91.
- Montoya, A. R. 1989. *Conquista espiritual*. Posadas: Instituto Antonio Ruiz de Montoya.
- Montoya, A. R. 2002. *Vocabulario de la lengua Guaraní (1640)*. Asunción: CEPAG.
- Montoya, A. R. 2011. *Tesoro de la lengua Guaraní (1639)*. Asunción: Cepag.
- Muller, F. 1997. Drogas y medicamentos de los índios Guaraní (Mbyá, Pãi y Chiripá) en las regiones de la selva del Paraguay. *Parodiana*, v. 10:1-2, 197:209.
- Nicholson, V. 1978. *Aspectos da língua Asuriní*. Brasília: SIL.
- Nicholson, V. 1982. *Breve estudo da língua Asuriní do Xingu. (Ensaio Linguísticos)*. Brasília: SIL.
- Nimuendajú, C. 1927. Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí, e Uaupés, março a julho de 1927. Apontamentos linguísticos. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 44:149-178.
- Noelli, F. S. 1993. *Sem Tekohá não há Tekó (em busca de um modelo etnoarqueológico da subsistência e da aldeia Guaraní aplicado a uma área de domínio no delta do Jacuí-RS)*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Mestrado em História).
- Noelli, F. S. 1994. El Guaraní agricultor. *Acción–Revista Paraguaya de reflexión y diálogo*, v. 144:17-20.
- Noelli, F. S. 1999-2000. A ocupação humana na região sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas – 1872 – 2000. *Revista USP*, v. 44, n. 2:218-269.
- Noelli, F. S. 2004. La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas Guaraní. *Revista de Indias*, v. 64, n. 230:17-34.
- Noelli, F. S. e Brochado, J. P. 1998. O cauim e as beberagens dos Guaraní e

- Tupinambá: equipamentos, técnicas de preparação e consumo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 8:117-128.
- Noelli, F. S. e Landa, B. S. 1993. Introdução às atividades têxteis Guarani. *Anais do X Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa, UNIJUÍ. pp. 472-478.
- Noelli, F. S. 1998c. Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação Guarani de comunidades vegetais no século XVII. *Fronteiras*, v. 2, n. 4:275-96.
- Noelli, F. S. 1998a. Múltiplos usos de espécies vegetais pela farmacologia guarani através de informações históricas. *Diálogos*, v. 2, n. 1:177-199.
- Noelli, F. S. e CORRÊA, A. A. s.d. *Catálogo de vasilhas cerâmicas arqueológicas e etnográficas Tupí*. (no prelo).
- Nogueira, A. F. S. 2011. *Wayoro êmêto*. Fonologia segmental e morfosintaxe verbal. São Paulo: FFLCH/USP (Dissertação de Mestrado).
- Oliveira, D. 2009. *As florestas que pertencem aos deuses: etnobotânica e territorialidade Guarani na Terra Indígena M'biguaçu/SC*. Florianópolis: Ccb/Ufsc (Tcc).
- Perasso, J. A. e Vera, J. 1988. *La Cultura Guaraní en el Paraguay Contemporáneo. (Etnografía Ava-Kue-Chiripa)*. Asunción: RP Ediciones.
- Pereira, A. A. 1984. Contribuição ao estudo dos fungos agaricales da mata nativa de Araucaria angustifolia (Bertol) O. Kuntze. Da Floresta Nacional de São Francisco de Paula. Rio Grande do Sul. *Pesquisas, botânica*, v. 35:1-73.
- Pereira, A. A. 1988. O gênero Pleurotus (Fr.) Kummer no Rio Grande do Sul, Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, v. 1, n. 1:19-45.
- Pereira, A. A. 1990. O gênero Crepidotus no Rio Grande do Sul, Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, v. 2, n. 1:65-85.
- Pereira, S. G., et al. 2016. Ecologia Histórica Guarani: as plantas utilizadas no Bioma Mata Atlântica do litoral sul de Santa Catarina, Brasil (Parte 1). *Cadernos do LEPAARQ*, v. 13, n. 26:197-246.
- Pirondo, A.; Keller, H. A. 2014. Aproximación al paisaje a través del conocimiento ecológico tradicional en humedales de un área protegida del Nordeste Argentino. *Etnoecológica*, v. 10, n. 3:1-11.
- Pirondo, A. et al. 2018. El cultivo del ricino y el amba'y en comunidades guaraníes del Nordeste Argentino, aproximación etnobotánica de su historia y cosmología. *Bonplandia*, v. 27, n. 1: 23-30.
- Posey, D. A. 1987. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). *Suma Etnológica Brasileira*, v. 1. Petrópolis: Vozes. pp. 173-185.
- Reed, R. K. 1999. *Prophets of agroforestry. Guaraní communities and commercial gathering*. Austin: University of Texas Press.

- Rengger, J. R. 2010. *Viaje al Paraguay en los años 1818 a 1826*. Asunción: Tiempo de História.
- Rice, J. D. 1934. O idioma Tembé (Tupi-guarani). *Journal de la Société des Américanistes*, v. 26, 1:109-180.
- Rindos, D. 1980. Symbiosis, instability, and the origins and spread of agriculture: a new model. *Current Anthropology*, v. 21, 6:751-772.
- Rival, L. 1998. Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuatorian Amazon. In: W. Balée (Ed). *Advances in historical ecology*. New York: Columbia University Press. pp. 232-250.
- Rodrigues, A. D. 1966. Classificação da língua dos Cinta-Larga. *Revista de Antropologia*, v. 14: 27-30.
- Rodrigues, A. D. 1984-1985. As relações internas na família Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, v. 27,28:33-53.
- Rodrigues, A. D. 2007. As consoantes do Proto-Tupí. In: Cabral, A. S. C.; Rodrigues, A. D. (org). *Línguas e Culturas Tupí*. Campinas/Brasília: Curt Nimuendajá/LALI. pp. 167-203.
- Rodrigues, A. D. 2010. Linguistic reconstruction of elements of prehistoric Tupí culture. In: Carlin, E. B.; van der Kerke, S. (eds). *Linguistics and archaeology in the Americas: the historization of language and society*. Leiden: Brill, v. 2:1-10.
- Rodrigues, A. D, Cabral, A. S. Tupían. In: Campbell, L, e Grondona, V. (eds). 2012. *The indigenous languages of South America*, v.2. Berlin/Boston: Mouton de Gruyter. pp. 495-574.
- Schermair, A. 1957. *Vocabulario Sirionó-Castellano*. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft.
- Schmidt, M. 2013. Amazonian Dark Earths: pathways to sustainable development in tropical rainforests? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, v. 8, n. 1:11-38.
- Schmidt, M. V. C. 2001. *Etnosilvicultura Kaiabi no Parque Indígena do Xingu: subsídios ao manejo de recursos florestais*. São Carlos: UFSCar (Mestrado em Ciências da Engenharia Ambiental).
- Silva, F. A. 2000. *As tecnologias e seus significados. Um estudo da cerâmica dos Asuriní do Xingu e da cestaria dos Kayapo-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- Silva, F. A. e Noelli, F. S. 2017. Arqueologia e Linguística: Construindo as trajetórias histórico-culturais dos povos Tupí. *Crítica e Sociedade: Revista de Cultura Política*, v. 7, n. 1:55-87.
- Smith, A. R., Pryer, K. M., Schuettpeiz, E., Korall, P., Schneider, H. e Wolf, P. G. A classification for extant ferns. *Taxon*, v. 55, p. 705-731.
- Strelnikov, S. I. 1928. Les Kaa-îwuá du Paraguay. *Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti*, vol. 2:333-366.

- Stuchi, F. F. 2010. *A ocupação da terra indígena Kaiabi. História indígena e etnoarqueologia*. São Paulo: Usp\ Mae (Dissertação de Mestrado).
- Susnik, B. 1982. *Los Aborígenes del Paraguay. IV: Cultura Material*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Ter Steege, H. Et Al. 2013. Hyperdominance In The Amazonian Tree Flora. *Science*, V. 342, n. 6156:1243092–1243092.
- Vera, C. e Brand, A. 2012. Aramanday Guasu(*Rhynchophorus Palmarum*) Como Alimento Tradicional Entre Os Guarani Nandéva Na Aldeia Pirajuí. *Tellus*, v. 12:12-68.
- Viveiros De Castro, E. B. 1986. *Araweté. Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/ANPOCS.
- Watson, J. 1952. *Cayúá culture*. *American Anthropologist*, 54(2). Memoir 73, Lancaster.
- Wendrich, W. 2012. Archaeology and apprenticeship: body knowledge, identity, and communities of practice. Tucson: The University of Arizona Press. pp. 1-19.
- Zimpel, C. A. 2018. *A fase Bacabal e seus correlatos na Amazônia*. São Paulo: MAE\USP (Doutorado em Arqueologia).

Karirí como família linguística Macro-Jê no Nordeste do Brasil¹

Karirí as a Macro-Jê Linguistic Family in Northeastern Brazil

Aryon Dall'Igna Rodrigues

DOI: <https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.26441>

Recebido em janeiro/2019 e aceito em março/2019.

Resumo

A família linguística Karirí, proposta primeiramente por Adam (1896), foi incluída no tronco Macro-Jê desde Mason (1950). Enquanto a primeira inclusão foi baseada sobretudo em algumas semelhanças lexicais, Rodrigues (1999) apresentou alguns traços morfológicos e sintáticos de concordância tipológica com outras famílias incluídas no mesmo tronco. Neste estudo, discuto a consistência de todos esses elementos para considerar a família Karirí como membro do tronco Macro-Jê.

Palavras-chave: Família Karirí. Tronco Macro-Jê. Correspondências lexicais. Correspondências morfológicas. Correspondências sintáticas.

Abstract

The Karirí linguistic family, first proposed by Adam (1896), has been included in the Macro-Jê stock since Mason (1950). Whereas the first inclusions were based on some lexical similarities, Rodrigues (1999) presents some morphological and syntactical features agreeing typologically with other families included in the stock. I will discuss the above criteria as the foundations for considering the Karirí family a putative member of the Macro-Jê stock.

Keywords: Karirí family. Macro-Jê stock. Lexical correspondences. Morphological correspondences. Syntactic correspondences.

Família linguística Karirí

A família linguística Karirí, como conjunto de línguas geneticamente aparentadas e independentes de outras famílias já reconhecidas, foi estabelecida primeiro, há pouco mais de cem anos, pelo linguista francês Lucien Adam: “os linguistas se convencerão facilmente que a gramática e o léxico do Karirí constituem uma espécie, ao mesmo título que a gramática e o léxico quer do Caribe, quer do Tupi, quer do Maipure.” (Adam 1897:IV, trad. de ADR). A primeira proposta de um tronco linguístico constituído por diversas famílias e correspondendo aproximadamente ao tronco Macro-Jê deve-se a Čestmír Loukotka em seu trabalho de 1942, “Klassifikation der südamerikanischen Sprachen”. Seu tronco linguístico Tapuya-Žé (Tapuya-Žé-Sprachstamm)

¹ Acervo Aryon Dall'Igna Rodrigues - Fundação Aryon Dall'Igna Rodrigues.

compreendia as famílias Žé, Opaie, Kaingán, Coroado, Mašakali, Patašo, Botokudo e Kamakan, tendo sido a família Karirí (Kairiri-Sprachfamilie) considerada independente desse tronco (Loukotka 1942:4-6). O nome Macro-Jê (“Macro-Ge”) foi introduzido em 1950 por Joseph Alden Mason em sua grande revisão das línguas sul-americanas para o *Handbook of South American Indians*, para designar um grande grupo de famílias só em parte coincidente com o tronco Tapuya-Žé de Loukotka (que Mason ainda não conhecia) e compreendendo as seguintes nove famílias: Ge, Caingang, Camacán, Mashacalí, Purí, Patashó, Malalí, Coropó e Botocudo (Mason 1950:287-288). A família Karirí (“Caririan”) continuou sendo tratada como independente (Mason 1950:286-287). Já Joseph Greenberg, que forjou o conceito “Ameríndio” para a grande maioria das línguas das Américas, propôs, entre outros para a América do Sul, os sub-grupos Macro-Jê (“Macro-Ge”) e Equatorial. No Macro-Jê incluiu 15 famílias ou línguas: “Bororo, Botocudo, Caraja, Chiquito, Erikbatsa, Fulnio, Ge, Guato, Kaingan, Kamakan, Mashakali, Opaie, Oti, Puri, e Yabuti.” (Greenberg, 1987:66). O Karirí, entretanto, foi por ele incluído no sub-grupo Equatorial, ao lado de, entre outros, o Maipure (= Aruák) e o Tupí, e considerado mais próximo deste último (Greenberg 1987:84). Terrence Kaufman apresentou o complexo Macro-Jê (“macro-Je cluster”) com a seguinte constituição: família Bororo, complexo lingüístico Aimoré, língua Rikbaktsá, tronco Je (Je stock), língua Jeikó, família Kamakan, família Mashakalí, família Purí, língua Fulniô, área lingüística Karajá, língua Ofayé, língua Guató (Kaufman 1994:50) e apresentou como independente a língua Karirí (Kaufman 1994:51). Lyle Campbell, na sua revisão da lingüística histórica da América indígena, seguiu Kaufman no que se refere ao “complexo” Macro-Jê e à independência do Karirí (Campbell 1997:195-197). Desde 1970 tenho considerado o Karirí como uma das 12 famílias lingüísticas que podem ser atribuídas ao tronco lingüístico Macro-Jê (Rodrigues 1970, 1986, 1999): I Jê, II Kamakã, III Maxakalí, IV Krenák (Botocudo), V Purí (Coroado), VI Karirí, VII Yatê, VIII Karajá, IX Ofayé, X Boróro, XI Guató, XII Rikbáktsa (a numeração é a que foi adotada em Rodrigues 1999 para referência abreviada).

Evidências de parentesco genético da família Karirí com línguas de outras famílias Macro-Jê

Em 1986 apresentei a concordância de alguns marcadores de pessoa e umas poucas correspondências lexicais do Karirí com os demais constituintes do Macro-Jê. Outras afinidades gramaticais foram objetos de comunicações em 1992 sobre um marcador Macro-Jê de posse alienável e em 2001 sobre flexão relacional no mesmo tronco lingüístico. Na apresentação do Macro-Jê no livro *Amazonian languages* organizado por Dixon e Aikhenvald, em 1999, mostrei várias semelhanças gramaticais entre o Karirí e as demais famílias do

tronco e também as principais diferenças tipológicas que destacam não só o Karirí, mas também o Guató. Estes dois têm as ordens VS, preposição-nome e possuído-possuidor em contraste com SV, nome-posposição e possuidor-possuído dos demais membros do tronco (Rodrigues 1999:187-190). Tais diferenças tipológicas podem servir para questionar a inclusão do Karirí e do Guató no Macro-Jê (curiosamente Greenberg e Kaufman, que mantiveram o primeiro fora deste tronco, conservaram o segundo dentro dele). Há indícios, entretanto, de que em Karirí houve inovação na ordem sintática a partir de algo mais próximo das outras famílias do Macro-Jê: quando pronominalizados seus objetos, as preposições passam a ser pospostas (*pa kri no dumarã* ‘foi morto por seu inimigo’, mas *pa kri e na* ‘foi morto por você’, *pa kri ku na* ‘foi morto por nós’) e nas composições a ordem dos constituintes é possuidor-possuído (*ipo winu* ‘olho do menino’, mas *po-ku* ‘líquido do olho, lágrima’). É bastante provável que essas duas ordens em domínios restritos sejam sobrevivências de uma ordem sintática que no passado foi a mais geral.

Línguas de algumas famílias, como Boróro, Maxakalí e Jê, apresentam alguns nomes genéricos que intermedeiam a expressão de posse de certas categorias de seres, cujos nomes não podem ser determinados diretamente pelos nomes dos respectivos possuidores. O Karirí também apresenta essa característica, mas superlativamente, com 12 nomes genéricos (ou classificadores possessivos) para seres adquiridos de diversas maneiras (Rodrigues 1997:72-74, 1999:191-192). Além desse, tem outro sistema de classificação, cuja base aparente é a forma geométrica dos objetos e que se manifesta por um jogo de 12 prefixos acrescentados às palavras que exprimem quantidade, dimensão, consistência ou cor (Rodrigues 1997:69-72). Outra propriedade, que o Karirí tem em grau muito superior ao de outras famílias do tronco, é a ergatividade, que se manifesta em todos os verbos transitivos e em sua nominalização, o que levou seu primeiro analista, o pe. Mamiani no século XVII, a dizer que, além dos neutros ou intransitivos, a língua Karirí só tem verbos passivos (Rodrigues 2003).

Quanto ao léxico, num conjunto preliminar de 78 séries de possíveis cognatos nas diversas famílias do tronco, o Karirí figura em 34, das quais 32 correspondem ao vocabulário básico, não cultural (Rodrigues e Cabral, no prelo). Apesar do pequeno tamanho desse conjunto, a participação do Karirí é muito significativa. Dada a dificuldade de encontrar séries de possíveis cognatos, ainda é difícil promover o tronco Macro-Jê a uma hipótese consolidada. É verdade que essa dificuldade na busca de cognatos pode ser superada com um novo esforço baseado por um lado no conhecimento ampliado do léxico de algumas famílias – recentemente foram publicados dicionários do Yatê (Caetano 2000) e do Maxakalí (Popovich e Popovich) e uma edição ampliada do Kaingang; por outro lado, foi dado início, no Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade de Brasília, a um projeto de revisão e sistematização dos dados do século XIX e da primeira metade do século XX, sobretudo das famílias de que já morreram

todas as línguas, como a Kamakã e a Purí. Entretanto, apesar de uma grande diversidade lexical entre as famílias consideradas, parece-me que é nos detalhes gramaticais, morfológicos e sintáticos que podemos mais imediatamente encontrar a confirmação de uma real cognação entre as 12 famílias linguísticas do Macro-Jê, que se estendem do Nordeste até o Rio Paraguai, numa distribuição que se caracteriza pela ocupação das áreas de caatingas, de campos cerrados, de campos de araucárias e de pantanal, normalmente evitando as zonas de florestas. Se pudermos concluir pela cognação, isto é, pela origem comum de todo esse enorme conjunto de línguas, teremos de admitir que é particularmente antiga, na pré-história da América do Sul, a fonte comum delas todas, a língua que chamaríamos de Proto-Macro-Jê.

Particularidades da família Karirí

Com respeito particularmente à família Karirí, é incerto ainda qual teria sido a extensão de sua área geográfica e quais os povos cujas línguas nela se integravam. Os documentos linguísticos de que dispomos são a excelente gramática e o catecismo na língua Kipeá do pe. Luís Vincêncio Mamiani, publicados em Lisboa em 1698 e 1699; o catecismo na língua Dzubukuá de fr. Bernardo de Nantes, publicado em Lisboa em 1709; pequenos vocabulários dos Cayriri de Pedra Branca (215-217) e dos Sapuyá (218-219) registrados por von Martius em 1818 (Martius 1867:215-217 e 218-219); listas de palavras lembradas pelos Karirí de Mirandela, BA, colhidas por Curt Nimuendajú na década de 1930 (manuscrito em seu acervo linguístico no Museu Nacional, ainda não examinado por nós), por Alfred Métraux na década de 1940 (Métraux 1951), por Frederico Edelweiss no fim da década de 1950 e por Maria de Lourdes Bandeira no início da de 1960 (estas duas publicadas em Bandeira 1972:114-118), e ainda uma registrada em 1961 por Wilbur Pickering (Meader 1978:38-40). Outras contribuições elaboram dados das fontes coloniais. Essas fontes provêm unicamente de índios Karirí das ilhas do Rio São Francisco, como os Dzubukuá entre Pernambuco e a Bahia, e de terras ao sul do São Francisco, como os de Jeru em Sergipe, os de Mirandela e os de Camamu na Bahia.

Sobre os Karirí ao norte do Rio São Francisco não há dados linguísticos, de modo que é difícil, senão impossível, para o linguista identificar outros povos indígenas como falantes de uma das línguas Karirí documentadas ou de outras línguas da mesma família genética destas. Os Karirís Velhos da Paraíba, junto aos quais os capuchinhos franceses iniciaram sua ação missionária em meados do século XVII, deviam ser afins dos que habitavam as ilhas do Rio São Francisco, para os quais se transferiu frei Martinho de Nantes depois de ter atuado oito meses entre os primeiros (Edelweiss 39). Mas para os Cariris Novos do sul do Ceará só temos essa designação, que não implica necessariamente afinidade linguística com os outros Karirí. Para os demais tapuias ao norte do São Francisco não há nenhuma informação linguística do período colonial que

contribua para sua identificação com os Karirí.

Para alguns povos ao sul do São Francisco há, entretanto, algumas indicações de natureza cultural e minimamente linguística que permitem identificá-los como pertencentes à família Karirí. É o caso, no sertão da Bahia, dos Paiaíá e dos Morití, cujos xamãs eram chamados *visamu* e *bisamu*, respectivamente, e tinham um personagem mítico chamado *Eraqüzã* e *Araqüzã*, respectivamente (Leite V:273 e 277), termos que correspondem a *bidzamú* e *Warakidzã* registrados pelo pe. Mamiani no seu catecismo Kirirí.

O que ainda pode ser revelado sobre a família Karirí

Acredito que ainda possa haver documentos inéditos sobre línguas da família Karirí nos arquivos dos capuchinhos na França e informações adicionais, no arquivo dos jesuítas em Roma, às que Serafim Leite transcreveu em sua monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil*.

Referências

- Adam, Lucien. 1897. *Matériaux pour servir à l'établissement d'une grammaire comparée des dialectes de la famille kariri*. Bibliothèque Linguistique Américaine, tome XX. Paris: J. Maisonneuve, libraire éditeur.
- Azevedo, Gilda Maria Corrêa de. 1965. *Língua Kiriri: descrição do dialeto Kipeá*. Tese de mestrado, Universidade de Brasília.
- Bandeira, Maria de Lourdes. 1972. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Estudos Baianos, nº 6. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- Bernardo de Nantes, 1709. *Catecismo indico da língua Kariris*. Lisboa: Valentim da Costa. Edição facsimilar por Julio Platzmann: *Catecismo da língua Kariris*. Leipzig: Teubner, 1896.
- Greenberg, Joseph H. 1997. *Language in the Americas*. Stanford: Stanford University Press.
- Kaufman, T. 1994. The native languages of South America. In: R. E. Asher & C. Moseley, eds., *Atlas of the World's Languages*, p. 46-76. London: Routledge.
- Larsen, T. W. 1984. Case marking and subjecthood in Kipeá, Kirirí. *Berkeley Linguistic Society Proceedings* 10:189-205. Berkeley.
- Leite, Serafim. 1945. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo V: da Baía ao Nordeste. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- Loukotka, Čestmír. 1942. Klassifikation der südamerikanischen Sprachen. *Zeitschrift für Ethnologie* 74:1-69. Berlin.
- Mamiani, Luís Vincêncio. 1698. *Catecismo da doutrina christã na lingua brasilica da nação Kiriri*. Lisboa: Miguel Deslandes. Edição facsimilar por Rodolfo Garcia: *Catecismo Kiriri*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942.
- Mamiani, Luís Vincêncio. 1699. *Arte de grammatica da língua brasilica da naçam*

- Kiriri*. Lisboa: Miguel Deslandes. (2^a. ed., Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional, 1877).
- (Mamiani, Luís Vincêncio). 1852. *Grammatik der Kiriri-Sprache*. Aus dem Portugiesischen des P. Mamiani übersetzt von H. C. von der Gabelentz. Leipzig: Brockhaus.
- Martin de Nantes. 1952. *Relation succinte & sincere de la mission du père Martin de Nantes, Prédicateur Capucin, missionnaire apostolique dans le Brésil*. Edição facsimilar publicada por Frederico G. Edelweiss. Bahia : Tipografia Beneditina.
- Mason, J. Alden. 1950. The languages of South American Indians. *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, ed.), 6:157-317. Washington, D. C.: Government Printing Office.
- Meador, Robert E. 1978. *Índios do nordeste: levantamento sobre os remanescentes tribais do nordeste brasileiro*. Série Lingüística, nº 8. Brasília: Summer Institute of Linguistics.
- Nogueira, Baptista Caetano d'Almeida. 1877. (Introdução à 2^a. edição de Mamiani 1699, págs. IX-LXXII).
- Pompeu Sobrinho, Thomas. 1948. *Sistema de parentesco dos índios Cariris*. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará.
- Rodrigues, Aryon D. 1942. O artigo definido e os numerais na língua Kirirí, vocabulários Português-Kirirí e Kirirí-Português. *Arquivos do Museu Paranaense* 2:179-212. Curitiba.
- Rodrigues, Aryon D. 1947. Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kirirí. *Revista do Museu Paulista*, n. s., 2:193-205. São Paulo.
- Rodrigues, Aryon D. 1970. Línguas ameríndias. *Grande Enciclopédia Delta-Larousse* 4034-4036. Rio de Janeiro: Delta.
- Rodrigues, Aryon D. 1986. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.
- Rodrigues, Aryon D. 1992. Um marcador Macro-Jê de posse alienável. *Anais da 44^a Reunião Anual da SBPC*.
- Rodrigues, Aryon D. 1997. Nominal classification in Karirí. *Opción, Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, año 13, nº 22:65-79. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Rodrigues, Aryon D. 1999. Karirí. *The Amazonian languages* (R. M. W. Dixon e A. Y. Aikhenvald, orgs.) 164-206. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodrigues, Aryon D. 2001. Flexão relacional no tronco Macro-Jê. *Boletim da ABRALIN* 25:219-231. Fortaleza: Imprensa Universitária/UFC.
- Rodrigues, Aryon D. 2003. Ergativité dans le nord-est brésilien: la famille kariri. *Faits de langue: Méso-Amérique, Caraïbes, Amazonie* (org. por Jon Landaburu e Francesc Queixalós), vol. 2:71-75. Paris.
- Sá, Aluizio C. de. 2000. *Dicionário Yatê-Português*. Águas Belas: Ed. do autor.

Metáfora das emoções em Kaiowá

Metaphor in Kaiowá

Rosileide Barbosa de Carvalho¹

Lucas Barbosa de Melo²

DOI: <https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.26440>

Recebido em fevereiro/2019 e aceito em abril/2019.

Resumo

Este artigo apresenta uma descrição de algumas expressões linguísticas metafóricas que codificam as emoções e os sentimentos em Kaiowá, língua pertencente ao sub-ramo I da família linguística Tupí – Guaraní do tronco Tupí (Rodrigues 1984-1985). O trabalho está baseado na Teoria da Metáfora Conceptual (TMC), que compreende a metáfora como um mecanismo da cognição humana que desempenha um papel fundamental na construção, organização e compreensão do mundo e da experiência humana, (Lakoff; Johnson 1980). O *corpus*, respeitando o princípio metodológico *Usage-Based Models of Languages* (Barlow e Kemmer 2000), foi construído a partir de dados obtidos de entrevistas com falantes de Kaiowá. Nessa Língua, o fígado – *py'a* – é local das emoções; já os fenômenos emocionais e sentimentais inerentes ao ser humano são descritos a partir do conceito de *teko*.

Palavra-chave: Kaiowá. Metáforas. Emoções. *Py'a*. *Teko*.

Abstract

This paper presents a description of some metaphorical linguistic expressions that encode emotions and feelings in Kaiowá, a language belonging to sub-branch I of the Tupí-Guaraní linguistic family of the Tupí stock. The work is based on the Theory of Conceptual Metaphor (TCM) which understands that metaphor is a mechanism of human cognition that plays a fundamental role in the construction, organization and understanding of the world and human experience. (Lakoff e Johnson 1980). The corpus was constructed from data gathered during interviews with Kaiowá speakers, following the methodological principle Usage-Based Models of Languages (Barlow e Kemmer 2000). In Kaiowá, the liver - *py'a* – is the place of the emotions and the means of *teko* is the basis for the description of emotional and sentimental phenomena inherent to human beings.

Key-words: Kaiowá. Metaphors. Emotions. *Py'a*. *Teko*.

As metáforas conceituais

A metáfora é para a maioria das pessoas um mecanismo da imaginação poética e do florescimento retórico – uma questão extraordinária da linguagem. Além disso, a metáfora é normalmente vista como característica da linguagem por

¹ Doutoranda em linguística no Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL-UNB) e pesquisadora no Laboratório de Línguas e Literaturas indígenas (LALLI-UNB). E-mail: rosileidebarbosa@hotmail.com

² Mestre pela Universidade de Brasília, professor do Instituto Federal de Brasília (IFB) e pesquisador do Laboratório de Línguas e Literaturas indígenas (LALLI-UNB). E-mail: barbosa16@gmail.com

si só, uma questão de palavras, em vez de pensamento ou ação. [...] Nós descobrimos que, pelo contrário, a metáfora é generalizada na vida cotidiana, e não apenas na linguagem, mas em pensamento e ação. Nosso sistema conceitual, em termos de como nós pensamos e agimos, tem sua natureza fundamentalmente metafórica. (Lakoff Johnson 2002:3).

A metáfora não é apenas um recurso estilístico e literário, mas um mecanismo da cognição humana que estrutura nosso sistema conceitual, criando e organizando mecanismos necessários para a compreensão do mundo e da nossa experiência (Lakoff e Johnson 1980). É um fenômeno multifacetado que envolve não apenas a linguagem, mas também o sistema conceitual, bem como a estrutura sociocultural, atividade neural e corporal (Kövecses 2005).

Consoante Lakoff e Johnson, o conceito de DISCUSSÃO é estruturado pela metáfora conceitual DISCUSSÃO É GUERRA que se manifesta em uma grande variedade de expressões, como em: Seus argumentos *são indefensáveis*, *ele atacou todos os pontos fracos* da minha argumentação, suas críticas foram *direto ao alvo* (his criticisms were *right on target*). Os autores explicam que as pessoas não apenas usam a expressão ‘discussão’ em termos de guerra, mas o conceito de GUERRA estrutura as ações que se realizam quando se discute. “Neste caso, DISCUSSÃO É GUERRA, estrutura (pelo menos parcialmente) o que fazemos quando discutimos, assim como a maneira pela qual compreendemos o que fazemos” (Lakoff e Johnson 2002:47).

A metáfora conceitual é, assim, constituída por **mapeamentos** (*mappings*) entre domínios cognitivos conceituais: o **domínio-fonte** (*source domain*) e o **domínio-alvo** (*target domain*), sendo o domínio-fonte de natureza mais concreta e o domínio-alvo tipicamente mais abstrato (Lakoff e Johnson (1980). Os domínios-fonte mais comuns são o corpo humano – tanto partes externas como interna –, animais, plantas, edificações e construções, ferramentas, objetos, sensações como calor, frio, potencialidade física como forças, cores como claro e escuro, e movimentos e direções. Esses domínios frequentemente mapeiam, no domínio-alvo, características além das correspondências básicas.

Para a linguística cognitiva, a metáfora é o principal mecanismo pelo qual compreendemos grande parte dos conceitos abstratos, codificados pelo domínio-alvo, como emoções, desejos, moral, pensamento, sociedade/nação/povo, política econômica, comunicação, relações humanas, vida/morte, tempo, religião, eventos e ações, isso porque representa um conceito mais abstrato em termos delineadamente mais concretos, próximos à experiência física corporal e cotidiana.

Essa experiência, resultante das reações fisiológicas dos indivíduos ante aos estímulos externos do meio ambiente, é fundamental para a constituição da cognição humana, formando uma relação intrínseca entre o corpo humano, a língua e a cultura, manifestada no conceito de *embodiment*, traduzido para a língua portuguesa como ‘corporificação’. (Gibbs 2006; Johnson 1987; Lakoff 1987; Lakoff e Johnson 1999).

A hipótese do *embodiment* é a de que a cognição humana é mediada pela experiência corporal.

As experiências subjetivas e sentimentais das pessoas de seus corpos em ação fornecem parte da base fundamental para a linguagem e o pensamento. Cognição é o que ocorre quando o corpo se envolve no mundo físico e cultural, e deve ser estudado em termos das interações dinâmicas entre as pessoas e o meio ambiente. A linguagem humana e o pensamento emergem de padrões recorrentes de atividade incorporada que restringem o comportamento inteligente em andamento. Não devemos supor que a cognição seja puramente interna, simbólica, computacional e desincorporada, mas que busque as formas grosseiras e detalhadas pelas quais a linguagem e o pensamento são inseparavelmente moldados pela ação incorporada. (Gibbs 2006: 9).

Para Kövecses (2010), a universalidade da metáfora é motivada por correlações universais na experiência do corpo humano com o meio ambiente, portanto, todos os seres humanos possuem as mesmas reações fisiológicas a alguns estímulos sensoriais, que são codificados na cognição humana. Conforme Lakoff e Johnson (1980; 1999), *embodiment* molda a cognição humana, uma vez que sistematiza a relação entre a experiência corporal com o meio físico e cultural. Assim, corpo humano é a fonte primária na criação de significado e da compreensão, visto que a interação do sujeito com o ambiente físico e cultural define o que é significativo para ele e, por conseguinte, determina sua maneira de compreender. (Thurow, A. C; Rodrigues 2016), uma visão corroborada por Rodrigues (2007), “as línguas naturais são não apenas instrumentos de comunicação social, mas também os meios de que dispõem os seres humanos para elaborar, codificar e conservar seu conhecimento do mundo.

Nesse sentido, de acordo com Wierzbicka (1995), uma metáfora se constitui de um esquema genérico (de natureza mais universal), que é preenchida por um conteúdo cultural específico de cada cultura, uma vez que os modelos culturais fornecem a um grupo cultural mecanismos comuns entre os membros da comunidade, permitindo-os de entender certos aspectos de suas vidas. Isso porque a metáfora estabelece um filtro, que seleciona as experiências sensório-motoras e as conecta com as experiências subjetivas e julgamentos para mapeamentos metafóricos, categorias e esquemas. (Yu 2003; 2007).

Assim como a metáfora, a metonímia conceptual é um mecanismo da cognição humana, que categoriza fenômenos da vida quotidiana, fazendo parte da forma como o ser humano pensa, age estrutura o mundo:

Assim como as metáforas, os conceitos metonímicos estruturam não somente nossa linguagem, mas também nossos pensamentos, atitudes e ações e, também, baseiam-se na nossa experiência. Na verdade, a fundamentação de conceitos metonímicos é, em geral, mais óbvia do que a fundamentação de conceitos metafóricos, porque os primeiros, geralmente, envolvem associações físicas ou causais diretas. (Lakoff e Johnson, 2002:93).

Jeannette Littlemore (2015), por sua vez, define a metonímia como um processo cognitivo e linguístico enraizado na língua e em outras forças de expressão, que envolve o uso de um conceito simples ou concreto para se referir a algo mais complexo ou mais abstrato. No entanto, ao contrário da metáfora em que há dois domínios conceptuais – o domínio-fonte e o domínio-alvo –, a metonímia conceptual, segundo essa autora, perfila apenas um domínio conceptual. A visão de que a metonímia existe em apenas um domínio é também defendida por (Lakoff e Johnson 2002:265), quando afirmam que, em uma metonímia, “existe apenas um domínio: o objeto imediato.” Para estes autores, “Existe apenas um mapeamento; tipicamente os mapas de origem metonímicos para o destino metonímico (a referência), de modo que um item no domínio possa representar o outro”

Para Radden (2003), os conceitos clássicos de metáfora e metonímia assumem a condição de categorias prototípicas posicionadas nos pontos extremos de um continuum metonímia<--->metáfora, em que a faixa central do continuum é constituída das metáforas de base metonímica. Da mesma forma, os conceitos de emoção também refletiriam a interação metonímica e metafórica, e o efeito fisiológico do conceito emoção seria metonimicamente tomado no lugar da emoção (EFEITO PELA EMOÇÃO) e essa relação metonímica seria subjacente a várias metáforas conceptuais.

Metáfora e emoção

O fenômeno das emoções e sentimentos humanos são objetos de estudo de diversas áreas do conhecimento – filosofia, psicologia, biologia, neurociência e linguística. Para Abreu (2015), as emoções são fenômenos multimodais, relacionados a aspectos corporais, comportamentais, mentais, subjetivos e culturais. Elas assumem um caráter interdisciplinar, que segundo a autora, a conceptualização não é dada arbitrariamente, mas se constitui a partir de nossas experiências, sendo frequentemente estruturadas por metáforas que estão no nível da cognição e que nos permitem compreender e falar sobre as experiências abstratas, como as emoções, em termos de experiências mais concretas.

De acordo com Wierzbicka (1999), as metáforas conceptuais que codificam as emoções são de natureza universal porque todos os humanos possuem emoções e metáforas que representam as experiências afetivas, mas cada cultura determina como ocorre a codificação das emoções. Isso ocorre porque, segundo Kövecses (2002), é improvável que os eventos que evocam emoções paralelas em diferentes culturas sejam induzidos exatamente da mesma maneira, o que faz com que cada cultura determine a conceptualização de emoções e os sentimentos.

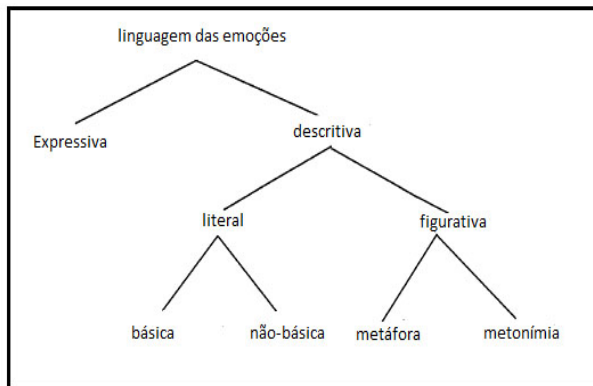
A esse respeito, Kövecses (2002) afirma que as metáforas da emoção surgem de experiências corporificadas recorrentes, ou seja, “as construções sociais

recebem uma base corporal e a motivação corporal recebe uma substância sociocultural” (Kövecses, 2002:35). Assim, o autor argumenta que as emoções humanas em muitas culturas se conformam a certos processos biológicos e fisiológicos básicos no corpo humano e do corpo interagindo com o mundo externo.

Boa parte das expressões linguísticas que expressam emoções tem base metafórica e/ou metonímica. "Se examinarmos as sentenças de expressões linguísticas que são comumente usadas pelos falantes nativos para falar sobre emoções, descobrimos que a maioria delas são figurativas, ou seja, metafóricas ou metonímicas por sua natureza” (Kövecses, 2002:111).

De acordo com esse autor, há três grupos em que se pode manifestar a linguagem de emoção: os termos expressivos, os termos que literalmente descrevem tipos particulares de emoção e as expressões figurativas, que descrevem aspectos de uma emoção que são conceitualizados de maneira metafórica, como se observa na figura abaixo.

Figura 01 – Tipos de linguagem da emoção



Fonte: Kövecses (2002) (com adaptações)

Há uma variedade de emoções que o ser humano experiencia, entretanto, de acordo com Kövecses (2002), apesar dos conceitos de emoção receberam atenção de uma variedade de pesquisadores, como demonstra o Quadro 01, elaborado por Abreu (2015), algumas emoções são classificadas como mais básicas de acordo com vários autores.

Quadro 01 – Emoções básicas ou prototípicas de acordo com diferentes autores. (Abreu 2015)

Autores	Emoções
Darwin	felicidade, tristeza, medo, nojo, raiva, surpresa
Ekman	alegria, tristeza, medo, nojo, raiva, surpresa
Oatley e Johnson-Laird	raiva nojo, ansiedade, felicidade, tristeza

Izard	raiva, interesse, desprezo, nojo, agonia, medo, alegria, vergonha, surpresa
Plutchik	aceitação, raiva, antecipação, nojo, alegria, medo, tristeza, surpresa.
Damásio	medo, raiva, nojo, surpresa, tristeza, felicidade
Scherer	raiva, medo, alegria, nojo, tristeza, culpa
Kövecses	raiva, medo, tristeza, felicidade.

Conforme Kövecses (2002), geralmente, as emoções básicas mais recorrentes são a raiva, medo, felicidade e tristeza, que são consideradas, em relação ao seu status cognitivo, como categorias linguísticas hierarquizadas, ou seja, prototípicas. Conceptualizações metonímicas também são bases para alguns padrões de conceitos de emoção, dentre eles o EFEITO DA EMOÇÃO PELA EMOÇÃO, descrito por Lakoff e Kövecses (1983) em sua discussão sobre o domínio RAIVA. Eles argumentam que a base da metonímia EFEITO DA EMOÇÃO PELA EMOÇÃO é causado pelos efeitos fisiológicos que o indivíduo sente quando está com raiva, tais como calor, aumento da pressão interna e agitação, dando origem a expressões na língua portuguesa como *meu sangue está fervendo e eu vou explodir*.

Nas seções seguintes, tratamos de como as emoções são expressas na língua indígena Tupí-Guaraní Kaiowá. Interessa-nos investigar (a) se as generalizações cognitivistas feitas sobre a conceptualização da metáfora e da metonímia se apoiam nos dados dessa língua e (b) em que o Kaiowá se distingue de outras línguas mencionadas na literatura sobre o tema metáfora nas línguas naturais.

As emoções em Kaiowá

Em Kaiowá, assim como em outras línguas da família Tupí-Guaraní, o fígado – *py'a* – é o *locus* das emoções, indicando que há, a nível cognitivo, uma metáfora complexa estruturada a partir da relação entre a metonímia, PARTE PELO TODO (onde o fígado é o local das emoções no corpo), e a metáfora conceptual, em que o CORPO É UM RECIPIENTE PARA AS EMOÇÕES.

O termo *-py'a* é reconstruído para o Proto-Tupí-Guaraní por Rodrigues (2007) com o significado de fígado, considerando cognatos em várias línguas representativas dos diferentes sub-ramos dessa família linguística. Em Kaiowá, *-py'a* é usado com referência a fígado, estômago e coração, ou seja, as entranhas; já os velhos Kaiowá usam o tema *-nã'ã* para nomear o coração.

O domínio-fonte *-py'a* funciona como um OBJETO FÍSICO ao qual é atribuído uma sensação física. O exemplo (1) expressa o modo hostil do falar de uma pessoa, em que o tema *py'a* ocorre como sujeito do predicado nominal *h-atã* 'duro', formando uma estrutura conceptual em que EMOÇÃO É SENSACÃO FÍSICA NO CORPO.

- (1) a-ime xe 0-py'a-py
 1-estar 1 R¹-fígado-interior³
 (lit.: 'eu estou (com) fígado dentro')
 'preocupado, quebrantado, ansioso'
- (2) pe-ime pe-pu'ã 0-py'a h-atã pe-ñe'ẽ
 2pl-estar 2pl-levantar R⁴-fígado R²-duro 2pl-falar²
 (lit.: 'vocês se levantam falando (com) fígado duro')
 'vocês se levantam falando de modo hostil'

Py'a também funciona como OBJETO, ao qual é atribuído características típicas de seres animados, correspondendo a um ORGANISMO VIVO ou OBJETO PERSONIFICADO, como por exemplo, em (3), em que 'fígado doente' significa na língua portuguesa 'uma sensação de coração despedaçado/partido', sintetizando nas duas línguas a metáfora EFEITO DA EMOÇÃO PELA EMOÇÃO.

- (3) a-ime xe 0-py'a r-asy
 1-estar 1 R¹-fígado R¹-doente
 (lit.: 'eu estou (com) fígado doente')
 'eu estou (com) coração despedaçado'
- (4) ja-ime já-gwapy ñande 0-py'a=kane'õ
 incl-estar 1incl-sentar 1incl R¹-fígado=cansado
 (lit.: 'nós estamos sentados (com) fígado cansado')
 'nós estamos fatigados'

As emoções mais básicas ou prototípicas, a exemplo da felicidade (ex. 5), da raiva (ex. 6 e 7) e do medo (ex. 8), assim como do enjoo (9), que possuem termos literais, também estão localizadas no *py'a*, demonstrando uma estrutura metafórica e metonímica complexas: EMOÇÃO É AÇÃO LOCALIZADA NO CORPO.

- (5) pe-ime pende 0-py'a r-ory
 2pl-estar 2pl R¹-fígado R¹-feliz
 (lit.: 'vocês estão (com) os fígados alegres')
 'vocês estão contente/feliz'
- (6) o-ime py'a=poxý r-e
 3-estar fígado=raivoso R¹-REL
 (lit.: 'ele/ela está (com) o fígado raivoso')
 'ele/ela está com raiva'

³ Abreviaturas: 1 = Primeira Pessoa; 2 = Segunda Pessoa; 3 = Terceira Pessoa; CC = Causativo Comitativo; EXCL = Exclusiva; INCL = Inclusiva; LIT. = Literalmente; LC = Locativo; PL = Plural; PRIV = Privativo; R¹ = Relacional 1; R² = Relacional 2; R⁴ = Relacional 4; REL = Relativo a.

- (7) o-ime o-gwata 0-py'a poxy-pe
 3 estar 3-andar R⁴-fígado raiva-LP
 (lit.: 'ele anda (com) o fígado na raiva')
 'ele anda com raiva'
- (8) a-ime a-gwapy xe 0-pya' kyhyje-pe
 1-estar 1-sentar l R¹-fígado-medo-LP
 (lit.: 'eu estou eu sentado (com) meu fígado no medo')
 'estou com medo'
- (9) pe-ime pendé 0-py'a=jegwaru
 2pl estar 2pl R¹-fígado=enojado
 (lit.: 'vocês estão (com) o fígado enjoado')
 'vocês estão enjoados'

O tema *-py'a* funciona como OBJETO FÍSICO, que recebe características físicas como a beleza (ex. 10), que designa o estado emocional humorado. No exemplo (11), feio/ruim é associado à noção de maldade; já em (12), fraco/sensível é associado a desfalecido, o que sintetiza a metáfora EMOÇÃO É UM OBJETO FÍSICO.

- (10) o-ime o-ripara 0-py'a=porã
 3-estar 3-correr R⁴-fígado=bonito
 (lit.: 'eles/elas correm de fígado bonito')
 'eles/elas estão de bom humor'
- (11) pe-ime pene py'a=wai
 2pl-estar 2pl fígado=feio
 (lit.: 'vocês estão (com) fígado feio/ruim')
 'vocês estão maldosos'
- (12) oro-ime ore 0-py'a-kangy
 1excl-estar 1excl R¹-fígado-fraco
 (lit.: 'nós estamos (com) nossos fígados fracos/sensíveis')
 'nós estamos desfalecidos'
- (13) py'a t-arowa
 fígado R²-agitado
 'desesperado, agitado'

O tema *-py'a* também forma construções que não expressam emoções, como em (14), em que *-py'a* é o próprio locus do pensamento.]

- (14) oro-ime ro-nino yvy-pe py'a=mongeta
 1excl-estar 1excl-deitar terra-LP fígado=dialogar
 (lit.: 'nós estamos deitados na terra (com) o fígado dialogando')
 'nós estamos deitados no chão pensando'

- (15) py'a r-aku
 figado R²-quente
 (lit.: figado quente)
 'febre'

Em Kaiowá, há outras expressões linguísticas metafóricas que designam emoções, mas que não são construídas a partir do domínio-fonte-*py'a*. No exemplo (16), a metáfora projeta o sentimento ou a postura de PREPOTÊNCIA/PRETENSÃO por meio de um movimento dirigido para PARA CIMA, o que é expresso pelo verbo 'subir' e pelo advérbio 'no alto'.

- (16) o-ime o-jupi yvate
 3-estar 3-subir no.alto
 (lit.: 'ele/ela está subindo no alto')
 'ele/ela é prepotente' ou "está se achando"

Há, entretanto, outras formas de expressar estados emocionais em Kaiowá, as quais não são estruturadas metaforicamente, como mostra o exemplo (17).

- (17) ere-ime re-pu'ã vy'ar-e'ỹ
 2 estar 2-levantar alegre-PRIV
 (lit.: 'você levanta sem alegria')

Teko – a cosmologia Kaiowá e as expressões metafóricas

A cosmologia do povo Kaiowá é construída a partir da noção de *teko*, um conceito ético que expressa o modo de ser e viver do povo Kaiowá. Está relacionado à natureza, ao território tradicional *tekoha guasu*, de onde se retira a força para sobreviver e fortalecer a identidade cultural e a língua. Para os Kaiowá, onde há vida, o modo de viver é instruído por regras e valores ancestrais que está relacionado a tudo em que há na natureza protetora da história e da tradição, e que é a fonte da vida, do ser e do viver em coletividade.

Esse modelo cultural que estrutura o modo de ser e viver do povo Kaiowá (*teko*) também é usado para descrever os traços emocionais e sentimentais que são característicos do indivíduo, o que indica que os modelos culturais funcionam como fonte para conceptualização de fenômenos abstratos como os sentimentos e emoções.

Teko é formado por -t (prefixo relacional 'genérico humano') acrescentado à raiz do verbo -*eko*, traduzido para língua portuguesa como 'ser/viver/existir de humano'. Assim, construções formadas a partir de *teko* designam fenômenos emocionais e sentimentais inerentes ao ser humano.

A hipótese defendida por Cabral e Silva (2019)⁴ é a de que, ao contrário de outras línguas da família Tupí-Guaraní, o verbo -*eko* em kaiowá teve seu o

⁴ Cabral e Silva (2019) comunicação pessoal.

significado original atualizado segundo à realidade vivida pelo povo, passando de ‘estar em movimento’ a ‘um estado inerente aos seres humanos’. A motivação teria sido o próprio processo de colonização, que tomou, do povo Kaiowá, o seu sagrado *tekoha guasu*. Exemplos do uso *-eko* em construções metafóricas do Kaiowá são dados, em seguida:

kunumi o-gwer-eko t-eko=porã
 menino 3-CC-ser R⁴ -ser=bonito
 (lit.: ‘o menino tem consigo modo de ser bonito’)
 ‘o menino é honesto/bondoso’ ou ‘o menino tem uma conduta bondosa/honesta’

kunumi o-gwer-eko t-eko=wai
 menino 3-CC-ser R⁴ -ser=feio
 (lit.: ‘o menino tem consigo o modo ser feio’)
 ‘o menino é malvado/mal educado/mal caráter’ ou ‘o menino tem uma conduta mal educada/ sem caráter’

kunumi o-gwer-eko t-eko=h-ory
 menino 3-CC-ser R⁴ -ser=alegre
 (lit.: ‘o menino tem consigo o modo de ser alegre’)
 ‘o menino é feliz’ ou ‘o menino tem uma conduta feliz’

kunumi o-gwer-eko t-eko año
 menino 3-CC-ser R⁴ -ser só
 (lit.: o menino tem consigo o modo de ser só)
 ‘o menino tem solidão’ ou ‘o menino tem modo de ser sozinho’

kunumi o-gwer-eko t-eko=asy
 menino 3-CC-ser R⁴ -ser=sofrimento
 (lit.: ‘o menino tem consigo o modo de ser sofrido’)
 ‘o menino tem consigo conduta de sofrimento’ ou ‘menino tem consigo modo de sofrimento’

Algumas considerações finais

Nas línguas indígenas brasileiras, assim como em todas as línguas naturais, termos de parte do corpo são locus de emoções e sentimentos e, assim, se manifestam nas construções metafóricas e metonímicas. Esses termos, por si só, são usados metaforicamente, ou são núcleos dessas construções e modificados por atributos. Em Kaiowá, como mostramos neste estudo, é o fígado o centro das emoções, e como tal se caracteriza semanticamente como um hiperônimo, podendo significar fígado, estômago e coração. Embora, originalmente, *py’a* significasse ‘fígado’, a importância cultural que lhe é dada o faz sinônimo de

entranhas; já os fenômenos emocionais e sentimentais que caracterizam um indivíduo são expressos a partir do conceito de *teko*.

Py'a funciona como OBJETO, ao qual são atribuídas características típicas de seres animados, funcionando como um ORGANISMO VIVO ou OBJETO PERSONIFICADO, sintetizando a estrutura metafórica e metonímica EMOÇÃO É UM OBJETO FÍSICO ou É FEITO DA EMOÇÃO PELA EMOÇÃO. Nas emoções prototípicas, a exemplo da felicidade e da raiva, que possuem termos literais, a estrutura metafórica e metonímica é EMOÇÃO É AÇÃO LOCALIZADA NO CORPO.

Os dados do Kaiowá corroboram a ideia defendida por Wierzbicka (1999) de que as metáforas conceptuais são universais, pois todos os humanos possuem emoções e metáforas representativas de experiências afetivas, mas “cada cultura determina como ocorre a codificação das emoções”. Em Kaiowá é o fígado, que representa as entranhas (fígado, estômago e coração), sendo a parte do corpo mais recorrente nas metáforas da emoção.

Outro domínio fonte de importância, como vimos, é ‘o modo de ser gente, de ser Kaiowá’, um DOMÍNIO FONTE que tem origem na especialização do antigo verbo ‘estar. em movimento’, que passou a significar ‘ser/viver/existir’ (estado de existência intrínseco), cuja raiz é a base do nome agora ‘modo de ser ou lugar de ser/viver/existir de gente’.

Finalmente, as estruturas que correspondem às metáforas do Kaiowa são únicas, pois sua morfologia e morfossintaxe tem características próprias de línguas irmãs do subramo I Tupí-Guaraní, além de suas características próprias.

Referências

- Abreu, D. T. B. 2015. *Metáfora e emoção: sobre a conceptualização na língua portuguesa*. Tese (doutorado) Universidade do Vale dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada..
- Carvalho, R. B. 2018. *Análise morfológica da língua Kaiowá: fundamentos para uma gramática e dicionário bilíngue*. 2018. 115 f., il. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília.
- Gibbs, R. W. 2006. *Embodiment and Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, M. 1987. *The body in the mind: the bodily basis of the meaning, imagination, and reason*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Kövecses, Z. 2002. *Emotion concepts: social constructionist and cognitive linguistics*. In: Fussell, S. (ed). *The Verbal communication of emotions*. New York: Psychology Press.
- Kövecses, Z. 2005. *Metaphor in culture. Universality and variation*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kövecses, Z. 2010. *Metaphor: a practical introduction*. 2 ed. Nova York: Oxford University Press.
- Lakoff, G. 1987. *Women, fire and dangerous things: what categories reveal about the mind*. London: The University Chicago Press.
- Lakoff, G.; Johnson, M. 1980. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G.; Johnson, M. 1999. *Philosophy in the flesh*. The embodied mind and its challenge to western thought. New York: Basic Books.
- Littlemore, J. 2015. *Metonymy: hidden shortcuts in language, thought and communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pragglejaz Group. 2007. MIP: A method for identifying metaphorically used words in discourse. *Metaphor and Symbol*, 22 (1), 1-39.
- Radden, G.; Kövecses, Z. 1999. Towards a theory of metonymy. In: PANTHER, Klaus-Uwe; Radden, Gunter (orgs.) *Metonymy in Language and Thought* (Human Cognitive processing). Amsterdam; Philadelphia: Benjamins.
- Rodrigues, Aryon D. 1985. Relações Internas na Família Linguística Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 27, pp. 33-53.
- Rodrigues, Aryon D. 2007. As consoantes do Proto-Tupí. Em: Rodrigues, Aryon D. & Ana Suelly Arruda Câmara Cabral (orgs.), *Línguas e culturas Tupí*, 1:167-203. Campinas: Curt Nimuendajú; Brasília: LALI/UnB
- Silva, A.S. 2006. *O mundo dos sentidos em português: polissemia, semântica e cognição*. Coimbra, Almedina.
- Thurrow, A.C.; Rodrigues, L.S.P. 2016. *Metáforas conceptuais sobre corpo: um estudo do discurso de universitários* Calidoscópio 4(3): 509-518, set/dez.
- Wierzbicka, A. 1995. Everyday conceptions of emotion: A semantic perspective. In J. A. Russell, J.-M. Fernández-Dols, A. S. R. Manstead, & J. C. Wellenkamp (Eds.), NATO ASI series D: *Behavioural and social sciences, Vol. 81. Everyday conceptions of emotion: An introduction to the psychology, anthropology and linguistics of emotion* (pp. 17-47). New York, NY, US: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Wierzbicka, A. 1999. *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yu, N. 2003. *Metaphor, body, and culture: The Chinese understanding of gallbladder and courage*. *Metaphor and Symbol*, n.18, v.1, pp. 13-31.
- Wierzbicka, A. 2007. *The Chinese conceptualization of the heart and its cultural context: Implications for second language learning*. In SHARIFIAN, F.; PALMER, G.B. (Eds.), *Applied Cultural Linguistics: Implications for Second Language Learning and Intercultural Communication*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Wierzbicka, A. 2008. Metaphors from body and culture. In: R.W. GIBBS (ed.), *The Cambridge handbook of metaphor and thought*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 247-261.

La historia profunda de la palabra *kachi*: contribución a la etnohistoria protoquechua

The deep history of the word *kachi*: contribution to
the protoquechua ethnohistory

Erik Cajavilca Veramendi¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.24954>

Recebido em maio/2019 aceito em junho/2019.

Resumen

Una historia de relaciones andino-amazónicas dentro del territorio peruano subyace a la palabra quechua para sal, *kachi*. El estudio comparativo reveló un origen foráneo de la palabra e implicando, por lo tanto, un antiguo contacto andino-arawak en el piedemonte andino peruano que influyó en la formación de la palabra, así como en el léxico de otras lenguas de la región. En efecto, *kachi* se derivaría de la composición de dos protoraíces arawak, */kaʔ/ + */tsi/, que denotan nombres y verbos relacionados a la práctica de la fermentación o coagulación de líquidos, una técnica muy extendida en la Amazonía para producir licores, bebidas, condimentos, entre otras cosas.

Palabras clave: Sal. Cuajar. Quechua. Arawak. Amazonía.

Abstract

A history of Andean-Amazonian relations within Peruvian territory underlies the Quechua word for salt, *kachi*. The comparative study revealed a foreign origin of the word and implying, therefore, an ancient Andean-Arawak contact in the Peruvian Andean piedmont that influenced the formation of the word, as well as in the lexicon of other languages of the region. Indeed, *kachi* would be derived from the composition of two proto-roots Arawak, */kaʔ/ + */tsi/, which denote names and verbs related to the practice of fermentation or coagulation of liquids, a technique widely used in the Amazon to produce beer, drinks, condiments, among other things.

Keywords: Salt. Curdle. Quechua. Arawak. Amazon.

Introducción

Una cuestión acuciante es por qué la palabra quechua para sal, *kachi*, no puede ser derivada plenamente mediante el análisis intralingüístico. En ese sentido, el análisis requiere ir más allá de los límites intralingüísticos y ver si existe algún indicio que descifre la historia profunda de la palabra quechua.

¹ Erik Cajavilca Veramendi Universidad Nacional Mayor de San Marcos. E-mail: 12030207@unmsm.edu.pe

Hasta donde se sabe, el homeland quechua se localiza dentro de territorio peruano, específicamente en la sierra central peruana² (Cerrón-Palomino 2010; Adelaar 2010), es decir, muy cerca de la selva central³ donde los antiguos arawak establecieron sus dominios. ¿Qué implicancias tiene el hecho de que los arawak se expandieron hacia el piedemonte andino en tiempos prehistóricos? En primer lugar, la mayoría de los depósitos de sal se concentran en el lado occidental del continente sudamericano⁴, territorio que fue el objetivo de la expansión arawak hacia el oeste y de la expansión tupí en épocas posteriores (Hornborg y Eriksen 2011:137), asimismo el territorio coincide con la mayor concentración de lenguas aisladas al oeste del continente, por encima de los 20° de latitud sur (Dahl et al. 2011:217).

Por lo tanto, la expansión arawak —así como otros grupos— hacia occidente estuvo económicamente motivada con el fin de abrir nuevas rutas comerciales, pero no fue una colonización opresiva, sino todo lo contrario. Los protoarawak son originarios del interior de Brasil⁵, donde establecieron relaciones con otros grupos importantes de la Amazonía. En ese sentido, creemos que la colonización arawak de los Andes peruanos y las tierras bajas adyacentes tuvo una importante consecuencia tecnológica, cultural y lingüística en la etnogénesis de antiguos pueblos del territorio peruano. Así, la palabra *kachi* oculta, en su historia profunda, pistas acerca de la integración comercial andino-arawak de tiempos prehistóricos. Su formación léxica sigue un patrón que se repite en otras lenguas amerindias. Este patrón tiene que ver con la tecnología y el modo de preparación o refinamiento de la sal, es decir, ya sea la sal extraída de agua del mar, río, marismas, de la tierra, de la roca⁶ o de las cenizas vegetales, todas deben ser hervidas en disolución acuosa y esperar que se asiente el coagulado, con excepción de la sal que se forma naturalmente por evaporación en lugares calurosos y secos. De hecho, el cocimiento es una práctica muy conspicua para la materialización de los productos amazónicos más representativos como los venenos, las infusiones medicinales, las bebidas fermentadas, entre otros.

Utilizando el método comparativo interlingüístico y el análisis de cognados intentaremos esclarecer el origen de la palabra *kachi*, apoyándonos también en otras raíces léxicas que siguen un desarrollo análogo. En ese sentido, la empresa de este documento tiene doble mérito, por un lado, aportar a la etimología de la palabra *kachi* y, por otro lado, aportar a las teorías de etnogénesis quechua-andina.

² Esta zona abarca la sierra de los departamentos de Ancash, Huánuco, Pasco y Junín.

³ Abarca territorios de los departamentos de Huánuco, Pasco, Junín y Ucayali. Esta zona ha sido conocida como el territorio de los *campa* (arawak), donde se localiza también el Gran Pajonal.

⁴ Véase, por ejemplo, las láminas al final del libro de Wörrle (1999) que retratan los yacimientos de sal en Sudamérica.

⁵ Estamos de acuerdo con el homeland arawak sugerido por Aikhenvald (2015:387), en el territorio situado entre los ríos Negro y Orinoco.

⁶ Nos preguntamos si fueron los protoarawak subandinos los primeros que cocieron la sal de roca para ablandarla.

Empezaremos describiendo el contexto de la distribución de las fuentes de sal en el territorio andino, especialmente en el Perú, para entender mejor el movimiento y comportamiento de los pueblos amazónicos.

Los yacimientos de sal reportados en las crónicas coloniales

Muchos de los depósitos de sal reportados en la Colonia fueron explotados por los europeos después de la conquista; en ese sentido, si bien los yacimientos de sal podrían haberse conocido desde mucho antes de la conquista, poco sabemos de los grupos nativos que las explotaban y en qué magnitud. Según se estima, en la época del Tahuantinsuyo, se utilizaban grandes cantidades de sal para la conservación del pescado. Este alimento conservado era consumido desde la costa hasta la sierra por personas de todas las clases sociales (Buse 1975, 2:568). En las sociedades asentadas en tierras ricas de sal (NaCl), la conservación por salado debió ser muy común; en caso contrario, en territorios donde la sal era escasa, se debieron utilizar otros métodos alternativos de conservación; por ejemplo, en la Amazonía, los nativos emplean el ahumado y el secado. Así también, los incas gastaban grandes cantidades de sal para quemar la tierra de los infractores y volverla infértil, incluso arrojaban sal en los santuarios paganos o ídolos locales (Jiménez 1879:283-84). Según Arriaga (1621:37) las mujeres incas quemaban sal y arrojaban las cenizas al aire para deshacerse de la niebla⁷. Los cuerpos de los parientes fallecidos eran conservados con sal y se los colocaban en algún lugar de la vivienda, práctica milenaria que data desde hace miles de años. El más temprano indicio es encontrado en Chinchorro, en la costa norte chilena y también en La Paloma, hace 6000 años, en la costa central peruana (Moseley 2001:101, 111). Se deduce, por lo tanto, que la visión original del moderno *mallqui* inca tenía que nacer en zonas con abundantes recursos de sal, en sentido opuesto, en las tierras lluviosas tropicales no es usual encontrar prácticas de momificación o conservación de cadáveres.

Los yacimientos de sal en el mundo andino

En el mundo andino, la sal podía ser explotada desde diversas fuentes localizadas tanto en la costa del Pacífico como en las tierras altas. Las fuentes de sal estaban en los litorales, en el agua de mar o de río, en las vertientes, entre otras (Wörrle 1999:29-44). Patiño (1992:24-37) clasifica en dos grupos los yacimientos de sal de los pueblos tradicionales del occidente de Sudamérica: la sal común (marina, terrestre y de manantial) y sustitutos de la sal (minerales y vegetales).

La abundancia de yacimientos de sal en los países andinos siempre fue motivo de admiración por los europeos. Cobo no deja de admirar la abundancia de yacimientos de sal en los llanos costeros del Pacífico y dice que hasta en los desiertos secos hay tanta sal que podría proveer a todo el planeta (Cobo 1890:183). Esto coincide con el intenso comercio de pescado salado, por lo que se infiere una

⁷ Una descripción sintetizada del aspecto mágico-religioso de la sal en el antiguo Perú puede leerse en Buse (1975, 1:741-44).

intensa explotación en las salinas marinas. Con mayor razón, una vez conquistada el Chinchaysuyu, en el siglo XV (D'Altroy 2015:97-98), se beneficiaron las salinas costeras para alimentar al creciente imperio con comida conservada en sal. Siempre se mencionan ricos yacimientos salíferos no explotados en la época de la conquista, por lo tanto, al parecer la falta de sal no era un problema para el Tahuantinsuyo.

A partir de los archivos coloniales (s. XVI), tenemos conocimiento de las salinas de sal colorada en Santa, al norte de la costa peruana, que abastecía a los pueblos andinos del callejón de Huaylas y Conchucos (Jiménez 1881:CXL). La salina de Huaura, ubicada a 150 km de Lima, por la costa, que provee sal de buena calidad y tiene fama de ser la más grande del Perú (ibíd.: CXLIII-CXLIV). Asimismo, las salinas de Paita en Piura, admirada por los cronistas y de la que se extraen rocas enteras de buena sal (Jiménez 1885:229). Algunos pueblos del interior que carecían de yacimientos importantes, tales como Loja en Ecuador, se abastecían de sal de estas salinas piuranas (Jiménez 1897:200, 209).

En la sierra, se describe, a 28 km hacia el oeste de Guamanga (Ayacucho), una enorme mina de sal colorada con manantiales interiores de agua salada del que los indígenas extraen las rocas de sal cristalina o bien sal blanca cuajada a partir del agua salada secada en pozos (Jiménez 1881:126-27). Más lejos, 45 km hacia el sur, hay un manantial de agua salada de la que se extrae sal por cocción de la salmuera y, de la misma manera, a casi la misma distancia hacia el norte, cercano al río Xauxa, se explotan otros vertederos de agua salada, pero en menor escala (ibíd.:128). A 33 km del pueblo de Villa Rica de Oropesa (Huancavelica) se extraía sal cociendo el agua de dos manantiales de agua salada (Jiménez 1885:8). Los indígenas de Arequipa sebeneficiaban de la sal de roca turbia extraída de minas cerca de Lluta, mientras que en Guanbo (Huambo), en la misma región, se obtenía sal cuajada por filtración (ibíd.:47). En la capital de los incas, antes y ahora, se obtiene sal de excelente calidad en San Sebastián, muy cerca de la ciudad, y la de Maras (ibíd.:196). Más al sur, en el altiplano boliviano, hay un gran yacimiento a 8 km de Caquingora (Pacajes) llamado Yaribaya⁸ cuya sal se cuaja fácilmente con el frío (ibíd.:62). Había una salina lacustre entre los pueblos de Azángaro y Chupa en Puno, y del cual los lugareños extraían y vendían sal de diferente color. No les bastaba a los comensales la sal producida del lago, sino que también compraban una arcilla medio blanca llamada *cchaco* ingerida como condimento (Raimondi 1874:212).

La isla de Puná, provincia de Guayas en Ecuador, es conocida por sus salinas costeras que abastecían de mucha sal a los pueblos del interior, entre ellos a las ciudades andinas de Quito por el norte (Jiménez 1897:13) y a Cuenca por el este (ibíd.:161). Fue menester para el quiteño Atahualpa conquistar la isla debido al bloqueo impuesto por sus dueños, leales a Huascar, y porque no había otro yacimiento disponible en los alrededores (Herrera 1728:375-76). Cuenta Juan de Castellanos (s. XVI) que, en Zipaquirá y Nemocón, al norte de Bogotá, se obtenían bloques de la sal más blanca y sabrosa de toda la región, para lo cual se cocía

⁸ Probablemente se refiera al salar de Jayuma Llallagua del distrito de Coro Coro.

la salmuera en vasos de cerámica (Castellanos 1886:95). Para el cronista español Vázquez de Espinosa (s. XVII), las salinas venezolanas de Araya, cerca a Cumaná, «son las más copiosas y abundantes de sal que tiene el universo» (1948:50).

Los yacimientos de sal al este de los Andes

En la Amazonía, el cloruro de sodio como tal es en realidad escaso. Los mayores recursos de sal estaban, por un lado, al pie de las estribaciones andinas, en su lado oriental, y, por otro lado, en las lejanas costas atlánticas brasileñas. En algunos casos, la sal de las vertientes aflora en forma de roca en los cerros o es arrastrada por la lluvia formando manantiales o ríos salados⁹ que los indígenas evaporan en recipientes para que condense la solución salina.

En la selva central peruana, el depósito de sal más famoso es el de Cerro de la Sal. Las vetas de sal de roca fueron descubiertas en 1635 por fray Jerónimo Jiménez a orillas de un afluente del Paucartambo, distrito de Villa Rica en Pasco y tendría una extensión de 33 km y un ancho de veta de 25 m. El beneficio de la sal gema se remontaría mucho antes de su descubrimiento, en donde acudían nativos de diversos pueblos lejanos (Raimondi 1876:192-93). Esta sal gema bruta del Cerro de la Sal que los nativos campá cuecen¹⁰ en agua, está mezclada con tierra y es bastante cáustica debido, tal vez, a la presencia de sulfatos en su composición (Renard-Casevitz 1994:84, 88); esto concuerda con la descripción de la sal gema hecha por el ingeniero Lino (1962:40), la cual contiene cierta cantidad de arcilla ferruginosa y sulfato cálcico.

Por otro lado, hay también depósitos de sal gema en el río Huallaga como el de Callanayaco, antes de llegar al Pongo de Aguirre, en San Martín. Dice Raimondi que este prolífico yacimiento era visitado por nativos de diversas etnias (Raimondi 1874:397). Asimismo, los cerros de sal de Pilluana en Picota, margen derecho del Huallaga en San Martín, de donde se extraen vetas hasta de tres colores distintos de sal. Estos cerros de sal tienen una extensión de 1.5 km (Raimondi 1876:423-24). En el río Ucayali, fueron los pano quienes dominaron el comercio de sal, como los shipibos quienes extraían sal del río Pisqui, afluente del Ucayali (Izaguirre 1926:443); mientras que los cashibos hacían lo propio de un cerro de sal en el Aguaytía (Tessmann [1930] 1999:77). Los secoya ecuatorianos del río Wajoyá¹¹ emprendían un arduo viaje hasta el centro de Loreto, Perú, para conseguir sal; según el informante, los secoya extraían bloques de sal de algún yacimiento

⁹ Por ejemplo, Potiarini es un río de agua salada, tributario del Perené en su curso superior y más abajo está Tiviha, un manantial salado en el lado derecho del río Tambo (Weiss 1975:314, 555).

¹⁰ La cocción de la sal de roca permite el ablandamiento o eliminación de iones de calcio o hierro.

¹¹ Es un río afluente del Aguarico, a su vez, afluente del Napo, en la provincia de Orellana, Ecuador.

del Marañón¹² a cinco días a pie de Iquitos (Cipolletti y Payaguae 2008:83-84). Según Karsten ([1935] 2000:108), los jívaros del Ecuador conseguían sal al cocer el agua salada de los ríos; estas fuentes estaban, por un lado, en la confluencia del río Mayaiku¹³ con el Zamora en la provincia de Zamora Chinchipe, o también, en la confluencia del río Curi-Curi con el Mangosiza en la provincia de Morona Santiago, de este también se destinaba a la venta en Macas. Por otro lado, los jívaros del Perú extraían sal de minas ubicadas en el río Nieva, provincia de Condorcanqui, y en el río Apaga, provincia de Alto Amazonas (Tessmann [1930] 1999:196); ambos ríos pertenecen a la cuenca del Marañón. Cerca de allí, en Alto Amazonas, los chayahuitas extraían sal del río Cachiyacu, afluente del Huallaga (ibíd.:215). En síntesis, la amplia zona entre el Huallaga y el Ucayali forma un enorme depósito de tierras salíferas mezclada con areniscas multicolores como describe Poeppig (1836:336).

Ahora bien, en territorio Brasileño, los mayores depósitos de sal estaban en los estados costeros del Atlántico, desde el estado de Pará hasta el estado de Río de Janeiro, que actualmente son explotados por los brasileños (Diniz *et al.* 2015), siendo la zona conocida como Costa Semiárida Brasileña —desde el estado de Marañón hasta Río Grande del Norte— la más prolífica del país (Diniz y Vasconcelos 2016). Respecto a los informes coloniales (s. XVI-XVII) de estos mismos yacimientos, consúltese en Sousa (1879), Heriarte (1874:21-22), Hemming (1978:171).

En definitiva, todos estos lugares mencionados se distribuyen con mayor tendencia en las zonas áridas de las costas del Pacífico y del Atlántico y a lo largo del corredor andino, mientras que la descripción de yacimientos en el interior del continente es escasa, por no decir nula. Esta distribución de los yacimientos de sal en Sudamérica concuerda con el hecho de que los dos pueblos que consumen menos cloruro sodio en el mundo son del interior del Amazonas: los yanomami¹⁴ y los del río Xingú (Elliott y Brown 2007).

Las sales vegetales

Las salinas de los litorales y de las vertientes andinas no fueron y no son los únicos medios para conseguir sal. También se obtenía un tipo de sal picante y amarga a partir de la cocción del caldo alcalino¹⁵ obtenida previamente por lixiviación de cenizas vegetales; sin embargo, estas sales se caracterizan por su bajo contenido de sodio y un alto contenido de iones potasio (Echeverri y Román-Jitdutjaño 2011:495) a diferencia de las sales de origen mineral que contienen más

¹² En el texto se menciona el río Huallaga, sin embargo, es muy poco probable que demoren solo cinco días a pie en ir de Iquitos al Huallaga.

¹³ Evidentemente, se trata del río Nangaritza.

¹⁴ Los yanomamo habitan en el extremo sur de Venezuela y entre los estados brasileños de Amazonas y Roraima (Aikhenvald y Dixon 1999:342-43).

¹⁵ El caldo alcalino es la solución filtrada o lixiviada de cenizas de partes vegetales (raíz, hoja, corteza). Esta solución concentrada es hervida hasta que el agua se evapore y se forme el coagulado (Echeverri y Román-Jitdutjaño 2011:493).

sodio. Por ejemplo, el padre Cobo (s. XVII) relata cómo los nativos de Venezuela hacían sal de esta manera, a partir de cogollos de palmera, y los de Popayán, en Colombia, a partir de una hierba cocida en agua (1890:237). Los indígenas de la margen izquierda del río Negro en Brasil, reportados por Heriarte (s. XVII), hacían sal de una planta que llaman capinasu¹⁶; esta sal también estaba destinada a la venta (1874:49, 77). Según Acuña (s. XVII), los omaguas de los ríos Napo y Amazonas hacían sal de las cenizas de hojas de palmera (Hemming 1978:232). Humboldt cuenta que los nativos de Javita de Venezuela, en la margen izquierda del río Temi, estado de Amazonas, hacían sal de las cenizas del fruto de la palmera seje, que abunda entre Javita y el Caño Pimichin. La sal producida era una mezcla de cloruro de potasio, soda, cal y otras sales terrosas (Humboldt y Bonpland 1907:365-66).

Los vegetales preferidos para la producción de sal son las palmeras, como consta en la investigación de Echeverri (2001:408), quien utilizó 27 especies de palmeras de 60 especies vegetales en total en una comunidad uitoto de la Amazonía colombiana. No obstante, las plantas de la familia *Amaranthaceae*, que habita en todos los continentes, son famosas por sus cenizas ricas en iones de potasio, por ejemplo, la especie *Salicornia herbacea* L. del Medio Oriente (Majno 1991:50). En la Amazonía, una especie de dicha familia es la planta carurú que es muy utilizada como materia prima de la sal vegetal; por ejemplo, en tariana (AIK), *íwi* denota ‘sal’ y ‘carurú’ debido a que el condimento se obtiene a partir de dicha planta que crece en las piedras; en tuyuca (BAR), *móã* denota ‘sal’ y ‘carurú’ que crece en las rocas de los raudales, es interesante que la planta no solo sirve para hacer sal, sino también, para preparar medicina y barbasco. Koch-Grünberg (1913) explica la segunda acepción del término tukano *moá*: «nombre de una pequeña planta (p. ej. *karurú*) que crece en las rocas de los raudales, de cuyas cenizas los indios preparan sal». Carurú es, pues, el nombre vernacular usado por hablantes de castellano y portugués, y refiere a una especie de la familia *Amaranthaceae* o también *Podostemaceae* (según identifica Koch-Grünberg 1913). Del mismo modo, Stradelli¹⁷ (1929) identifica la misma planta, *caáryrú*, con similar utilidad. Heriarte (1874:78) reporta *cururé*, la planta de la cual los indígenas del río Negro¹⁸ preparaban sal en el siglo XVII.

Se ha adjudicado un beneficio meramente culinario a la sal vegetal, pero con una calidad más baja que la sal mineral, es decir, considerada solo como «una solución emergente de carácter secundario» (Wörrle 1999:41). Sin embargo, la sal vegetal era más que un simple condimento, sino era también parte de la sabiduría herbolaria: especia, medicina y veneno. Para los huitotos la sal vegetal tiene propósitos rituales, así también, como aditivo de tabaco, fármaco y especia (Echeverri 2000:33). Las cenizas vegetales siempre fueron usadas desde tiempos remotos por su rico contenido de minerales y sales alcalinas¹⁹. La práctica de

¹⁶ Es una especie de palmera.

¹⁷ En el mismo diccionario, se reporta el cognado *caruára* ‘esp. hormiga’ (STR).

¹⁸ En la cuenca del río Negro, existe una catarata llamada Carurú; cerca de allí Wallace probó dicha planta hervida con pescado y la describió como una especie de *Podostemaceae* (Wallace 1889:241, 340).

¹⁹ Nos referimos a sales de iones sodio, potasio, magnesio y calcio que pueden estar

obtener cenizas vegetales con alto contenido alcalino sirvió posteriormente para crear el nombre *álcali*: la palabra viene del árabe *al-qilī*, donde *al-* es el artículo y *qilī* denota ‘cenizas carbonizadas de salicor’²⁰, siendo cognado con el arameo *qēlā* ‘quemado’ y el acadio *qalū* ‘quemar’ (Klein 1966:50). No obstante, el exceso de sal vegetal puede causar envenenamiento debido a sus propiedades corrosivas (Echeverri 2001: 464; Echeverri y Román-Jitdutjaaño 2011:499). Dependiendo de la mezcla, la sal vegetal puede ser más o menos venenosa, por ejemplo, una mezcla rica en carbonato de potasio se debe ingerir solo ocasionalmente o en pocas comidas, mientras que una mezcla rica en cloruro de potasio puede ser ingerida con más frecuencia²¹.

En suma, la producción de sal a partir de cenizas vegetales es una práctica muy antigua realizada por pueblos que no tienen acceso a salinas²² naturales y, especialmente, por pueblos tropicales donde la lluvia no permite la acumulación de salinas. En el caso de Sudamérica, los pueblos que acuden a esta práctica son mayormente los del interior del continente, aquellos alejados de las estribaciones andinas y de las costas atlánticas.

Aspectos léxico-semánticos

Muy poco se dice, en general, de los orígenes etimológicos de las palabras que denotan sal. Por lo que sabemos a ciencia cierta, la sal era explotada desde los tiempos neolíticos europeos (Weller 2004) y se presume que el consumo se remontaría más atrás en el tiempo. En los diccionarios etimológicos del griego (Beekes 2010) y latín (Vaan 2008), ninguna idea adicional se propone, más bien, tan solo se remite a la fuente indoeuropea con el mismo significado: «sal». Por ejemplo, en la sección ETYM, Beekes (2010:75) se limita a afirmar que el término es una «antigua palabra encontrada en la mayoría de las lenguas indoeuropeas», cuya forma hipotética es **seh₂-l-*, pero no esclarece el origen semántico.

¿Qué podría motivar semánticamente la formación de los términos para sal? En realidad, es un trabajo arduo descifrar el origen de las palabras en el ámbito alimenticio debido a que todo lo que es natural —plantas, animales, minerales— se decanta en palabras que provienen de tiempos inmemoriales. No sucede así con las palabras que denotan objetos manufacturados o nociones abstractas, ya que estas se derivan de las primeras.

combinados o no con aniones carbonato, cloruro y sulfato (Echeverri 2001:398; Echeverri y Román-Jitdutjaaño 2011:498).

²⁰ Salicor o salsola es una especie de la familia *Amaranthaceae*.

²¹ Esta afirmación la hemos deducido a partir de los datos de toxicidad y de la escala EPA (Environmental Protection Agency) tanto del cloruro de potasio como del carbonato de potasio en la página web de Pubchem: <https://pubchem.ncbi.nlm.nih.gov/compound/4873>
<https://pubchem.ncbi.nlm.nih.gov/compound/11430>

²² En Echeverri & Román-Jitdutjaaño (2011:498), se muestra una lista de lugares y países donde la gente produce sales vegetales.

Ahora bien, existe un patrón que se repite en léxico de la sal que remite a un grupo de palabras fonéticamente similares. El problema con este grupo es que hace referencia a otros objetos naturales, por lo que se corre el riesgo de caer en la circularidad referencial. No obstante, en principio, seguiremos este patrón form-significado para sostener la tesis de posibles contactos lingüísticos en primer lugar. Los diccionarios etimológicos de dos familias de lenguas asiáticas —altaicas y dravídicas— nos proporcionan datos interesantes respecto a la presunta etimología de la sal. Presentamos una lista de los términos similares, extraídos de los diccionarios de Starostin *et al.*²³ (2003) y de Burrow y Emeneau (1984).

Significado: «sal», «cualidades de sabor»

- En proto manchú-tungús, **žujar*²⁴ ‘amargo, ácido’; en prototúrquico, **dūr* ‘sal’; en protojaponés, **tūrā*- ‘insoporable, duro, amargo’; en protocoreano, **čjār*- ‘estar salado’ (Starostin *et al.* 2003:398).

Significado: «sal», «insecto», «fermentado»

- En proto manchú-tungús, **saKV* ‘secado (de carne, pescado)’; en protocoreano **sòkòm* ‘sal’ (ibíd.:1204).

- En protomongol, **sag* ‘huevos de insectos, liendres’; en prototúrquico, **sakirtka* ‘garrapata’; en protojaponés, **su(n)karu* ‘avispa excavadora’ (ibíd.).

- En proto manchú-tungús **saku* ‘agua estancada, agua turbia’, ‘volverse turbio’; en protomongol, **saga*- /**saka*- ‘fermentar, escurrir’; en prototúrquico, **sakir* /**sagiř* ‘goma, resina’; en protocoreano, **sàk*- /**sàk*- ‘exudar, efervescer, fermentar’, ‘pudrirse, echarse a perder’, ‘fermento, levadura’ (ibíd.).

Significado: «sal», «hierba»

- En proto manchú-tungús **sipa* ‘ajo’; en protomongol **sibag* ‘artemisia’²⁵; en prototúrquico **sibüt* ‘eneldo, cilantro’; en protojaponés **sìmpü*- /**sipà* ‘astringente, agrio’, ‘sal’; en protocoreano **psí*- ‘hígado’, ‘amargo’ (ibíd.:1238).

Significado: «sal», «picante», «insecto», «escocer»

- **Kaṭu* ‘palpitar y doler (por picadura, mordedura venenosa, pinchazo, dolor de muelas)’, ‘dolor’, ‘ser demasiado condimentado o picante’, ‘estar enojado o indignado’, ‘amargura, pungencia, veneno, astringencia’; **kaṭutt-ēru* ‘avispa, avispon’ (tamil)²⁶; **kaṭuppam*, **kaṭuma* ‘pungencia, dureza, bravura, fuerza del ponche, vinagre’ (malayalam); **kaṭru kāu* ‘especie de fruta o baya con sabor

²³ El diccionario de Starostin *et al.* (2003) brinda la protoforma que transcribimos con (*).

²⁴ Este grupo de cognados tiene parecido con el árabe *súkkar* ‘azúcar’, el persa *shākār* ‘azúcar’ o el antiguo indio *śárkarā* ‘grava, grano, azúcar’ (Klein 1967:1539); es posible que tengan el mismo origen ya que es común, en las lenguas, la polisemia que abarca distintas cualidades de sabor. Tenga en cuenta también que, hasta hace unos pocos siglos, la sal y el ácido eran considerados sustancias de la misma clase —la diferencia recién fue establecida en el siglo XVIII—, incluso la sal era definida como una «sustancia ácida simple» (Roos 2007:3).

²⁵ Posiblemente se refiera a la *Artemisia absinthium* que crece en Eurasia y que es usada como especia y también para hacer un licor amargo (Seidemann 2005:52).

²⁶ Dialecto o lengua de la familia dravídica entre paréntesis.

picante'; *kṛō* 'picante' (kui); *xaṛxā* 'amargo, picante, altamente salado, áspero'; *xaṛxnā* 'afectar al paladar (por cosas saladas o condimentadas en exceso)'; *xaṛxō* 'bilis en su vesícula' (kurukh); *qaṛqe* 'amargo'; *qáṭare* 'palpitar de dolor' (malto) (Burrow y Emeneau 1984:106).

- *Kāram* 'cáustico', 'diferentes sales, acritud (como de pimienta)' (malayalam); *kāra* 'acritud, álcali, cáustico'; *karlu* 'tierra de sal' (kannada); *ka•ra* 'picante (como el sabor del curry)' (kodagu); *kāra* 'sabor u olor picante', 'ardiente'; *kāruppu* 'una especie de sal fuerte o negra' (tulu); *kāru* 'salinidad, sal', 'salobre' (telugu) (ibíd.:137).

- *Kotuku*, *kocu*, *kocuku* 'zancudo, mosquito, mosca' (tamil); *kotu*, *kotuku* 'zancudo, mosquito' (malayalam); *kucune* 'zancudo' (irula); *kwiṭf* 'especie de insecto mordedor' (toda) (ibíd.:189).

En todos estos grupos de formas similares, se sugiere la asociación entre la sal y cualidades gustativas como lo amargo o ácido; entre sal y el líquido o fermento y entre sal y ciertas especies de vegetales o insectos que pican; obviamente hay razones semánticas para considerar que dichas palabras, en cada instancia, tienen el mismo origen. En la próxima sección, dichos esquemas serán respaldados al tratar de explicar la formación de la palabra quechua para sal.

La palabra quechua: indicios en lenguas arawak

En quechua, «sal» se expresa con la voz *kachi* y es el único término que denota el concepto. Es la palabra difundida en todos los dialectos conocidos, desde el quechua central *katri* /kaçi/ (BL) hasta el ecuatoriano *cachi* /kaçi/ (GR). En vista de que el aimara tiene *jayu* /hayu/ 'sal', se infiere que no ha tenido influencia de esta otra lengua andina para nombrar a la sal. De esta única raíz quechua se derivan diversos términos, por ejemplo, *cachiçapa* 'cosa muy salada', *cachicani* 'echar sal al guisado', *cachina*²⁷ 'tipo de sal para fabricar colores', *cachiyān* 'hacer sal del agua salada', *cachiyoc* 'lo que tiene sal' (HOL).

En realidad, la raíz quechua no tiene términos emparentados dentro de los mismos dialectos quechuas; en cambio, en lenguas arawak, existe una gama de términos fonéticamente similares a *kachi* como la palabra ashéninka *catyori* 'salado' (PA) o el matsigenka *kacho*- 'estar muy salado' (SN), además de otros significados asociados a bebedizo e insecto que también observamos en las lenguas asiáticas de la sección 4. Entre estos se encuentran palabras que denotan bebida fermentada, juego venenoso, hormiga o la yuca, que es la materia prima del masato. Elaboramos una lista con dichos cognados y los agrupamos en dos campos semánticos:

²⁷ Tal vez se refiera al cloruro de estaño.

Cuadro 1. Cognados de la raíz */kači/ en lenguas arawak

Lengua arawak	Campo semántico: «sustancia», «sabor»	Campo semántico: «especie vegetal o animal», «dolor»
asháninka (KIN)	<i>catsijari</i> ‘líquido fermentado o ácido’; <i>cashitachari</i> ‘savia blanca’; <i>cachoja</i> oni ‘estar salado o ácido’; <i>cachoo</i> - ²⁷ ‘ácido, salado’	—
ashéninka (PA)	<i>ocashi</i> ‘resina’; <i>cachori</i> ‘agrio’; <i>cayori</i> ‘salado’	<i>catsirishi</i> ‘especie de planta picante’; <i>catsicon</i> ‘árbol de savia picante’; <i>caniyatzi</i> ‘tallo de yuca’; <i>catsiquiri</i> ‘esp. hormiga’; <i>catsicori</i> ‘esp. hormiga’; <i>catsi-</i> ‘doler’
matsigenka (SN)	<i>-kashi</i> ‘resina, líquido venenoso’; <i>kacho</i> - ²⁸ ‘estar muy salado, estar ácido’; <i>kachori</i> ‘agrio’	<i>sékatsi</i> ‘yuca’; <i>kashirigánire</i> ‘esp. yuca’; <i>katsíkori</i> ‘esp. hormiga’
nomatsiguenga (SHA)	<i>cóchóri</i> ‘ácido, agrio, fermentado’; <i>quěchó-</i> ‘se fermentó’, <i>quěshó-</i> ‘se solidificó’	<i>cochóneri</i> ‘esp. hormiga’; <i>catsíberi</i> ‘esp. hormiga’; <i>catsíri</i> ‘doloroso, picante’
piro yine (NI) ²⁹	<i>kapsagalu</i> ‘masato fermentado, sal amarga’; <i>kapsalu</i> ‘amargo, fermentado’; <i>kachgalu</i> ‘bebida fermentada’; <i>kacholu</i> ‘ácido, agrio’; <i>kachwugalu</i> ‘picante’, ‘licor’; <i>kachwuru</i> ‘picante’	<i>kachichi</i> ‘curuínse (hormiga)’; <i>kat-sotalo</i> ‘ischimi (hormiga)’; <i>kachinru</i> ‘doloroso’; <i>kachinolu</i> ‘dolor’
resígaro (AL)	<i>kajígi</i> ‘yuca’; <i>kajaáku</i> ‘exprimidor’	—
yukuna (SCH)	—	<i>ka?achi</i> ‘yuca brava (planta y tronco)’; <i>kachichi?iyú</i> ‘hormiga negra’; <i>kati</i> ‘araña’
piapoco (KLU)	—	<i>áasi</i> ‘ají pajarito’
tariana (AIK)	<i>caxiri</i> ‘bebida’	<i>ási</i> ‘pimienta’
ignaciano (OT)	<i>cátsiama</i> ‘chicha fuerte, líquido picante’; <i>-catsi</i> ‘sentir ácido, picante’; <i>ticatsi</i> ‘ácido, agrio’	<i>cachiru</i> ‘hormiga’
lokono (PE)	<i>kasiri</i> ‘cerveza de yuca’	—

¿Cómo se justifica un supuesto origen común entre la sal y el bebedizo? Se trata indudablemente de una analogía perceptiva: el proceso de transformación (crudo-cocido) de líquido a sustancia concentrada.

Este esquema establece que tanto los brebajes como la sal se someten al mismo proceso de cocción con resultados similares, es decir, produciendo el fermentado,

²⁸ Encuéntrese con el lema *cachootaque* (cuya segmentación es kačoo-t-ak-e).

²⁹ Encuéntrese con el lema *kachotagantsi* (-t- epéntesis y -agantsi ‘terminación verbal no finita’).

³⁰ La abundancia de datos del piro (NI) solo demuestra que hubo aporte de etnias pano.

el concentrado o el coagulado. La sal es, pues, obtenida a través de la cocción de la salmuera en vasijas de arcilla o también se obtiene naturalmente por acción del sol en las salinas de los litorales, en estanques artificiales o en las vertientes de las tierras altas. Aplica también las sales vegetales cuya última etapa comprende la cocción del concentrado lixiviado, técnica recurrente en el interior del Amazonas donde son escasas las salinas naturales. En lenguas del tronco arawak, el *íví* ‘sal del monte’ del resígaro (AL) que se come con la coca sería, pues, cal obtenida de cenizas vegetales. Del mismo modo, el yukuna *jiwi* denota una ‘sal vegetal hecha de un bejuco’ (SCH); el tariana *iwi* es la sal obtenida de la planta carurú (AIK). Los indígenas del curso superior del Orinoco llaman a la sal *chivi*, incluyendo a los de Javita quienes hacen el condimento a partir de una especie de palmera o árbol de cacao, no en vano el jugo del fruto del cacao es salino (Humboldt 1907:365).

En consecuencia, el esquema mental de la producción de sal implica un proceso transformativo líquido-sólido o coagulación del concentrado y se asocia, por lo tanto, a la fermentación, a la efervescencia o ebullición, asimismo, a la chicha, el masato o la materia prima de las bebidas³¹. Las palabras son evidencias irrefutables. Observe el siguiente grupo interlingüístico de formas similares en diversas lenguas de la región:

(1) <i>po^hs</i>	‘sal’ (yanesha, DUF)
<i>pooch</i>	‘curuhinse (hormiga)’ (yanesha, DUF)
<i>pa[?]po³²</i>	‘su espuma, su burbuja’ (yanesha, DUF)
<i>posu-</i>	‘hediondo, podrido’ (piro, NI)
<i>posliriri³³</i>	‘sal de fruta’ (piro, NI)
<i>posekalu³⁴</i>	‘fermentable’ (piro, NI)
<i>p^hojchiy</i>	‘rebosar, fermentar’ (quechua, MID)
<i>p^hosoko</i>	‘espuma’ (quechua, MID)
<i>posoq^ho</i>	‘espuma’ (quechua, TSC)
<i>bosajĩ</i>	‘fermentar’ (orejón, VE)
<i>damula</i>	‘sal’ (shiwilu, VA)
<i>yamora</i>	‘sal’ (chayahuita, HA)
<i>mamola</i>	‘sal’ (chamicuro, PAR)
<i>amúraʔa-³⁵</i>	‘fermentar’ (yukuna, SCH)

³¹ El siguiente extracto de un mito siona retrata esta asociación sal-masato: «Después Baina dijo a sus esposas que hagan chicha de maíz y que pongan un poco de masato (el concentrado que se mezcla con agua para hacer chicha) en cada trocha (este fue el origen de los lamederos de sal). En un sendero solo han comido venados, pero otro ha sido visitado por la danta» (Vickers 1989:161).

³² Conformado por el prefijo posesivo de tercera persona *paʔ-* y la raíz *-poʔ* ‘espuma’.

³³ Conformado por la raíz *pos*, el nominalizador participial *-liri* y el sufijo de género *-ri* (Hanson 2010; Nies 1986).

³⁴ Conformado por la raíz **pose*, el asertivo *-ka* y el nominalizador o atributivo *-lu* (Hanson 2010; Nies 1986).

³⁵ Encuéntrase como *amúraʔatakaje*, el cual está conformado por la terminación verbal

Posiblemente, la palabra quechua *yacu* ‘agua, agua hirviente’ (HOL) esté relacionado con el nombre de la sal en chipaya, *yaku* (CER). Aunque no se descarta que sea solo un producto metonímico a partir de la expresión «río/agua de sal», como parece ser el caso de la palabra candoshi *yomi* ‘sal’ (TU), a partir del aguaruna *yúmi* ‘agua’ (DEI).

Ahora bien, respecto a la asociación sal-insecto ¿cuál sería el origen semántico de la relación entre la sal y los insectos que pican? Esta sería una asociación indirecta intercedida por la imagen del bebedizo, un alimento potencialmente venenoso que quema la boca y el estómago cuando tiene propiedades astringentes o sabor picante; por ejemplo, el masato se percibe como picante cuando se exagera después del cuarto día (Daggett 1983:303). El adjetivo *kukama-kukamiria tai* se define así: «ser picante, puede ser picante natural como el ají o se extiende para el masato cuando pasa más de 4 días» (Vallejos y Amías 2015). Por lo tanto, el nombre de las bebidas fermentadas —vinculado al nombre de la sal— se habría extendido al concepto de los insectos que pican. Sin embargo, podría tratarse de una asociación directa sal-insecto si tomamos en cuenta las propiedades cáusticas de la sal vegetal con alto contenido de iones potasio y bajo contenido de sodio, cuyo sabor es acre y picante³⁶ (Echeverri 2001:398). Según Echeverri, los uitotos vinculan la sal vegetal con los animales venenosos tales como insectos que pican, serpientes, pero también plantas espinosas o urticantes (ibíd.:405). Si tomamos en cuenta la escasez de depósitos de sal en el interior de la Amazonía, entonces, muchos nombres de sal amazónicos refieren no al cloruro de sodio, sino a estos residuos sólidos y picantes extraídos de las cenizas vegetales tal como vimos en la sección 3.

Con frecuencia encontramos este patrón, sal-insecto, en los vocabularios de lenguas amazónicas, como por ejemplo:

- (2) *móã* ‘sal’ (tuyuca, BAR)
- ẽmoã* ‘esp. de oruga venenosa³⁷, (hormiga) *magiñás*³⁸’ (tuyuca, BAR)
- wee* ‘sal’ (huambisa, JAK)
- wee ete* ‘esp. de avispa’ (huambisa, JAK)
- week* ‘(hormiga) *curuhuinse*’ (huambisa, JAK)
- tõô* ‘sal’ (cashinahua, AB)
- toʔok* ‘taoca (hormiga)’ (kaapor, KAK)
- toi* ‘hormiga cazadora’ (sirionó, GAS)

-kaje (nominalizador) y el segmento *-ta* que sería el sufijo causativo, por lo que la raíz primigenia habría sido *amúraʔa-*.

³⁶ En más de una ocasión los cronistas afirman que la sal [vegetal] de los nativos amazónicos tiene sabor a salitre (Roth 1924:223; Heriarte 1874:49).

³⁷ Según la definición, esta oruga tiene pelos urticantes cuyo escozor permanece por muchas horas (Barnes 2012:141).

³⁸ En los diccionarios, siempre se resalta la agresividad de esta hormiga *majiñá* o *magiñá* (nombre regional), es decir, es una hormiga propensa a picar.

Viniendo al caso, nos preguntamos si la raíz tupí-guaraní */tasi/ ~ */taši/³⁹ que denota cierta especie de hormiga estaría relacionada con el nombre de sal en lenguas pano, *tashi* /taši/. De ser así, implicaría que el nombre de la sal en pano designaba originalmente a una sal de origen vegetal. Más bien, el término pano *tashi*, así como los datos del corpus (2), tendrían otro desarrollo léxico-semántico que serán explicados en la siguiente sección.

Planteamiento de la derivación de la palabra quechua *kachi*

Nuestra hipótesis se apoya en la asociación sal-bebedizo en donde se hace notorio el proceso transformativo de la materia prima en bebida concentrada. Este esquema, además, permite abarcar todo tipo de sal que se somete a cocción en la última etapa de producción, incluyendo a la sal gema que los nativos hierven para ablandar. Para reforzar esta hipótesis, aducimos pruebas del mismo sistema léxico-semántico en lenguas arawak, tupí-guaraní y pano. Veamos.

La palabra más común para sal en lenguas arawak⁴⁰ es *tzivi* (PA) o *tibi* (SHA), cuya protoforma sería */tsiβi/ ‘sal’. Esta estaría compuesta de dos partes, siendo el primer segmento una primitiva raíz presente en diferentes lenguas de la familia: */tsi/. Esta corta raíz habría significado líquido coagulado; por ejemplo, en el ashéninka, *-she* ~ *-shi* ‘(líquido) espeso’ (PA); en el yanesha, *cheʔn-* ‘coagular’ (DUF); en nomatsiguenga, *-se* ‘(líquido) en forma de pasta’ (SHA). También está presente en lenguas de otras familias lingüísticas, como el tupí-guaraní *nheêngatú ty* /ti/ ‘zumo, licor, salsa’ (STR) o el guaraní *tĩ* ‘agua, zumo, caldo’ (RM). En el cashinahua, encontramos la raíz *ti* ‘resina’ (AB), *tsi* ‘líquido coagulado’ (MON), de la que se deriva *tiwa* ‘exprimir’ (AB), *tsi* va- ‘exprimir’ (MON), palabra que recuerda a la forma arawak. Ciertamente, la palabra arawak *tzivi* ‘sal’ sería cognado con la bebida nativa *chibé*⁴¹, extendida en gran parte de Brasil, hecha de harina de mandioca (Monteiro 1963:58). De hecho, la extracción del jugo venenoso de la mandioca implica un proceso de filtración del líquido tal como ocurre en la lixiviación de la ceniza vegetal. Un indicio de que la sal vegetal era la sal típica de los antiguos arawak.

La palabra para sal en lenguas tupí-guaraníes es ejemplificado, entre otros, por *yuquĩ* en el guaraní misionero (RM); *iukyra* en el *nheêngatú* (STR); *jukyr* en el ka’apor (KAK) o *embikesa*⁴² en el siriono (GAS), cuya raíz despejada es *-ke-*. Esta última parece no ajustarse con la protoforma reconstruida */jukit/ ‘sal’

³⁹ Algunos ejemplos: *taçĩ* ‘enfermedad, dolor, hormiga’ (RM); *tasi* ‘hormiga’, ‘doler’ (PRI); *taxy* ‘esp. hormiga’, *acy* ‘veneno’ (STR); *tsatsiwa* ‘hormiga’ (VAL).

⁴⁰ Algunos nombres de sal son *tuwu* /tiβi/ en piro (NI); *íwi* /iβi/ en tariana (AIK); *-cheve/* *čeβe/* en ignaciano (OT).

⁴¹ El *chibé* es una bebida nativa, extendido en gran parte de Brasil, hecho de harina de mandioca (Monteiro 1963:58).

⁴² La palabra *embikesa* está formada por el prefijo causativo *mbi-*, la raíz *-ke-* y el nominalizador *-sa*.

(Meira 2015) si consideramos que *-ke-* era en realidad un verbo como constatado en el guaraní misionero mediante la palabra *que* /ke/ ‘dormir, reposar’ (RM), por extensión, connotando a la sustancia cuajada después de haber reposado: *oque* ‘reposar lo que hervía’, *oque ñandĩ* ‘helose la manteca’ (*ñandĩ* ‘aceite de fruta o árbol, grasa’), *eí oquẽ* ‘está la miel asentada después de hervir’ (RM). Por lo tanto, *-ke-* no sería una raíz heredada del tronco tupí-guaraní, el cual se evidencia en otras lenguas foráneas como el yanesha, lengua arawak, mediante el término *paʔque*⁴³ /paʔ-keʔ/ ‘su cuajo o cuajada de yuca’ (DUF); en el piapoco, mediante el término *nuquini*⁴⁴/nu-ki-ni/ ‘mi yuca’ o *quinia* ‘jugo no cocido de yuca brava’ (KLU). El dato del proceso de reposo es revelador porque nos informa como el último paso de la preparación es el más importante para los nativos⁴⁵. Hay más datos que indicarían una correlación entre el verbo reposar y el coagulado en lenguas arawak: en yanesha *mas-* ‘coagularse’ (DUF) que es la misma raíz del verbo ashéninka *mag-* ‘dormir’ (PA), del tariana *-ma* ‘dormir’ (AIK) o del ignaciano *-imaca* ‘dormir’ (OT). El verbo, en el yanesha, es *mu-* ‘dormir’ (DUF) similar al resígaro *-ímú* ‘dormir’ (AL), del cual se derivó el verbo estativo *kaʔmúúʔ* ‘estar fermentado’ (AL). En tariana, el verbo *whé ~ whéta* ‘asentar’ está relacionado con el verbo *-whéta* ‘fermentar’ (AIK), por lo tanto, esta sería en realidad el significado original, tanto del nombre de sal del huambisa, *wee*, como del nombre de la hormiga *week* (JAK), véase el corpus (2). El siguiente escenario ilustra la operación expresada con el verbo tariana *-whéta*: *dira-karu-pena-nuku du-nua du-pala du-yana du-whéta* ‘cocinaba la bebida de él (el chibé), colocaba (en la olla), dejaba asentar allí’ (Aikhenvald 2001:235).

El nombre de sal en lenguas pano, *tashi*, se habría formado por composición de la raíz arawak */tsi/, tal como el cashinahua *tsi* ‘líquido coagulado’⁴⁶ (MON), y una antigua raíz **ta*, la cual se manifiesta sugestivamente en la palabra cashinahua *taka* ‘cuajado’ (AB). Posiblemente, el término cashinahua *tae* ‘sal’ de R&T sea apocópé de *taka*. Lo interesante es que la lengua aimara parece conservar la raíz pano **ta* en diversas palabras derivadas cuyos significados corresponden a los ya antes mencionados: *thátʔa-* ‘cuajarse’ (BER); *tʔama* ‘fermentar’, *tʔantʔa* ‘pan’, *tʔaxti* ‘savia, jugo’, *tiktʔa* ‘coagularse’ (HUA).

Ahora bien, en el caso del quechua, encontramos que los términos o raíces quechuas que denotan esta terminología relacionada al bebedizo o el líquido coagulado no tienen similitud fonética con la palabra *kachi* ‘sal’. Por ejemplo, *ttucurun* ‘cuajarse algo de comer’, *ticayarin* ‘cuajarse la leche o sebo’, *ppoccocun* ‘leudarse’ (HOL); *tʔucuru* ‘cosa cuajada’ (TSC); *ticayay* ‘volverse sólida una cosa líquida’, *pokoy* ‘madurar, fermentar’, *pʰojchiy* ‘rebosar, fermentar’ (MID); *togush*

⁴³ Formado por *paʔ-* ‘prefijo posesivo 3P’ y *-keʔ* ‘cuajado de yuca’.

⁴⁴ Formado por el prefijo posesivo *nu-*, la raíz *-ki-* ‘yuca’ y el marcador posesivo alienable *-ni*.

⁴⁵ Echeverri (2001) dedica un capítulo de su ensayo de la sal vegetal a la fase del cuajado.

⁴⁶ Como idea sugestiva, */tsi/ estaría también presente en palabras como el cashinahua *tsi* ‘líquido coagulado’ (MON).

‘papas fermentadas’, *pogun* ‘madurar, [fermentar]’ (WE). Estas raíces quechuas, */tika-/ , */p^ho-/ ~ */p^oo-/ y */t^huqu/, no han influido en la formación de la palabra *kachi*; no obstante, se manifiestan en otras lenguas de la región como es el caso del aimara *tikt’a* ‘coagularse’ (HUA), el orejón *bosajĩ* ‘fermentar’ (VE), el cashinahua *töi* ‘cuajar, espesar la bebida’ y *töö* ‘sal’ (AB).

La palabra quechua *kachi*, por lo tanto, no sería originalmente quechua, sino una formación de origen arawak. *Kachi* estaría conformada, en su segunda sílaba, por la raíz */tsi/ , deducida a partir de */tsiβi/ ‘sal’. La otra parte, es decir, el segmento con sonido oclusivo velar, también parece estar presente en el mismo grupo arawak, por ejemplo, *kaádé* ‘espuma’, *kaáni* ‘yuca brava’, *kamóó-* ‘bebida fermentada’, *ka?ma-* ‘fermentar’, *ka?múú?* ‘estar fermentado’ (AL); *káini* ‘manicuera’⁴⁷, *kána* ‘maíz’ (AIK). En efecto, todas estas palabras contienen una primitiva raíz */ka?/ cuyo significado habría sido ‘fermentar, cuajar, reposar’. Esta raíz ligada a */tsi/ habrían formado no solo al quechua *kachi*, sino también a las demás palabras del Cuadro 1: *quëchó-* /*kæç*/ ‘se fermentó’ (SHA); *kajĩgi* ‘yuca’ (AL); *caxiri* ‘bebida’ (AIK); *cátsiama* ‘chicha fuerte’ (OT). Evidentemente, el quechua *aka* ‘chicha’ (TSC) o *aq’a* ‘bebida fermentada’ (MID) es una reminiscencia de la antiquísima raíz */ka?/. Así también, la raíz arawak estaría presente en lenguas jivaroanas, por ejemplo, *kantekú* ‘espeso, cuajado’, *kajĩt* ‘fermentar’, *kánut* ‘dormir’ (LAR); *kariatsa*, *kariamú* ‘fermentar’, *kánamu*, *kánut* ‘dormir’ (JAK); *kãëngtin* ‘coagularse’, *kariatin* ‘fermentar, agriarse’, *kajĩngtin* ‘dormir’ (FAS). Tessmann ([1930] 1999) reportó la palabra *katsi* ~ *atsi* ‘sal de piedra’ en zona de los jívaros, nombre que era usado para distinguir la sal gema de la sal vegetal.

Conclusiones

Las consecuencias de la presente propuesta no solo son de índole lingüística, sino también sugiere algunas ideas sugerentes respecto a la etnohistoria.

En primer lugar, la palabra para sal del quechua no fue un simple préstamo arawak, sino una formación estructural, compuesta por raíces separadas que han influenciado en otras lenguas del territorio andino-amazónico. La formación de la palabra quechua parece implicar un prolongado tiempo de contacto desde el cual también alcanzó a los jívaros del norte del Perú, quienes tenían comunicación con la selva central a través del Huallaga. Así, el hipotético y original significado de *kachi* < */ka?/ + */tsi/ habría sido «líquido reposado» o «cuajado» que abarca no solo a la preparación de sal, sea mineral o vegetal, sino también a cualquier tipo de bebedizo que se somete a fermentación y cocción. Una unidad léxica por sí misma no necesita mucho tiempo para que sea adoptada por una comunidad extranjera, mientras que un fragmento gramatical o morfema requiere mucho más tiempo para que sea adoptado por diferentes lenguas receptoras y en más de un tipo de categoría gramatical. Así también, existiría otra conexión amazónica de índole lingüística en el término quechua *wasi* ‘casa’⁴⁸ que sería una reanálisis del verbo arawak /βaši-/

⁴⁷ Especie de mandioca o bebida de mandioca.

⁴⁸ Artículo en preparación, acerca de la etimología de la palabra quechua *wasi*.

‘cubrir con hojas en forma de techo’ (SN) o del nombre */waš-/ ‘techo de palmera’ (NI). La cantidad de datos lingüísticos, apuntan a una herencia más amazónica que propiamente andina de los antiguos quechuas.

Esta propuesta lingüística tiene, por lo tanto, implicaciones históricas relacionadas a la expansión de grupos influyentes que vinieron desde el interior del continente. En efecto, la llegada de los prehistóricos grupos arawak ascendiendo por el Purús recuerda a la expansión de los bandeirantes tratando de alcanzar la cordillera andina (Rosas 2008:107). Uno de estos grupos abrió la ruta hacia occidente al descubrir el Urubamba y luego ascendiendo por el Tambo y Perené, hasta alcanzar tierras ricas en sal de roca y ríos salados. Como se deduce de la sección 2, el Ucayali, el Huallaga y la selva central formaron puntos estratégicos del comercio de sal amazónico donde grupos foráneos bajaban desde las cabeceras fluviales hasta Loreto, para extraer o comerciar sal; mientras que por el centro, estrechamente conectado con la selva norte peruana a través de los ríos Huallaga y Ucayali, los arawak comerciaban sal con grupos que venían desde el Purús y Madre de Dios. Pronto la zona se convirtió en una esfera de acción de intercambio de bienes y conocimientos, influencia cultural que se habría extendido hacia todos los puntos cardinales dentro del territorio peruano. Esto no implica que los grupos originarios desconocían la técnica de la fermentación y la coagulación, más bien los protoarawak habrían contribuido a mejorar el aspecto tecnológico y económico de los bienes explotados en los grupos étnicos originarios, por lo tanto, no se descarta que la presencia arawak en la selva central peruana haya fomentado un mayor comercio de sal en la región, lo que explicaría por qué las palabras para sal en lenguas quechua, jivaroana y pano estén formadas por antiguas raíces arawak.

En realidad, una importante interacción entre andinos y amazónicos subandinos se estuvo llevando a cabo durante siglos desde hace más de 2000 años como señala Hornborg y Eriksen (2011:139) y tomando en cuenta, además, que los pre-protoquechua habrían llegado a la sierra central peruana a finales del Horizonte Temprano (200 a. C.) y conquistaron a los pre-protoaimaras originarios del lugar (Adelaar 2010). Surge la pregunta ¿de dónde vinieron estos ancestros quechuas? Todo indica que ellos procederían del este, tal vez azuzados por los protoarawak subandinos para invadir tierras hacia el oeste, en el interior de los Andes, debido a que los pano mayoruna tomaron ventaja hacia el norte, en el curso inferior del Ucayali, como indica Fleck (2013:21).

En suma, desde hace más de dos milenios estuvieron conviviendo diversas culturas en un mismo territorio, atrayéndose y rechazándose entre sí, e impulsando relaciones areales. Los múltiples términos de sal *yanasha*⁴⁹ parece ser un vestigio de la antigua confluencia étnica, en donde la zona del Perú central se convirtió en el espacio hegemónico de la explotación de la sal. Por otro lado, hay notables indicios de un protagonismo pano a través de la información etnográfica y lingüística que establece su foco inicial en el alto Ucayali y que coincide con el control de los depósitos de sal de los cerros y riachuelos en dicha cuenca. La presunta conexión

⁴⁹ Algunos términos de sal *yanasha* son *pos*, *carob*, *pesharrem*, *poɣyarr* (DUF).

prehistórica pano-aimara que propusimos en la sección 6 es solo lingüística, por lo que solo se mantiene a la expectativa hasta ampliar la investigación del tronco aimaraico.

Referencias

- Abreu, João Capistrano de. 1914. *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: a lingua dos caxinauás do Rio Ibaçu afluente do Muru*. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger.
- Adelaar, Willem. 2010. "Trayectoria histórica de la familia lingüística quechua y sus relaciones con la familia lingüística aimara." *Boletín de Arqueología PUCP* 14: 239-254.
- Aikhenvald, Alexandra Y. 2001. "Dicionário tariana - português e português - tariana." *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 17 (1): 3-388.
- _____. 2015. "Amazonia: Linguistic History." En *The Global Prehistory of Human Migration*, editado por Peter Bellwood e Immanuel Ness, 384-391. Chichester: Wiley Blackwell.
- Aikhenvald, Alexandra Y. y Robert M. W. Dixon. 1999. "Other Small Families and Isolates." En *The Amazonian Languages*, editado por Robert M. W. Dixon y Alexandra Y. Aikhenvald, 341-384. New York: Cambridge University Press.
- Allin, Trevor. 1979. *Vocabulario resígaro*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
<https://www.sil.org/system/files/rapdata/40/14/30/40143023256164218758156341497533559504/dt16.pdf>
- Arriaga, Pablo Joseph de. 1621. *Extirpacion de la idolatria del Piru*. Lima: Geronymo de Contreras.
- Barnes, Janet. 2012. *Diccionario bilingüe tuyuca-español, español-tuyuca*. Bogotá: Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.
- Beekes, Robert. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. 1. Leiden: Brill.
- Bertonio, Ludovico. [1612] 1879. *Vocabulario de la lengua aymara*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Black, Nancy. 1990. *Lecciones para el aprendizaje del quechua del sureste de Pasco y el norte de Junín*. Lima: Dirección Departamental de Educación-Pasco/ Instituto Lingüístico de Verano.
- Burrow, Thomas y Murray B. Emeneau. 1984. *A Dravidian Etymological Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Buse, Hermann. 1975. *Historia marítima del Perú: Época prehistórica*. Tomo II, vol. 1 y 2. Lima: Instituto de Estudios Histórico-Marítimos del Perú.
- Castellanos, Juan de. 1886. *Historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo I. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2010. "Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua." *Boletín de Arqueología PUCP* 14: 255-282.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo y Enrique Ballón. 2011. *Chipaya: Léxico -*

- Etnotaxonomía*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cipolletti, María Susana y Fernando Payaguaje. 2008. La fascinación del mal. Historia de vida de un shamán secoya de la Amazonía ecuatoriana. Quito: Abya-Yala.
- Cobo, Bernabé. 1890. *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo I. Sevilla: E. Rasco.
- Daggett, Carole. 1983. “Las funciones del masato en la cultura chayahuita.” *Antropológica* PUCP 1: 301-310.
- Dahl, Östen, Christopher Gillam, David G. Anderson, José Iriarte y Silvia M. Copé. 2011. “Linguistic Diversity Zones and Cartographic Modeling: GIS as a Method for Understanding the Prehistory of Lowland South America.” En *Ethnicity in Ancient Amazonia*, editado por Alf Hornborg y Jonathan D. Hill, 211-224. Boulder: University Press of Colorado.
- D’altroy, Terence N. 2015. *The Incas*. Malden: Blackwell.
- Deicat, Gerardo Wipio. 1996. *Diccionario aguaruna-castellano castellano-aguaruna*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Diniz, Marco Túlio Mendonça y Fábio Perdigão Vasconcelos. 2016. “Porque o nordeste produz sal marinho? Estudo analógico do potencial do clima.” *Caderno de Geografia* 26 (2): 355-379.
- Diniz, Marco Túlio Mendonça, Fábio Perdigão Vasconcelos y Márcia Barbosa Martins. 2015. “Inovação tecnológica na produção brasileira de sal marinho e as alterações sócioterritoriais dela decorrentes: uma análise sob a ótica da teoria do empreendedorismo de Schumpeter.” *Sociedade & Natureza, Uberlândia* 27 (3): 421-438.
- Duff-Tripp, Martha. 1998. *Diccionario yanesha’ (amuesha)-castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/14/32/53/143253772569919515318148084495238031876/slp47.pdf>
- Echeverri, Juan Alvaro. 2000. “The First Love of a Young Man: Salt and Sexual Education among the Uitoto Indians of Lowland Colombia.” En *The Anthropology of Love and Anger*, editado por Joanna Overing y Alan Passes, 33-45. London: Routledge.
- Echeverri, Juan Alvaro. 2001. “La sal de monte: un ensayo de ‘halofitogenografía’ uitoto.” En *Imani Mundo: Estudios en la Amazonía colombiana*, editado por Carlos Franky y Carlos Zárate, 397-477. Bogotá: Unibiblos.
- Echeverri, Juan Alvaro y Oscar Román-Jitdutjaaño. 2011. “Witoto ash salts from the Amazon.” *Journal of Ethnopharmacology* 138: 492-502.
- Fast Mowitz, Gerhard, Ruby Warkentin y Daniel Fast. 1996. *Diccionario achuar-shiwiar – castellano*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/15/64/89/156489401245172331263552509065358250150/slp36.pdf>

- Fleck, David W. 2013. *Panoan Languages and Linguistics*. New York: American Museum of Natural History.
- Gasparini, Noé y Victor Hugo Dicarere Mendez. 2015. *Diccionario siriono*. Trinidad: Tiempos del Beni.
- Grimm, Juan. 1897. *La lengua quichua (dialecto de la República del Ecuador)*. Friburgo de Brisgovia: B. Herder.
- González Holguín, Diego. 1608. *Vocabulario de la lengua general del Perú llamada qquichua o lengua del Inca*. Lima: Francisco del Canto.
- Hanson, Rebecca. 2010. "A Grammar of Yine (Piro)." PhD dissertation, La Trobe University, Bundoora.
- Hart, Helen. 1988. *Diccionario chayahuita-castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/53/83/82/53838289028662789570876716126619509316/slp29.pdf>
- Hemming, John. 1978. *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heriarte, Mauricio de. 1874. *Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*. Vienna: Imprensa do filho de Carlos Gerold.
- Herrera, Antonio de. 1728. *Historia general de las Indias Occidentales*. Tomo II. Amberes: Juan Bautista Verdussen.
- Hornborg, Alf y Love Eriksen. 2011. "An Attempt to Understand Panoan Ethnogenesis in Relation to Long-Term Patterns and Transformations of Regional Interaction in Western Amazonia." En *Ethnicity in Ancient Amazonia*, editado por Alf Hornborg y Jonathan D. Hill, 129-151. Boulder: University Press of Colorado.
- Huayhua Pari, Felipe. 2009. *Diccionario bilingüe polilectal: aimara-castellano, castellano-aimara*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Humboldt, Alexander von y Aimé Bonpland. 1907. *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of America*. Vol. II. London: George Bell & Sons.
- Izaguirre, Bernardino. 1926. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*. Vol. 12. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Jakway, Martha. 1987. *Vocabulario huambisa*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/15/45/69/154569950922777224740467572055985243548/slp24.pdf>
- Jiménez de la Espada, Marcos. 1879. *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello.
- Jiménez de la Espada, Marcos. 1881. *Relaciones geográficas de Indias, Perú*. Tomo I. Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández.
- Jiménez de la Espada, Marcos. 1885. *Relaciones geográficas de Indias, Perú*. Tomo II. Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández.
- Jiménez de la Espada, Marcos. 1897. *Relaciones geográficas de Indias, Perú*. Tomo III. Madrid: Tipografía de los hijos de M. G. Hernández.
- Kakumasu, James Y. y Kiyoko Kakumasu. 2007. *Dicionário por tópicos kaapor -*

- português*. Cuiabá: Associação Internacional de Lingüística.
- Karsten, Rafael. [1935] 2000. *La vida y la cultura de los shuar*. Quito: Abya-Yala.
- Kindberg, Lee. 1980. *Diccionario asháninka*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/15/05/87/150587103864951424705632321744367293106/dt19.pdf>
- Klein, Ernest. 1966/1967. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*. 2 vols. Amsterdam: Elsevier Publishing Company. “”
- Koch-Grünberg, Theodor. 1913. “Betóya-Sprachen Nordwestbrasieliens und der angrenzenden Gebiete.” *Anthropos* 8 (6): 944-977.
- Larson, Mildred L. 1966. *Vocabulario aguaruna de Amazonas*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/59/72/83/59728398026071460917794592167972564882/slp03.pdf>
- Lino Samanamud, Teodoro. 1962. “Las salinas del Perú.” Tesis para obtener el grado de ingeniero de minas, Universidad Nacional de Ingeniería, Lima.
- Majno, Guido. 1991. *The Healing Hand: Man and Wound in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Middendorf, Ernst W. 1890. *Wörterbuch des Runa Simi oder der Keshua-Sprache*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Montag, Susan. 1981. *Diccionario cashinahua*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/11/98/57/119857554235813427595875320394596487807/slp09.pdf>
- Monteiro, Mário Ypiranga. 1963. “Alimentos preparados à base da mandioca.” *Revista Brasileira de Folclore* 3 (5): 37-82.
- Moseley, Michael E. 2001. *The Incas and their Ancestors: The Archaeology of Peru*. London: Thames & Hudson.
- Nies, Joyce. 1986. *Diccionario piro (yine)*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/15/70/15/157015852237274190945483703959623321712/slp22.pdf>
- Ott, Willis y Rebecca Burke de Ott. 1983. *Diccionario ignaciano y castellano*. Cochabamba: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/75/70/42/75704259799025203588472766406243636083/18865.pdf>
- Parker, Stephen. 1987. *Vocabulario y textos chamicuro*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/11/78/52/117852180756030133865083735493503102914/ccp21.pdf>
- Patiño, Víctor Manuel. 1992. *Historia de la cultura material en la América equinoccial*. Tomo V. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Payne, David. 1980. *Diccionario ashéninka-castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/27/59/65/27596502782406212904632085133341587136/dt18.pdf>

- Pet, Willem Jan Agricola. 1987. "Lokono Dian, the Arawak Language of Suriname: A Sketch of its Grammatical Structure and Lexicon." PhD dissertation, Cornell University, Ithaca.
- Pharris de Klumpp, Deloris A. 1995. *Vocabulario piapoco-español*. Bogotá: Instituto Lingüístico de Verano. https://www.sil.org/system/files/ reapdata/ 13/12/66/131266150671347557890177502100769298217/VocPiapoco_36065.pdf
- Poeppig, Eduard. 1836. *Reise in Chile, Peru, und auf dem Amazonenstrom während der Jahre 1827-1832*. Tomo II. Leipzig: Friedrich Fleischer/J. C. Hinrichssche Buchhandlung.
- Raimondi, Antonio. 1874. *El Perú*. Tomo I. Lima: Imprenta del Estado.
- Raimondi, Antonio. 1876. *El Perú*. Tomo II. Lima: Imprenta del Estado.
- Renard-Casevitz, France-Marie. 1994. "La sal: mujer gema, mujer condimento." *Revista de Antropología, UNMSM* 1 (1): 81-101.
- Roos, Anna Marie. 2007. *The Salt of the Earth. Natural Philosophy, Medicine, and Chymistry in England, 1650-1750*. Leiden: Brill.
- Rosas Moscoso, Fernando. 2008. *Del Río de la Plata al Amazonas: El Perú y el Brasil en la época de la dominación ibérica*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria.
- Roth, Walter Edmund. 1924. *An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians*. Thirty-Eight Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1916-1917. Washington: Government Printing Office.
- Ruiz de Montoya, Antonio. 1876. *Vocabulario y tesoro de la lengua guarani o mas bien tupi*. Viena: Faesy y Frick.
- Schauer, Stanley, Junia Schauer, Eladio Yucuna y Walter Yucuna. 2005. *Diccionario bilingüe: yukuna-español, español-yukuna*. Bogotá: Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.
- Seidemann, Johannes. 2005. *World Spice Plants. Economic Usage, Botany, Taxonomy*. Berlin: Springer-Verlag.
- Shaver, Harold. 1996. *Diccionario nomatsiguenga-castellano, castellano-nomatsiguenga. Yarinacocha*: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/ reapdata/ 15/88/18/158818007211470437272607123048994521639/slp41.pdf>
- Snell, Betty A. 2011. *Diccionario matsigenka - castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. https://www.sil.org/system/files/ reapdata/ 18/56/85/18568503648705946088000241499027872639/mcbDIC_web.pdf
- Sousa, Gabriel Soares de. 1879. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva.
- Starostin, Sergei, Anna Dybo y Oleg Mudrak. 2003. *Etymological Dictionary of the Altaic languages*. Leiden: Brill.

- Stradelli, Ermanno. 1929. “Vocabularios da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, precedidos de um esboço de Grammatica nheênga-umbuê-sáua mirí e seguidos de contos em lingua geral nheêngatú poranduua.” *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* 104 (158): 9-768.
- Tessmann, Günter. [1930] 1999. *Los indígenas del Perú nororiental*. Quito: Abya-Yala.
- Tuggy, John. 1966. *Vocabulario candoshi de Loreto*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/rapdata/52/33/34/52333475898881350721713363142485149242/slp02.pdf>
- Vaan, Michiel de. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden: Brill.
- Valenzuela, Pilar. 2013. *Diccionario shiwilu-castellano, castellano-shiwilu*. Lima: Federación de Comunidades Nativas de Jeberos.
- Vallejos Yopán, Rosa y Rosa Amías Murayari. 2015. *Diccionario kukama-kukamiria castellano*. Iquitos: Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana/Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana/Instituto Superior de Educación Público Loreto.
- Vázquez de Espinosa, Antonio. 1948. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Washington: Smithsonian Institution.
- Velie, Daniel y Virginia Velie. 1981. *Vocabulario orejón*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/rapdata/21/44/30/21443049510129354652194008231235696793/slp16.pdf>
- Von Tschudi, Johann Jakob. 1853. *Die Kechua-Sprache: Wörterbuch*. Wien: Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei.
- Wallace, Alfred Russel. 1889. *Travels on the Amazon and Rio Negro*. London: Ward, Lock & Co.
- Weber, David John, Félix Cayco, Teodoro Cayco y Marlene Ballena. 1998. *Rimaycuna: Quechua de Huánuco*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.sil.org/system/files/rapdata/17/21/05/1721055302901112437222763476002933213/slp48.pdf>
- Weiss, Gerald. 1975. “Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America.” *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 52 (5): 217-588.
- Wörrle, Bernhard. 1999. *De la cocina a la brujería: La sal entre indígenas y mestizos en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

Abreviaturas de diccionarios

AB	cashinahua (pano), Abreu, 1914
AIK	tariana (arawak), Aikhenvald, 2001

AL	resígaro (arawak), Allin, 1979
BAR	tuyuca (tucano), Barnes, 2012
BER	aimara, Bertonio, 1879
BL	quechua de Pasco y Junín, Black, 1990
CER	chipaya (uru-chipaya), Cerrón-Palomino & Ballón, 2011
DEI	aguaruna (jivaroana), Deicat, 1996
DUF	yanesha, Duff-Tripp, 1998
FAS	achuar-shiwiar (jivaroana), Fast Mowitz et al., 1996
GAS	sirionó (tupí-guaraní), Gasparini & Dicarere, 2015
GR	quechua, Grimm, 1897
HA	chayahuita (cahuapana), Hart, 1988
HOL	quechua, González Holguín, 1608
HUA	aimara, Huayhua, 2009
JAK	huambisa (jivaroana), Jakway, 1987
KAK	kaapor (tupí-guaraní), Kakumasu & Kakumasu, 2007
KIN	asháninka, Kindberg, 1980
KLU	piapoco (arawak), Pharris de Klumpp, 1995
LAR	aguaruna (jivaroana), Larson, 1966
MID	quechua Middendorf, 1890
MON	cashinahua, Montag, 1981
NI	piro (yine), Nies, 1986
OT	ignaciano (arawak), Ott & Ott, 1983
PA	ashéninka, Payne, 1980
PAR	chamicuro (arawak), Parker, 1987
PE	lokono (arawak), Pet, 1987
PRI	sirionó (tupí-guaraní), Priest & Priest, 1985
RM	guaraní misionero (tupí-guaraní), Ruiz de Montoya, 1876
R&T	dialectos pano del alto Juruá, Rivet & Tastevin, 1932
SCH	yukuna, Schauer et al., 2005
SHA	nomatsiguenga, Shaver, 1996
SN	matsigenka, Snell, 2011
STR	nheêngatú (tupí-guaraní), Stradelli, 1929
TSC	quechua, von Tschudi, 1853
TU	candoshi (aislada), Tuggy, 1966
VA	shiwilu (cahuapana), Valenzuela, 2013
VAL	kukama-kukamiria (tupí-guaraní), Vallejos y Amías, 2015
VE	orejón, Velie & Velie, 1981
WE	quechua, Weber et al., 1998

Aspectos dos ideofones do Kamaiurá

Aspects of the Ideophones of the Kamaiurá Language

Páltu Aisanain Kamaiurá¹

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral²

Ariel Pheula do Couto e Silva³

DOI: <https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.26439>

Recebido em março/2019 aceito em maio/2019.

Resumo

Ideofones em línguas indígenas brasileiras têm sido tema pouco explorado nos estudos linguísticos. Kamaiurá (2015) identificou em um único relato, proferido por Kayani Kamayurá sobre a origem do Kwarýp, 50 ideofones. Neste artigo, aprofundamos a análise dos ideofones encontrados no relato de Kayani Kamayurá, dividindo-os em dois conjuntos semânticos principais: (a) ideofones imitativos ou onomatopéicos e (b) ideofones que expressam simbolismo sonoro sinestésico, inspirados em Kaufman (1994:66). Além da análise semântica de ideofones em Kamayurá, apresentamos observações sobre suas respectivas formas fonológicas e morfológicas, e sobre as combinações de ideofones em enunciados.

Palavras-chave: Kamayurá. Tupí-Guaraní. Tronco Tupí. Ideofones imitativos. Ideofones onomatopéicos.

Abstract

Ideophones in Brazilian indigenous languages have been little explored in linguistic studies. Kamaiurá (2015) identified in a single report by Kayani Kamayurá about the origin of Kwarýp, 50 ideophones. In this paper, we deepen the analysis of the ideophones found in Kayani Kamayurá's report by dividing them into two main semantic sets: (a) imitative or onomatopoeic ideophones and (b) ideophones expressing kinesthetic sound symbolism, inspired by Kaufman (1994:66). In addition to the semantic analysis of ideophones in Kamayurá, we present observations on their respective phonological and morphological forms, and on the combination of ideophones in utterances.

Keywords: Kamayurá. Tupí-Guaraní. Tupí stock. Imitative ideophones Onomatopoeic ideophones.

¹ Doutor em Linguística pela Universidade de Brasília (2015) e professor. E-mail: paltuamario@gmail.com

² Coordenadora do Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas da Universidade de Brasília (LALLI/UnB), professora do Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL/UnB), bolsista em produtividade científica CNPQ/PQ1D. E-mail: asacczoe@gmail.com

³ Doutorando em Linguística pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL/UnB), com bolsa CAPES/DS. Membro pesquisador do LALLI/UnB. E-mail: ariel.bsaz@gmail.com

Preliminares sobre ideofones em Kamaiurá

Ideofones são expressões das associações de sons a significados nas línguas (Sapir 1929; Hinton, Nichols, e Ohala 1994)⁴. Em Kamaiurá eles são recursos linguísticos recorrentes nos discursos, como mostrado por Kamaiurá (2015), ao descrever 50 ideofones presentes em um único relato – *A origem do Kwarýp* –, que lhe foi narrado por seu sogro *Kayani Kamayurá*. Embora o número de ideofones Kamayurá seja bem maior do que o número de ideofones identificados nesse relato, eles correspondem a uma parte significativa do conjunto de ideofones dessa língua.

Seki (2000:105-106) trata os ideofones em Kamayurá como “elementos de natureza onomatopaica, que exprimem ação usualmente expressa por verbo.” Ressalta que o ideofone apresenta propriedades que fogem ao padrão fonológico da língua e que são de dois tipos: os constituídos de um morfema e os constituídos por uma sequência de formas reduplicadas, com um número de repetições variando de um a dez. Segundo Seki, os primeiros exprimem ação pontual e os segundos, ação durativa e não pontual.

Os ideofones identificados por Seki são:

<i>mbuk</i>	‘caiu’
<i>tsiwk tsiwk tsiwk</i>	‘cortando’
<i>tak tak tak</i>	‘tirando’
<i>tyk tyk tyk tyk tyk</i>	‘indo’
<i>uw uw uw tsi tsi tsi</i>	‘voando’ e ‘voz de pássaro’
<i>pok pok pok warĩ warĩ warĩ</i>	‘andando’ e ‘assoviando’

Dos ideofones listados por Seki, apenas um deles ocorre no relato de *Kayani Kamayurá* – *tsiwk tsiwk tsiwk* –, o que ressalta a riqueza que constituem os ideofones do Kamayurá na variedade de associações entre som e significado, e em termos de suas funções discursivas.

Neste artigo, apresentamos uma revisão da descrição da semântica dos ideofones encontrados no relato *Kayani Kamayurá* proposta em Kamaiurá (2015), acrescentando observações sobre os sons e combinações destes na formação das formas fonológicas desses ideofones, assim como adicionamos observações sobre as combinações de ideofones em enunciados. Um estudo mais detalhado dos ideofones em Kamayurá e em outras línguas Tupí, que inclui uma descrição das relações sinestésicas envolvendo sons e significado relativos a tamanho, quantidade, distância física e temporal, a estágios da vida de uma

⁴ASS = Assertivo; AT = Atestado; ATEN = Atenuativo; CAUS = Causativo; CC = Causativo Comitativo; CONF = Confirmativo; COL = Coletivo; CONT = Continuativo; EMP = Empático; FF = Fala Feminina; FM = Fala Masculina; FOC = Foco; FOC.DISC = Foco Discursivo; FRUST = Frustrativo; GER = Gerúndio.

pessoa, entre outros – encontra-se em preparação por Cabral, Hona Gavião, Iteor Suruí e Kamaiurá.

Significados expressos pelos ideofones do relato de *Kayani Kamayurá*

O presente estudo parte da ideia de que ideofones são os meios pelos quais as culturas usam sons percebidos como expressivos de significados, cuja funcionalidade lhes permitem expressar o que naturalmente é expresso por uma sentença inteira (Hinton, Nichols, & Ohala 1994). Ideofones são fundamentais nos relatos históricos e míticos Kamaiurá, pois dão vida aos conteúdos informados. Além de expressarem significados associados a sons, funcionam como coadjuvantes na contextualização das informações.

Na análise aqui proposta, os ideofones do Kamayurá são divididos em dois conjuntos semânticos principais: (a) ideofones imitativos ou onomatopéicos e (b) ideofones que expressam simbolismo sonoro sinestésico, como proposto por Kaufman (1994:66), em sua análise da semântica dos ideofones em Huasteco. Ideofones dos dois conjuntos são subdivididos em subcampos semânticos. Ao conjunto a) associam-se ideofones que expressam sons de estouros, de estalos, de instrumentos ou de objetos em movimento, ideofones que expressam sons relativos a animais e ideofones que expressam sons de humanos; já ao conjunto b) associam-se ideofones que expressam temporalidade, progressividade e consecutividade de ações.

Descrevemos, no que segue, o significado dos ideofones de cada grupo semântico identificado¹.

Ideofones imitativos ou onomatopéicos

Ideofones que expressam sons de estouros, de estalos, de instrumentos ou de objetos em movimento

tỹỹỹ ‘ideofone de barulho de flatulência’

- | | | | | | | |
|----|--|---------|-----|-------------------------|-----|-------|
| 1) | tỹỹỹỹ | a’e-pe | je | 0-etun | awa | ỹỹỹỹ |
| | IDEOF | LOC-GER | REP | R ²⁵ -cheira | PL | IDEOF |
| | ‘(Katsini) peidou no local, (as Ariranhas) cheiravam gostando’ | | | | | |

⁵ IDEOF = Ideofone; INCL = Inclusivo; INT = Intencional; NEG = Negação; PER = Perlativo; PL = Plural; REC = Recíproco; REF = Reflexivo; REL = Relativo; REP = Reportivo; SIM = Similitivo; R1- = Prefixo relacional de contiguidade; R2- = Prefixo relacional de não-contiguidade; 1 = Primeira pessoa do singular; 2 = Segunda pessoa.

jeee ‘ideofone de barulho de quebra de muitas pedras’

- 2) a-ĩj-ã r-ekat ita-’i-a Ø-aka-me jepe jeee
3-dente-ARG R¹-procurar pedra-ATEN-ARG R¹-quebrar-GER FRUST IDEOF

a’e-a Ø-atyka-me jepe je Ø-era-ha-m nite
esse-ARG R¹-colocar-GER FRUST REP R¹-CC-ir-GER NEG
‘ele foi procurar dente, quebrou pedrinhas e foi colocando, mas não deu certo.’

tsuuu ‘ideofone de barulho de ponta perfurando uma superfície’

- 3) awyje mapaw-a r-ehe Ø-erowak-a
pronto último-ARG R¹-REL R²-virar-ARG

Ø-pype ko(t) wa tsuuu
R¹-dentro CONF FM IDEOF
‘quando ele estava passando por último, furando’

tsiwk- ‘ideofone de barulho estalante de palhas, cascas ou similares’

- 4) a’e je okoj i-jar-awa o-anup tsiwk
essa REP aquela R²-dono-PL 3SG-ouvir IDEOF
‘dizem que os donos (da corda) ouviram um barulho.’

- 5) awaj-ran-a Ø-ywirok-e je peje tsiwk
esp.de.árvore-SIM-ARG R¹-tirar.casca-GER REP FRUST IDEOF
‘ele tirou casca de *awajran*, mas não combinou’

Este ideofone foi analisado por Seki (2000) como ‘cortando’. Possivelmente ‘cortando’ palhas, cascas ou similares.

pĩĩĩ ‘ideofone de barulho de instrumentos de sopro’

- 6) pĩĩĩ pe-ipy-m ang-a kor in
IDEOF 23-assoprar-GER essa-ARG CONF INT
‘eles assopravam esse instrumento’

pĩĩĩ tyryryryr ‘ideofone de barulho de ponta de flecha no ar caindo e deslizando no chão’

- 7) pĩĩĩ, tyryryryr mapawam
IDEOF mais.uma.vez
‘som de flecha lançada (pelo primo da onça) em movimento e caindo no chão (na direção das duas moças), mais uma vez’

tryk kyyyy ‘ideofone de barulho de porta de taxa de barro’

- 8) jã’ãpeheẽ-a r-uijaw-a Ø-mo-’am awa ko’yt
 panela de barro-ARG R1-falso-ARG R1-caus-em pé PL ASS
 ‘(então) eles colocaram uma panela de barro (de porta)’

 tryk kyyyy ’ang-a Ø-katy awyje
 IDEOF essa-ARG R1-DIR pronto
 ‘eles colocaram a porta desse lado e pronto’

poou ‘ideofone de barulho de água derramando na pedra’.

- 9) hu hu huwww poou o-jakywok êêêê
 IDEOF IDEOF 3-derramar IDEOF
 ‘todos os peixes gritaram, a água foi derramando fazendo o barulho’

tommm ‘ideofone de barulho de pedra ou peixe caindo na água’.

- 10) tommm pira-huku
 IDEOF peixe-comprido
 ‘peixe bicudo (atravessou)’

tsuuu, tsom. ‘ideofone de barulho de água jogando na pessoa e barulho de pessoa entrando na água’.

- 10) tsuuu tsom
 IDEOF IDEOF
 ‘molharam com água (barulho de água), mergulhou de vez (barulho do cair na água)’

prang ‘ideofone que expressa barulho de cuia mexendo’

- 11) a’e-ramũe teje ’ang y’ãpĩ-a prang
 esse-por.isso hoje cuia-ARG IDEOF

 Ø-jawu-a ja-potar-ite wã
 R1-fala-ARG 1INCL-querer-NEG FM
 ‘por isso, porque cuia faz barulho, não gostamos’

Ideofones que expressam sons relativos a animais

tsuruk ‘ideofone de barulho de algo entrando em ânus de ariranha’

- 12) tsuruk kyyy po Ø-ay
 IDEOF ISEO PERG R1-dor
 ‘entrando; e dói?’

kyryk kyryk ‘ideofone de barulho de passar terra vermelha no dorso de perdiz’

- 13) mmm, kyryk kyryk, i'ape 0-kytyk awa
 IDEOF IDEOF R²-costa R¹-ralar PL
 'ralaram terra na costa dela (perdiz)'

katak katak katak 'ideofone de reação de martim-pescador quando vê alguma coisa se aproximando'

takyyy 'ideofone de barulho de picada de abelhinha'

- 14) takyyy
 IDEOF
 'picou'

hu hu hu hu hu hu 'barulho de coletivos de animais como peixes e abelhas'

- 15) āāā hu hu hu hu hu hu hu
 admiração IDEOF
 'no local, as abelhinhas fizeram muito barulho (nas costas de Pirarara)'

pyw pyw pyw 'ideofone do mexer da cauda do peixinho contra a correnteza da água'

prek 'ideofone de barulho de peixe saindo da água'

pruk 'ideofone de barulho de peixe grande saindo da água'

- 16) pruk okoj wan-a je i-'akājyĩmam
 IDEOF aquele PL-ARG REP R²-preocupar
 '(os peixes) fizeram o barulho pruk tendo preocupação'

Ideofones que expressam sons de humanos

tyk tyk tyk tyk tyk 'ideofone de barulho de criança andando'

tuk tuk tuk 'ideofone de barulho do ato de bater pé no chão'

jy'owww 'ideofone de barulho de grito de peixe ou de gente se abaixando'

- 17) tuk, tuk tuk jy'owww
 IDEOF IDEOF
 peixe cará fez giro e foi abaixando no chão, (ante de ele empurrar a pedra)

kāāāāā 'ideofone de som de emissão, à distância do receptor, de aviso sobre algo'

- 18) kāāāā je r-ypap weee
 IDEOF REP R1-secar CONT
 'meu caminho secou (Pirarara dizendo)'

- 18) kāāāā je r-ypap weee
 IDEOF REP R1-secar CONT
 'meu caminho secou (Pirarara dizendo)'

φuuu ~ φuu ~ φu φu ~ φuwww ‘ideofone simbolizando polifonia, como o barulho de rezas, mas também da chuva, do vento, dos espíritos e outros’.

- 19) φuuu a’e 0-katy we ke ko kor a’e
 IDEOF esse R¹-DIR CONT EMP lá.longe CONF 1.DIZER
 ‘fique por aí mesmo’

jy oouuu ‘ideofone de grito de um coletivo acompanhando o ritmo de um giro’

ỹ ỹ ỹ ỹ ‘ideofone simbolizando o sair, debandar de pessoas’

ka ka ka ka ka ‘ideofone de grito de grupo avisando a moradores que estão entrando na aldeia’.

- 20) ka ka ka ka ka
 IDEOF
 ‘(chegando com movimento de) gritos’

kaa(n)ũũũ kããã ~ kããẽ ‘ideofone de grito de mulher solicitado aos ouvintes para esperarem’

- 21) mmm kaaũũũ kããã
 IDEOF IDEOF
 ‘gritando, gritando’

- 22) kãããẽ je r-aarõ atsã nite
 IDEOF 1 R¹-esperar ATEN NEG
 ‘oi, me esperem, um pouco’

kaaaaa ‘ideofone de barulho de grito longo ao chamar alguém’

- 23) huwww kaaaa ka ka ka ỹỹỹỹỹ
 IDEOF IDEOF IDEOF IDEOF
 ‘(flechas que se transformaram em gente), saíram gritando’

- 24) pyryryry i-mono-m i-mo-wewe-m
 IDEOF R²-mandar-GER R²-CAUS-voar-GER
 ‘mandaram (Kujatytyt) voar’

tu tu tu tu tu tukyyy ‘ideofone de giro da pessoa lutando com agilidade’

hai hai hai ‘ideofone de barulho de choro da criança’

- 25) haḥ haḥ haḥ pe-itse ko’yt maite ta ’ang pe-ko ko’yt?
 IDEOF 23-entrar ASS o.que FOC hoje 2PL-estar ASS
 ‘vocês podem entrar, o que estar acontecendo com vocês?’

tsuruk kyyy ‘ideofone de algo entrando e provocando dor ao mesmo tempo’

- 26) tsuruk kyyy po 0-ay
 IDEOF IDEOF PERG R²-dor
 ‘entrando; e dói?’

ejejejee ‘ideofone de ações consecutivas’

- 27) a’e-a 0-pin-e je peje a’e-a 0-awyky-m ejejejee
 esse-ARG R¹-raspar-GER REP FRUST esse-ARG R¹-fazer-GER IDEOF
 ‘dizem que ele raspou e fez (um enfeite de awajran), mas não combinou’

aaa ‘ideofone de ação causadora de dor’

- 28) aaa 0-opyta 0-ok aaa i-pyhyk-a wa
 IDEOF R²-entreperna R²-tirar IDEOF R²-pegar-GER PL
 ‘(com seu pênis grande), ela (a anta) estuprou a moça (grito da moça) foi abrindo as pernas (da moça), estuprando-a’

tu tu tu tu tu tu ‘ideofone de barulho de correr ou de giro de pessoa, ou de fogo acendendo (movimento rápido ou brusco)’

- 29) tu tu tu tu tu tu jy ooooouu
 IDEOF IDEOF
 ‘ele fez giro fazendo barulho, abaixando, e outros gritando’

Ideofones que expressam duração temporal de ações

ymm ‘ideofone de ações duradouras distintas e sucessivas’

- 30) ymm o-yhyk-a ne o-jo-mono-m ane
 IDEOF 3-juntar-ARG INT 3-REC-enviar-GER ainda
 ‘elas (moças do Mautsini) foram se fazendo ir e se juntando’

mmmmmm ‘ideofone de ação duradoura sobre mais de um paciente’

- 31) a’e-a 0-tsĩ-me je 0-era-ha mmmmmm
 esse-ARG R¹-amarrar-GER REP R¹-CC-ir-GER IDEOF
 ‘dizem que foi amarrando nelas’

mmm ‘ideofone de ação duradoura sobre um paciente’

- 32) mmm kyryk kyryk, i’ape 0-kytyk awa
 IDEOF IDEOF R²-costa R¹-ralar PL
 ‘ralaram terra no dorso dela (perdiz)’.

hammm, huummm ~ ‘ideofone de ações de longa duração e sucessivas sobre muitos pacientes’

- 33) a'e-a 0-tsĩ-me je 0-era-ha-m hammm
 esse-ARG R¹-amarrar-GER REP R1-CC-ir-GER IDEOF
 'dizem que ele foi levando e amarrando elas'

ẽẽẽ 'ação demorada, que requer tempo'

- 34) ẽẽẽ i-tapaka-me kō
 IDEOF R²-pintar-GER FOC.DISC
 '(Mautsini) pintou elas'

- 35) ẽẽẽ i-tejñaw-a a'e-a kytsĩ-me je 0-eta awa wite
 IDEOF R²-sentada-GER essa-ARG cortar-GER REP R²-igual plural igual
 'dizem que (Mautsini) cortou bancos, na quantia certa para elas'

ãããã 'ideofone de ação relativamente demorada de desamarrar corda do braço'.

- 36) ãããã o-je-hwara'ok
 demorado 3-REF-desamarrar
 'o cará foi desamarrando todos os enfeites'

hũhũhũ 'ideofone de desenvolvimento de atividade de longa duração, realizada aos poucos, mas em quantidade'

- 37) myrytsi-ow-a 0-poan je tsiwk, tsiwk, hũ, hũ, hũ...
 buriti-folha-ARG R¹-enrolar REP IDEOF IDEOF
 'dizem que ele enrolou a fibra do buriti (aos poucos e em grande quantidade)'

ỹỹỹ 'ideofone simbolizando o sair, debandar de pessoas'

- 38) ngĩje! ỹỹỹ o-jo-mono-me kō
 certo! IDEOF 3-REC-enviar-GER FOC.DISC
 'beleza! Dizem que foram indo andando juntos'

kooo 'ideofone de negação de pergunta, quando se está escondendo algo'

- 39) kooo n a-etsak-ite rak a'e wa
 NEG NEG 1-vir-NEG AT 1.DIZER FM
 'eu não vi ninguém por aqui (Katsini dizendo)'

teheeeee 'ideofone de solicitação polida'

- 40) teheeee 'ang-a r-upi ke pe-tarak kor a' e wa
 IDEOF essa-ARG R¹-per EMP 23-por.em.fila CONF.1.DIZER FM
 'bem pontuda. Façam fila por aqui'

Algumas observações sobre aspectos fonológicos dos ideofones Kamaiurá

Os sons encontrados nas formas sonoras dos ideofones aqui apresentados correspondem aos sons do sistema fonológico do Kamaiurá, com exceção

dos sons *φ* e *h*. Entretanto, é a combinação de alguns sons nas formas fonológicas de alguns ideofones que destoa da fonotática do léxico geral da língua. Exemplos dessas combinações são as sequências *tr*, *pr*, *wk* dos seguintes ideofones:

prang ‘ideofone que expressa barulho de cuia mexendo’

prek ‘ideofone de barulho de peixe saindo da água’

pruk ‘ideofone de barulho de peixe grande saindo da água’

tryk kyyyy ‘ideofone de barulho de porta de taxi de barro’

tsiwk- ‘barulho estalante de palhas, cascas ou similares

O som *φ*, encontrado no ideofone *φuuu*, *φuu*, *φu φu*, *φuwww* ‘polifonia, como o barulho de rezas, mas também da chuva, do vento, dos espíritos e outros’, embora seja exclusivo de ideofones, deve ter existido em um período anterior da história da língua. Kamayurá tem *hw* como reflexo do Proto-Tupí **pw* (Rodrigues 1984-1985). Muito provavelmente *φu* teria existido como um reflexo intermediário do PTG **pw* (**pw* > **φw* > *hw*), a exemplo do Kayabí, em que o reflexo do PTG **pw* é *φ* (PTG **ne r-emi-apo-pwer* > Kayabí *ne r-emi-apo-φet* / 1 r1-nom-fazer-retr/ ‘o feito por mim’). É provável que o som *φ* encontrado em ideofones como *φuuu*, *φuu*, *φu φu*, *φuwww*, seja uma relíquia que se manteve na forma de ideofones. Kaufman observa a respeito de retenções e não superposições de sons encontrados em ideofones com sons do léxico em geral, o seguinte:

The semantic associations of certain sounds in symbolic roots may exempt them from certain sound changes (i.e. presumably such as would destroy established sound-meaning correlations) undergone by the general lexicon. (Kaufman, 1994:70)⁶

Quanto ao alongamento de vogais e consoantes nos ideofones, trata-se de um recurso comum usado pelos Kamayurá para intensificar sentimentos e emoções nos discursos cotidianos. Entretanto, nos ideofones, alongamentos têm características próprias que ainda devem ser pesquisadas. No presente estudo, o número de grafemas utilizados para representar alongamento nos ideofones resulta de uma apreciação intuitiva, ficando a duração desses alongamentos para serem analisados acusticamente em pesquisas futuras.

Exemplos de alongamentos consonantais e vocálicos nas formas fonológicas dos ideofones Kamaiurá:

huwww ‘ideofone de uma ação em processo’

⁶ “[...] as associações semânticas de certos sons em raízes simbólicas podem isentá-los de mudanças sonoras (i.e. presumivelmente por poder destruir correlações entre som e significado) sofridos pelo léxico em geral”. Morfologia dos ideofones.

jj'owww 'barulho de grito de gente se abaixando'

hammmmm, **huuumm** 'muitas coisas ou pessoas em uma atividade caracterizada como longa ou distante'

kãããã 'som da emissão, à distância do receptor, de aviso sobre algo'

kaaaaa 'barulho de grito longo ao chamar alguém'

ẽẽẽ ~ **ẽẽẽ** 'ação demorada, que requer tempo'

pooo 'ideofone de barulho de água derramando na pedra'

pĩĩ tyryryr 'barulho de ponta de flecha no ar caindo e deslizando no chão'

Alongamento consonantal é observado apenas em consoantes continuantes (*m* e *w*). Já alongamento vocálico ocorre nos dados com respeito às vogais *i*, *e*, *y*, *a*, *u*, *o*, *ĩ*, *ẽ*, *ỹ*, *ã*, *ũ*, com exceção de *o*.

Ideofones em Kamaiurá, como palavras do léxico em geral, podem ser monossilábicos (*tsiuk*) ou dissilábicos (*kyryk*). Assim como temas de verbos e adjetivos podem ser reduplicados (*kyryk kyryk*), mas diferem destes por poderem ser reduplicados até seis vezes quando são constituídos de CV (*hu hu hu hu hu hu*) ou de CVC (*tyk tyk tyk tyk tyk*). No corpus analisado não há combinação de ideofones com morfemas derivacionais ou flexionais. Há, entretanto, combinações de ideofones por justaposição como *hu hu huwww* do exemplo (8), repetido, em seguida:

- 8) **hu hu huwww** **poooo** **o-jakywok** **ẽẽẽ**
 IDEOF IDEOF 3-derramar IDEOF
 'todos os peixes gritaram e a água foi derramando fazendo o barulho'

hu hu 'barulho de coletivos de animais como peixes e abelhas'

huwww 'ideofone de uma ação em processo'

pooo 'ideofone de barulho de água derramando na.'

ẽẽẽ ~ **ẽẽẽ** 'ação demorada, que requer tempo'

Finalmente, observamos que enunciados inteiros podem ser constituídos unicamente de ideofones, como no exemplo 21) repetido adiante:

- 23) **huwww** **kaaaa** **ka ka ka** **ỹỹỹ**
 IDEOF IDEOF IDEOF IDEOF
 '(flechas que se transformaram em gente), saíram gritando'

huwww 'ideofone de uma ação em processo'

kaaaa 'ideofone de barulho de grito longo ao chamar alguém'

ka ka ka 'ideofone de grito de grupo avisando a moradores que estão entrando na aldeia.'

ỹỹỹ 'ideofone simbolizando o sair, debandar de pessoas'

Algumas considerações finais

A análise aqui apresentada dos ideofones encontrados no relato de *Kayani Kamayurá* não explorou todos os aspectos dessa classe de palavras, embora tenha dado um passo adiante no conhecimento de como são formados e da extensão da riqueza que representam enquanto associações de sons e significados, sejam auditivos ou sinestésicos. Em Cabral et al (em preparação) a análise aqui apresentada é aprofundada e ampliada com dados de outras línguas Tupí e com uma discussão de processos sinestésicos verificados na base dos ideofones, como por exemplo a relação de vogais anteriores com as noções de tamanho pequeno e/ou de finura e a relação de vogais posteriores arredondadas com as noções de tamanho grande e/ou de largura dos seres (*Kamayurá prek* ‘ideofone de peixe saindo da água’) versus *pruk* (ideofone de peixe grande saindo da água’).

Há ainda muito a ser pesquisado sobre os ideofones e seu uso em Kamaiurá e em outras línguas indígenas brasileiras, pois eles são fundamentais na comunicação e transmissão de conhecimentos. Eles falam o que as demais palavras não podem falar; dão musicalidade, ritmo e vida aos personagens e às ações. Eles também inserem o ouvinte em cenários nos quais as cenas narradas se desenrolam. São ricas expressões de como os falantes das línguas veem e sentem o mundo.

Referências

- Hinton, L.; Nichols, J.; Ohala, J. J (eds). 1994. *Sound Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufman, T. 1994. Symbolism and change in the sound system of Huastec. In: Hinton, L.; Nichols, J.; Ohala, J. J (eds). 1994. *Sound Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 63-75.
- Kamaiurá, A. P. 2015. *O Kwaryp de Kanutari: uma abordagem linguística e etnográfica*. Tese (Doutorado em Linguística). Brasília: Universidade de Brasília.
- Rodrigues, A. D. 1984-1985 As relações internas na família Tupi-Guarani, *Revista de Antropologia*, 27-28:33-53.
- Sapir, E. (1929). A study in phonetic symbolism. *Journal of Experimental Psychology*, 12(3), 225-239.
- Seki, L. 2000. *Gramática do Kamaiurá: língua Tupí-Guaraní do Alto Xingu*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo, SP: Imprensa Oficial.

A mulher Tenetehára contemporânea: identidade étnica, gênero e movimentos sociais

The contemporary Tenetehára woman: ethnic identity,
gender and social movements

Cintia Maria Santana da Silva¹

Marci Fileti Martins²

DOI: <https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.26442>

Recebido em março/2019 e aceito em abril/2019.

Resumo

O artigo analisa a construção da identidade da mulher Tenetehára contemporânea que, atualmente, projeta-se nacional e internacionalmente a partir de seu protagonismo nos movimentos sociais. A análise proposta, baseada nos pressupostos teóricos da Análise do Discurso, mostra que o discurso recente de valorização da identidade indígena/da mulher indígena, que tem nos movimentos sociais seu destaque máximo, funcionaria potencializando o protagonismo que a mulher Tenetehára já tem dentro de seu próprio grupo. De fato, são as relações de força no interior do universo sociocultural Tenetehára organizadoras das relações de gêneros (posições da mulher/homem), os elementos determinantes para a constituição da identidade, da posição discursiva, dessa mulher. As relações de gênero no contexto sócio-histórico-ideológico Tenetehára, que se constituem por uma “flexibilidade” entre as posições da mulher e do homem, permitiria a mulher Tenetehára ocupar posições tradicionalmente masculinas. Os deslocamentos entre essas posições são tolerados e até mesmo desejados, pois vão funcionar garantindo a força da coletividade Tenetehára.

Palavras-chave: Discurso. Mulher Tenetehára contemporânea. Identidade étnica. Gênero. Movimentos sociais.

Abstract

The article analyzes the construction of contemporary Tenetehára women's identity. These women project themselves, nationally and internationally, through their roles in social movements. The proposed analysis, based on theoretical assumptions of Discourse Analysis, shows that the current discourse of indigenous women empowerment, which is mostly emphasized in social movements, works by reinforcing the role the tenetehára women already have within their own group. In fact, balance of power within the Tenetehára socio-cultural universe establishes gender relations (roles of women/men), the defining ingredients to

¹ Também conhecida como Cintia Guajajara, é mestra pelo Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas – PROFLIND, do Museu Nacional-UFRJ. É Vice-coordenadora da Articulação das Mulheres Indígenas do Maranhão (AMIMA), Conselheira da União das Mulheres Indígenas da Amazônia (UMIAB) e Secretária Executiva da *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* (COICA). E-mail: cintiaguajajara@hotmail.com.

² Professora do Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas – PROFLIND, do Departamento de Antropologia - Museu Nacional-UFRJ. E-mail: marcifm@gmail.com.

these women identity constitution. Gender relations in the Tenetehára universe seem to be constituted by a “flexibility” between the roles of women and the men, which gives women the possibility to occupying “male” positions. This displacement of roles is tolerated, and even desired, by the community, given that they strength the Tenetehára people as a group.

Keywords: Discourse. Contemporary Tenetehára woman. Ethnic identity. Genre. Social movements.

Introdução

A mulher Tenetehára³, na atualidade, projeta-se nacional e internacionalmente a partir de seu protagonismo nos movimentos sociais, fato que se coaduna com a proposição de uma “emergência da identidade étnica feminina no movimento indígena na América Latina, como novos atores da sociedade civil.” (Aguilar 2016:2). Se por um lado refletir sobre a identidade dessa mulher implica a compreensão da sua relação com os movimentos sociais, por outro envolve dimensioná-la a partir de sua identidade étnica e de gênero. Como a análise que propomos aponta, são as relações de força no interior do universo sócio cultural Tenetehára, organizadoras das relações de gêneros, os elementos determinantes para a constituição da identidade da mulher Tenetehára contemporânea.

Tomando o discurso como observatório, a identidade dessa mulher é entendida como uma posição de sujeito em um discurso. De tal modo, gênero, identidade, assim como identidade étnica, conceitos já amplamente tratados na Antropologia e na Sociologia, serão aqui discutidos pela visada da Análise do Discurso⁴, da qual mobilizaremos alguns conceitos como os de formação discursiva, formação ideológica, interdiscurso (memória discursiva), assim como o de sujeito constituído por uma alteridade marcadamente heterogênea.

Os discursos de mulheres e homens Tenetehára materializados tanto pela língua tenetehára⁵ quanto pela língua portuguesa⁶, ganham especificidade em depoimentos que abordam temas como o papel da mulher e do homem, políticas públicas (educação/saúde), luta pelo território, movimento indígena,

³ Tenetehára ou Tenetehar é também a autodenominação do povo, que é conhecido conhecido como Guajajara no Maranhão e Tembê no Pará. Mesmo habitando algumas áreas no estado do Pará (aldeias Tenetehára-Tembê), é no Estado Maranhão, na região do Pindaré, aonde vivem a grande maioria do povo Tenetehára. De acordo com Silva (2014), a denominação Guajajára foi atribuída ao povo pelos não indígenas, sendo o resultado do empréstimo para o português da palavra *waza 'yza*; “donos dos enfeites”.

⁴ A teoria e o método da Análise do Discurso idealizada por Michel Pêcheux ([1975] 1988, [1983], 2007) foi, inicialmente, desenvolvida no Brasil por Eni Orlandi (1987, 1988, 1999).

⁵ A língua Tenetehára foi classificada por Rodrigues (1986) como pretencente ao Ramo VI da família Tupi-Guarani (tronco Tupi).

⁶ Devido a exigências editoriais não serão apresentados, nesse artigo, as versões dos depoimentos em língua tenetehára. Os materiais estão disponíveis na íntegra em Silva (2018).

assim como em narrativas que versam sobre seus mitos e rituais. Os trabalhos de Zanonni (1999, 2002), Almeida (2012) e Ponte & Aquino (2013), também devem ser citados, pois foram tomados como elementos para a compreensão da cultura e da sociedade Tenetehára e, por conseguinte, da questão em pauta nesse estudo.

A identidade étnica Tenetehára como posição discursiva

Na cabeça do índio tem duas pessoas, Maíra-yr e Mykura-yr. O índio não tem um plano certo. Ele não se define só. Dentro de sua cabeça tem duas pessoas Maira e Mykura-ir. Só aprende quando sofre muito. O eu do índio tá no pensamento de Morotó;
Maíra, Mykura-ir, Xiapé.
(Maria Santana)⁷

Ao discutir a relação entre sujeito e identidade, Hall (2004) destaca o que denomina “crise de identidade” na contemporaneidade, enfatizando com isso a necessidade de se repensar o conceito de identidade. O autor traz à baila considerações sobre o seu caráter híbrido, móvel, incompleto e propõe o uso das expressões “identificação” ou “processo identitário” para compreender de maneira mais significativa as representações que constituem os sujeitos: “Existe algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. [...] Assim, ao invés de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento”. (Hall 2004:38-39).

Comparando a noção de alteridade/identidade proposta por Hall com a da Análise do Discurso (AD), observamos afinidades, já que também para a AD o sujeito não é a fonte única do sentido, nem tampouco elemento onde se origina o discurso, é sim constituído, atravessado pelo(s) discurso(s) do(s) outro(s), discursos estes resultado de processos sócio-histórico-ideológicos:

Os Estudos Culturais assim como a Análise do Discurso encaram o sujeito numa mesma perspectiva, tratando-o não na esfera do individual, como um ser empírico, mas como um ser social, um “ser do discurso”, constitutivamente disperso, fragmentado, múltiplo, assim como suas identidades. Não há identidade sem sujeito e também não existe sujeito sem discurso (HALL, 2001; ORLANDI, 2003). Estamos falando, também, de um sujeito polifônico, que se constrói na e pela linguagem, e, portanto, de um processo identitário que se constitui num jogo polifônico, no qual múltiplas vozes e dizeres interpelam, sustentam e/ou fraturam as identidades. (Meireles 2012:1)

Trata-se, então, de indagar sobre a identidade/alteridade da mulher

⁷ Almeida (2012: 37). Maria Santana é uma importante liderança Tenetehára

Tenetehára contemporânea (MTC) como uma posição de sujeito, sujeito este constitutivamente “fragmentado e polifônico interpelado por uma pluralidade de centros de poder, por diferentes formações discursivas⁸, diferentes vozes.” (Meireles 2012:1). Nesse conjunto de representações subjetivas, em que a MTC se define a partir de sua posição em uma formação discursiva (FD) também constitutivamente heterogênea, destacamos o que se convencionou denominar, na Antropologia e na Sociologia, “identidade étnica”.

Das proposições sobre o conceito de identidade étnica, apresentamos a do antropólogo norueguês Fredrik Barth ([1969] 2000), citado por Veras & De Brito (2012). Os autores afirmam que, da perspectiva de Barth, não se pode definir etnicamente um grupo partindo do pressuposto biológico, cultural ou mesmo linguístico, mas pela forma como se identificam ou são identificados por outros:

Barth não está preocupado com a estrutura da sociedade, mas com a análise da interação e seus contatos. Um grupo surge quando cria categorias para se identificar e identificar outros, instituindo assim as fronteiras étnicas do nós e do eles. A construção dessa fronteira e sua manutenção são a base de sua pesquisa. (Veras & De Brito (2012:111).

Do que se refere à identidade étnica indígena, notadamente, da mulher indígena, observa-se que no contexto contemporâneo, diferentemente de um passado nada distante, constrói-se, por certo segmento da sociedade não indígena, um movimento para a valorização e promoção da identidade indígena. Assistimos à emergência de movimentos sociais, assim como de políticas públicas, que buscam dar visibilidade e garantias de direitos às populações indígenas. No entanto, essas relações interétnicas não se estabelecem somente a partir da conjuntura contemporânea. Entra em jogo aí, a história da colonização da América pelos europeus. É sabido que a colonização como um processo de exploração, afetou profundamente os povos indígenas: foram chacinados, e os que sobreviveram foram espoliados de suas terras, de suas riquezas e de suas culturas.

O povo Tenetehára foi fortemente atingido pelo sistema colonialista. Os invasores não indígenas os encontram no início do século XVII e, em estudos dos anos 40, Wagley e Galvão (1961) chegaram a afirmar que “os Tenetehára, após intenso contato com a sociedade brasileira, não resistiriam ao “processo

⁸ “aquilo que, numa formação ideológica dada, [...] determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.)” (Pêcheux, [1975] 1988, p. 160). “[...] o ponto essencial aqui é que não se trata apenas da natureza das palavras empregadas, mas também (e sobretudo) de construções nas quais essas palavras se combinam [...] as palavras “mudam de sentido” ao passar de uma formação discursiva a outra.” (Haroche, C. Pêcheux, M. Henry, P. [1971] 2008).

de aculturação” e que não demoraria muito para que esse grupo desaparecesse enquanto um “povo tribal”, tornando-se “caboclos”.” (Ponte & Aquino 2012:2). Não foi o que aconteceu:

Em estudos posteriores (cf. CEDI, 1985), verificou-se que apesar dos contatos favorecidos pelo Serviço de Proteção Indígena (SPI) entre os Tenetehára e Tembé, com habitantes próximos das aldeias, além da participação de boa parte dos homens como trabalhadores intermediários na “frente de atração” entre os Ka’apor, na década de 1950, e entre os Assuriní do Xingu, na década de 1970, os Tenetehára-Tembé do Gurupi continuavam vivendo, de certa forma, conforme os padrões encontrados nos estudos de Wagley e Galvão na década de 1940.” (Ponte & Aquino 2012:2).

O exemplo Tenetehára expõe a complexidade envolvendo as relações de contato, e se entendidas como relações discursivas, apontam para a emergência de posições de sujeito em FDs: o sujeito indígena que enuncia de sua posição na FD indígena (FDInd), enquanto o sujeito não indígena o faz da sua posição na FD não indígena (FDNInd). Essas FDs se constituem pela interdiscursividade⁹, ou seja, por um “conjunto de formulações feitas e já esquecidas [...] que retorna sob a forma do pré-construído, de um o já-dito denominado memória discursiva” (Orlandi, 1999:33-34). Esse “já-dito” que retorna, é atualizado ou apagado de acordo com as condições históricas-ideológicas¹⁰ que regulam a FDInd e a FDNInd, o que equivale dizer que as fronteiras entre a essas FD deslocam-se conforme os embates decorrentes das relações de força entre as formações ideológicas (FI)¹¹ que as compõem.

O sujeito Tenetehára, desse modo, busca construir sua posição por meio do estabelecimento dos limites entre FDInd Tenetehára (FDIndT) e FDNInd. Nesse processo, constrói estratégias próprias para lidar com a sociedade envolvente, sendo que suas formas de negociação podem minimizar ou

⁹ “O interdiscurso é todo conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos [...] é preciso que o que foi dito por um sujeito específico, em um momento particular se apague na memória para que, passando para o “anonimato”, possa fazer sentido [...]” (Orlandi, 1999:34).

¹⁰ Da perspectiva da AD, a ideologia também é pensada como tendo “materialidade” (Marx & Engels, 1932). Contudo, não está restrita à classe dominante: deve ser entendida como elemento que determina o sentido e o sujeito: “O fato mesmo da interpretação, ou melhor, o fato de que não há sentido sem interpretação atesta a presença da ideologia. [...] Nesse movimento da interpretação o sentido aparece-nos como evidência. Como se ele estivesse sempre lá. Interpreta-se e ao mesmo tempo nega-se a interpretação, colocando-a no grau zero. Naturaliza-se o que é produzido na relação do histórico e do simbólico. (Orlandi 1999:45-46)”

¹¹ “conjunto complexo de atitudes e representações que não são nem individuais, nem universais, mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classes em conflito umas com as outras”. (Pêcheux; Fuchs, 1993:166)

maximizar conflitos. De fato, Almeida (2012) em sua dissertação de mestrado - “SER COMO O BRANCO, NÃO É SER O BRANCO”: dinâmicas de controle e transgressão nas relações interétnicas- analisa como se estabelece, por parte do povo Tenetehára, a execução das políticas indigenistas de saúde e de educação. O autor apresenta por um lado, as dinâmicas de controle do Estado sobre os Tenetehára e, por outro, as estratégias de transgressão a esse controle, acionadas por eles. Nesse contexto, examina uma das três ocupações do prédio da FUNASA, que ocorreu no mês de outubro de 2003. Nessa ocupação, cerca de 400 indígenas acamparam na sede da Fundação Nacional de Saúde, em São Luís, no Maranhão, o que exigiu a presença do Ministério Público Federal e uma audiência marcada para o dia 03 de novembro de 2003.

Descata-se aí, o fato de uma das lideranças indígenas, que se negava a reforçar o movimento Tenetehára e pretendia desarticulá-lo, ter mudado seu posicionamento e ao fazê-lo trouxe, para São Luís, 80 pessoas, garantido com isso um maior número de adesão para as propostas dos Tenetehára. O episódio, segundo o referido autor, traz um desdobramento interessante, pois mostra que “a força política Tentehar extrapola as divergências internas e acaba por definir o rumo dos acontecimentos” (Almeida 2012:56).

A narrativa do mito de origem *Maira 'yr e Mykura 'yr* (“Filho de Maíra e filho de Mucura”)¹² feita por Cipriano Guajajara, apresentada na mesma dissertação, pode ser entendida, também, como uma dessas formas de negociação. Almeida (2012:31) afirma que Cipriano ao se posicionar como os “próprios” civilizados e senhores de todas as terras”, dá pistas de como se constrói a alteridade Tenetehára. Apresentamos a seguir um extrato do depoimento de Cipriano Guajajara, citado em Almeida (2012:30-31):

“Maíra e seus filhos saem à procura de um lugar para morar. [...] Chegam a uma ilha e decidem ‘é aqui vamos morar’. Constroem uma casa grande, caiada de branco, e convidam os índios a virem morar com eles fazendo um grande povoado. Lá fabricam de um tudo: espingarda, roupa, sabão, facão, querosene, fósforo, [...] e fazem uso do dinheiro. Isto é, eles são os próprios civilizados. Maíra-yr vira São Pedro, Mykura-yr fica sendo Joãozinho, e o velho Maíra vira o Governo. [...] O lugar que isso acontece é o Rio de Janeiro.”

Jogando com a polissemia¹³ constitutiva dos processos simbólicos, Cipriano Guajajara assume a posição do “civilizado” e do “fabricante de tudo” construindo pra si um espaço que lhe permite por um lado agenciar a memória

¹² No anexo deste material, apresentamos uma outra versão do referido mito.

¹³ De acordo com Orlandi (1999:36-37) a polissemia e a paráfrase são processos que representam a tensão constante estabelecida pela relação homem/mundo atravessada pela linguagem.

da colonização que lhe inferioriza, e por outro acessar as “coisas” dos não indígenas – já que eles, os Tenetehára, também sabem fabricá-las.

Configura-se, assim, o modo como o sujeito Tenetehára negocia com as forças do contato demarcando os limites entre as FD. Agenciando os conflitos (internos/externos) que regulam as relações de força entre a FDIndT e a FDNInd, Cipriano Guajajara e a liderança do movimento indígena buscam, cada um a seu modo, construir suas posições na FDIndT.

Diante da complexidade envolvendo o trabalho de delineamento da FDIndT, e não sendo o objetivo principal deste trabalho a sua rigorosa caracterização, diremos que dos elementos que a constituem, a sua relação interdiscursiva com a FDNInd é fundamental. E se levarmos em consideração que a interdiscursividade se produz na relação: “no sentido de que esta relação não se dá a partir dos discursos já particularizados. [...] ou seja, são as relações entre discursos que particularizam cada discurso” (Guimarães 1993 apud Orlandi [1996], 2007:68), podemos afirmar que a constituição da FDIndT se dá, sobretudo, na tensão com as relações de força das FI que sustentam a FDNInd.

A mulher Tenetehára tradicional e (não) tradicional: as fronteiras entre a FDInd Tenetehára e a FDNInd

A identidade da MTC entendida como uma posição na FDIndT emerge, portanto, da sua relação com a outra identidade, com a outra posição na FDNInd. O discurso dessa mulher, determinado por essas relações, ganha materialidade no depoimento de Maria Judite da Silva Ballerio Guajajara¹⁴:

“Bom, é...eu tenho uma visão mais tradicional, com relação a esse aspecto, eu sou um pouco dígitamos...é eu sou um pouco conservadora com relação a esse aspecto da mulher indígena, por que eu acredito que apesar de poder sair da comunidade e encontrar todos os desafios necessários para poder concluir uma graduação, ou conseguir concluir um mestrado ou doutorado, vc deve manter, necessariamente, manter suas raiz tradicionais então eu sou conservadora nesse sentido. Porem eu acredito que sim... há uma necessidade e além da necessidade há uma importância em permitir, em apoiar que as mulheres indígenas que sejam jovens ou mais velhas, estejam em busca ou continuamente em busca desses conhecimentos, ou mesmo de trabalhos, ou mesmo

¹⁴ Maria Judite da Silva Ballerio Guajajara, tem 22 anos. É graduada em Direito pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA e reside na Aldeia Lagoa Quieta, do Território Araribóia, Município de Amarante, no Estado do Maranhão. Falante bilingue do tenetehára e do português, juntamente com outras lideranças indígenas femininas participou, como representante da Rede da Juventude Indígena – REJUIND, de evento promovido, em 2013, pela ONU Mulher, nos Estados Unidos e na Guatemala.

desenvolver uma vida além comunidade, porém mantendo a suas formas tradicionais de pensamentos as formas tradicionais de culturas. Por que assim, digamos que a possibilidade de você estar em uma universidade e ao mesmo tempo você manter suas raízes culturais e isso manter seus pensamentos ideológicos, e não você sair para estudar e adquirir um pensamento ideológico que vai contra as suas raízes culturais, então eu acredito que, então, sou conservadora nesse sentido. Eu acredito que há necessidade de a mulher indígena sair de sua comunidades encontrar outras oportunidades, porém sendo guiada por suas raízes ideológicas culturais.”

Do discurso de Maria Judite, emergem, engendradas por diferentes sentidos, duas posições: da “mulher tradicional” que deve manter “a suas formas tradicionais de pensamentos as formas tradicionais de culturas”, e uma outra, da “mulher não tradicional” que deve “desenvolver uma vida além comunidade”. Outro discurso em foco, o de Maria do Amparo da Silva¹⁵, se comparado ao de Maria Judite, mostra que a negociação entre as diferentes vozes dessas mulheres pode resultar numa atualização diferenciada das memórias que sustentam cada uma delas:

“Eu me considero uma mulher tradicional, pois eu vivo mais e dentro da comunidade, e pra poder sair da comunidade é aquela dificuldade, eu boto toda dificuldade e pra mim não demonstrar aquilo, eu tenho medo de ser uma coisa lá fora eu tem medo de perder a minha tradição dentro da comunidade, porque dentro da comunidade eu vejo tudo: eu vejo as brincadeiras, eu vejo as festas, eu vejo como meus parentes veve na aldeia, eu vejo como as crianças quando nascem começam brincar, que brincadeiras eles vão brincar, quais são as brincadeiras eles vão brincar, então eu tou vendo ali o dia a dia, nessa parte aí eu me considero e quando as vezes eu saio da comunidade vou pra fora aí, eu conheço outras coisas que não vejo na minha comunidade.

Como mulher tentehar, eu ocupo não só na escola, mas também eu mexo com roça né, planto mandioca, faço farinha, vou capinar plantar, colher [...] também vou pescar isso é o dia a dia da gente na comunidade, junto com a comunidade, junto com os caciques por que isso que eles praticam diariamente quando vamos pra roça rancar mandioca fazer farinha, então isso faz parte da cultura da gente, das coisas que agente faz dentro da comunidade.” Bom quando chega as pessoas aqui, ele (cacique) sempre me pede como eu sou professora, ele quer que a gente recebe, quer a comunicação das pessoas que chega lá na comunidade, ele não quer que a gente fique lá longe, ele quer que a gente dá atenção.”

¹⁵ Maria do Amparo da Silva, 56 anos, reside na Aldeia Nova Viana, do Território Araribóia, município de Amarantes, Maranhão, onde atuou como professora. Falante bilingue do tenetehára e do português, atualmente, é professora na Aldeia Juçaral, também do Território Araribóia.

No discurso de Maria do Amparo, enquanto a voz da mulher não tradicional, a da professora, é quase silenciada, a outra, a da mulher tradicional, aparece constantemente no seu discurso, materializada pelas referências ao seu modo de vida (FDIndT):

“Como mulher tentehar, eu ocupo não só na escola, mas também eu mexo com roça né, planto mandioca, faço farinha, vou capinar plantar, colher [...] também vou pescar [...]

“[...] porque dentro da comunidade eu vejo tudo: eu vejo as brincadeiras, eu vejo as festas, eu vejo como meus parentes veve na aldeia, eu vejo como as crianças quando nascem começam brincar, que brincadeiras eles vão brincar, quais são as brincadeiras eles vão brincar, então eu tou vendo ali o dia a dia.”

“[...] e pra poder sair da comunidade é aquela dificuldade, eu boto toda dificuldade [...] eu tenho medo de ser uma coisa lá fora eu tem medo de perder a minha tradição.”

As duas mulheres Tenetehára: Maria Judite e Maria do Amparo, como sujeitos de sua FD, representam diferentes posições nesse embate pela particularização da FDIndT: para Maria Judite a fronteira entre a memória indígena (FDInT) e não indígena (FDNInd) delimita-se pela maior aceitação da voz do “outro”, do não indígena. Já para Maria do Amparo, a “outra” voz deve ser mais controlada. Os limites da FDIndT, portanto, não são traçados de forma definitiva e as suas fronteiras deslocam-se em função das relações de força aí constituídas e do seu consequente agenciamento.

A mulher Tenetehára e os movimentos sociais

A identidade/posição MTC, que aqui se configura, constitui-se, portanto, pela particularização da da FDIndT em que pesa a delimitação diferenciada das memórias (FDIndT/FDNInd) que são atualizadas. Sujeito dividido que é, a MTC se funda na tensão entre as vozes da mulher Tenetehára tradicional (MTT) e da mulher Tenetehára não tradicional (MTNT).

Se por um lado afirmamos que a cosmogonia Tenetehára¹⁶ (FDIndT) pode

¹⁶ Zannoni (2012) ao analisar as relações de gênero na sociedade Tenetehára, enfocando especificamente o papel da mulher nos mitos fundamentais, afirma que se por um lado, a mulher é considerada a reprodutora, já que é aquela que dá à luz, ou aquela que empresta o invólucro ao marido, por outro também pode ser comparada à figura do “trickster. Este é o elemento que “corresponde a uma função simbólica reequilibradora das relações Homem-Natureza”. (Zannoni 2002:89). Essas relações simbólicas criadas pelos mitos que dão sentido à cosmogonia Tenetehára trazem também elementos para compreendermos a práxis cotidiana, ou seja, aquilo que na sociedade/cultura Tenetehára configura-se como sendo da competência da mulher. De fato, as relações simbólicas estabelecidas pelo

ser observatório produtivo para a compreensão da posição da MTT, por outro, os modernos discursos de valorização e promoção da identidade indígena (FDNInd), são espaços para o delineamento da posição da MTNT. Assim, da complexa rede de filiações ideológicas que FDNInd destacamos as duas memórias: uma da colonização e a outra aqui denominada memória da contemporaneidade. Desta última, os movimentos sociais¹⁷ insurgem como espaço de circulação da mulher Tenetehára e podem ser considerados os potencializadores máximos dos movimentos de valorização da diversidade étnica.

A participação da mulher indígena nos movimentos sociais, notadamente no movimento indígena, está ligado aos objetivos fundamentais desse último: a luta pelo território. Demandas relacionadas a outros direitos adquiridos, como por exemplo, direito à educação e à saúde, também abrem espaço para mulheres. Como já mencionado, a relação do povo Tenetehára com essas as políticas públicas, é uma relação construída pelo conflito e, por conseguinte, pela tentativa de resolução dos mesmos. O episódio da ocupação do prédio da FUNASA, em outubro de 2003, em São Luís, que é exemplar no sentido de evidenciar o modo como os Tenetehára agenciam os conflitos e alianças tanto internamente, quanto com as forças do contato, também é elemento para a compreensão do papel de uma liderança Tenetehára. No caso em questão, a liderança que, inicialmente, pretendia desarticular o movimento termina por fortalecê-lo, e resurge como “herói”:

A presença numérica já seria um fator de extrema pressão para com os órgãos com os quais negociavam, no entanto, o protagonismo devia ser exercido, também, no discurso, na palavra e na participação. O exemplo daquele que se nega a participar, a princípio, para depois despontar como um dos “heróis” da negociação pode ser lido como uma manobra política eficiente. Longe de representar a individualidade de seu próprio ponto de vista, a liderança indígena é reconhecida por sua capacidade de falar por muitos, em nome de muitos. (Almeida 2012:56-57)

Evidencia-se, assim, o poder de uma liderança Tenetehára por meio de uma de suas características mais marcantes: “uma liderança indígena é reconhecida por sua capacidade de falar por muitos, em nome de muitos”, assemelhando-

binômio humanidade versus natureza, orientariam as relações sócio-culturais Tenetehára direcionando os papéis sociais desempenhadas pelos homens e das mulheres. Essa memória mítica, assim, pode ser entendida como um dos elementos que constitui as condições de produção do discurso da mulher Tenetehára, de onde emerge sobretudo a voz da mulher Tenetehára tradicional (MTT). Essa discussão pode ser resgatada na íntegra em Silva (2018).

¹⁷ De maneira ampla, os movimentos sociais podem ser conceituados “como respostas práticas e coerentes à distribuição desigual das privações sociais criadas pela mudança institucional.” (Alexander 1998 *apud* Aguilar 2013:5).

se a líderes não indígenas que se projetam nos movimentos sociais. Contudo, essa semelhança se esvanece ao se constatar que a posição de uma liderança Tenetehára está vinculada a uma outra que é a do “chefe de uma família extensa”.

A “família extensa” definida por Wagley e Galvão (1955 apud Almeida 2012:129) como um conjunto de mulheres (as filhas e as filhas dos irmãos de indivíduo) “chefiadas” por um homem, é também considerada uma “unidade social”, na qual estão contidos todos os elementos distintivos de uma comunidade Tenetehára (Zannoni 1999 apud Almeida 2012:129). Almeida (2012) citando novamente Wagley e Galvão (1955), afirma que cabia os chefes de família articular todas as dimensões da vida social Tenetehára:

Embora Zannoni (1997) afirme ser o conflito o fomentador das relações, entendo que é a sagacidade e a habilidade de cada chefe de família que propicia a construção de redes entre famílias extensas (ALMEIDA, 2009, p.64). *O grande objetivo seria determinar o rumo das coisas e as alianças, assim como os conflitos são importantes para atingir esse fim. A construção do máximo de alianças possíveis, menos que a destruição dos adversários, que em outros contextos são potenciais aliados, tem sido a estratégia por excelência dos Tenetehar.* Por outro lado, as alianças não podem anular os poderes políticos de um chefe de família. Dessa maneira, cada vez que uma aliança se mostra desvantajosa é substituída ou rompida até que novos tratados sejam feitos. (Almeida 2012:130) (Grifo nosso)

O protagonismo dos homens Tenetehára no movimento indígena parece, portanto, ser fato esperado: de chefes de família passam à posição de liderança de suas comunidades tendo como função a resolução de conflitos. Sua posição na comunidade lhes dá visibilidade para assumirem posições de liderança também no movimento indígena. Já as mulheres, se entendidas como “membros desse conjunto chefiadas por um homem” que compõe a família extensa, tem sua posição na sociedade Tenetehára relacionada ao domínio doméstico e privado¹⁸ e não ao do político e do público. Assim, questiona-se como se dá, na dinâmica das posições de gênero da sociedade Tenetehára, a passagem da sua posição de sujeito comandado para a outra, aquela do sujeito que comanda. Interessa compreender, portanto, as relações histórico-político-ideológicas que, organizando o universo Tenetehára, legitimam as mulheres a assumirem posições tradicionalmente masculinas, garantindo-lhes protagonismo dentro e fora de suas comunidades¹⁹.

¹⁸ Sobre esse tema ver Zannoni (2002).

¹⁹ Esse protagonismo, na atualidade, é representado exemplarmente pela figura de Sônia Bone Guajajara. Ela é Coordenadora Executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a instância máxima de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil. Na eleição presidencial de 2018, no Brasil, foi candidata à vice-presidência

Almeida (2012) pode novamente ser mencionado, quando assinala o modo como se dão as ações das famílias extensas no sentido de determinar a ocupação dos cargos vinculados aos órgãos de Estado:

Estas posições são ajustadas no seio da família e fazem parte das negociações no mercado de bens simbólicos. No exercício das políticas públicas da saúde e de escolarização o acesso a estes cargos passa pela anuência da *liderança* indígena, mais que isso, são controlados por ela. No entanto, não podem monopolizá-los ao ponto de inviabilizar a entrada de novos ocupantes, sob pena de perder poder de barganha e diminuir a influência sobre outras famílias. (Almeida 2012:141)

No mesmo estudo, observa-se que muitos dos cargos públicos da educação (Secretaria de Educação - SEDUC) e da saúde (Fundação Nacional de Saúde - FUNASA) são ocupados por mulheres, e que, se consideradas as afirmações de Almeida, essas posições seriam assumidas com a “anuência” da liderança de uma família extensa. A formação acadêmica: “a universidade, a graduação, o mestrado, o doutorado”, como destaca Maria Judite da Silva Ballerio Guajajara, dessa perspectiva, também pode ser entendida como uma posição negociada no seio das relações familiares, e é exemplar para mostrar como essas colocações podem abrir espaços para as mulheres atuarem nos movimentos sociais. De fato, a própria Maria Judite da Silva Ballerio Guajajara é representativa aqui, no sentido de mostrar que essa posição negociada no seio das relações familiares podem abrir espaços para as mulheres atuarem nos movimentos sociais. A própria Maria Judite, que é graduada em Direito pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA, iniciou, com outros jovens indígenas, o Movimento dos Jovens Indígenas do Maranhão e, juntamente com outras lideranças indígenas femininas, participou como representante da Rede da Juventude Indígena - REJUIND de evento promovido pela ONU Mulher, nos Estados Unidos e na Guatemala.

Dos efeitos da memória da colonização que compõe a interdiscursividade constitutiva da FDNInd, destaca-se o surgimento em 1910, do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão subordinado ao Ministério da Agricultura, que vigorou até 1967, quando foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Uma das estratégias do SPI, como órgão da chamada frente de expansão, era a “frente de atração”, que se utilizava do chamados “índios mansos” como intermediários no contato entre o “branco” e índios “brabos”. Essa ação visava, de acordo com Ponte & Aquino (2013) facilitar a introdução da ação do SPI nas nos territórios tradicionalmente reconhecidos como pertencentes a esses grupos ou pelos espaços onde esses circulavam.

da república, ao lado de Guilherme Boulus (candidato à presidência), pelo PSOL (Partido Socialismo e Liberdade).

É sabido que o povo Tenetehára foi afetado por esse tipo de ação do SPI, já que boa parte dos homens Tenetehára foi recrutado como trabalhador intermediário nessa “frente de atração” entre os Ka’apor, na década de 1950, e entre os Assuriní do Xingu, na década de 1970. Uma consequência direta dessa política foi uma mudança na organização político-social do grupo, por meio da qual as mulheres passam a assumir funções, tradicionalmente, masculinas:

Conforme relatório do IPHAN (2011), o envolvimento dos Tenetehára-Tembé na frente de atração foi determinante na forma de organização política e social do grupo, sobretudo, porque com a saída dos homens, as mulheres assumiram a condução das aldeias, direcionando uma nova dinâmica e determinando o surgimento de importantes lideranças, principalmente de figuras femininas (Ponte & Aquino 2013:2).

O discurso de outra mulher Tenetehára, Suluene Kuzàwy Tenetehára²⁰, parece corroborar a historiografia oficial pela qual a posição de liderança assumida pelas mulheres se deve à ausência da presença masculina:

“Sou Suluene Kuzàwy Tenetehára [...] e quanto a liderança, o espaço que estou ocupando hoje, vem da raiz, eu vou falar um pouco da minha mãe, o depoimento da minha mãe, que nós somos de uma família de mulheres que temos pouco homens na família e pela necessidade, por nós ter poucos homens na família, as mulheres ter ocupado espaço junto com os homens, no trabalho, nas pescarias, nas roças, sempre trabalhar de igual pra igual com os homens, porque nossa família tinha poucos homens, e os poucos homens que tinham lideram as outras mulheres. Nós temos muitas mães solteiras na nossa família, e por nos ser família de poucos homens ocupamos os espaços muito cedo. Minha mãe se tornou liderança muito cedo, se tornou parteira aos 15 anos por necessidades. [...]”

A situação delineada no Território Araribóia pelo depoimento de Suluene Kuzàwy, vem ao encontro da realidade dos Tenetehára-Tembé do Gurupi²¹. Ponte & Aquino (2013) destacam o surgimento de importantes lideranças femininas, das quais citam Verônica Tembé, que passou a assumir controle político depois que as frentes de atração recrutaram os homens para o trabalho junto aos “índios bravos”.

²⁰ Suluene Kuzàwy Tenetehára tem 44 anos. Reside na Aldeia Lagoa Quieta, Território Araribóia, Município de Amarante, no estado do Maranhão. Falante bilíngue do tenetehára e do português, é graduada em Serviço Social e Coordenadora do Polo Base de Saúde Indígena do município de Amarantes.

²¹ São chamados Témbe “o ramo ocidental dos Tenetehára que migrou do Pindaré (MA) até os rios Guamá, Capim e Alto Gurupi (PA). (Ponte & Aquino 2013:3).

Dessa perspectiva, as posições de protagonismo que as mulheres Tenetehára passam a ocupar dentro e fora da sua comunidade estão ligadas também às forças engendradas pelo contato. Dito de outra maneira, mesmo sendo essas posições determinadas pelas relações de parentesco, em que a família extensa é base reguladora, a variável “ausência de homens”, por sua vez decorrente do contato, é um elemento a ser considerado no que diz respeito à atuação das mulheres no âmbito público e político. Assim, a trajetória e o protagonismo das mulheres Tenetehára no movimento indígena poderiam ser descritos da seguinte forma:

- com a insuficiência de homens no conjunto uma família extensa, as mulheres Tenetehára como “membros” dessa família seriam indicadas pelas lideranças para ocupar cargos públicos;
- com a consolidação das políticas públicas para a educação, tanto as servidoras públicas quanto outras mulheres, passam a adquirir formação no sistema educacional indígena e não indígena;
- dessas posições, passam a participar dos movimentos sociais, o que resulta na sua adesão e protagonismo no movimento indígena.

Evidencia-se aí o enredamento das relações estabelecidas pelo contato ao se constatar que as duas memórias, da colonização e da contemporaneidade, mesmo contraditórias, produzem o mesmo efeito de sentido: o protagonismo da mulher Tenetehára, dentro e fora de seu grupo é determinado pela FDNInd. Dessa perspectiva, a MTC, aquela aparece a frente dos movimentos sociais na atualidade, constitui-se como um sujeito muito mais determinado pela voz da MTNT (FDNInd). Entretanto, apesar da força engendrada por essa FDNInd “não há ritual sem falhas” (Pêcheux 1990:17).

A “flexibilidade” das posições de gênero e a memória da tradição

Eis a afirmação de Pêcheux:

“E acrescentaremos que levar até as últimas consequências a interpelação ideológica como ritual supõe o reconhecimento de que não há ritual sem falha, desmaio ou rachadura: “uma palavra por outra” é uma definição (um pouco restritiva) da metáfora, mas é também o ponto em que um ritual chega a se quebrar no lapso ou no ato falho.” (Pêcheux 1990:17).

Interessa-nos explorar, nas relações de força que sustentam as posições de sujeito das FDIIndT e FDNInd, em que o sujeito não indígena - o responsável pela introdução das políticas públicas/movimentos sociais e pela cooptação dos homens Tenetehára - aparece como elemento determinante, o aparecimento de

“pequenos lugares de esgarçamento dessa ideologia dominante”²². Do Território Araribóia, o discurso de Itamar Rodrigues de Sousa Guajajara²³ oscilando entre a vida presente e passada de mulheres Tenetehára, nos dá pistas desses “pequenos lugares”, nos quais a memória da FDNInd Tenetehára passa a ser atualizada, determinando “o que pode e deve ser dito”:

“Bom eu sou Itamar, liderança de muitas lutas e quero falar um pouco das mulheres aqui hoje, como eram as mulheres do passado e do presente aqui hoje. Então, as mulheres guajajaras, elas sempre se dedicavam as coisas delas eram em casa, por exemplo: é torrar farinha, fiar algodão, fazer redes e essas coisas que elas faziam antes, eu não vou me aprofundar muito. Por essas coisas que eu vi a minha: meu pai tinha duas mulheres ele, convivia com umas e outras. Meu pai era pajé, vivia cantando nas aldeias, fazia curativas nas aldeias dos parentes fazia cura e era assim. Minha mãe fazia quase tudo, só não fazia derrubar roça, mas ela capinava, plantava, fazia farinha, caçava pescava de anzol e secava o poço para pegar peixe e ela cavava tatu e matava. Criou os filhos, criou os netos, e assim eu vi também várias outras indígenas que também lutaram. E ela ajudava ele nos cantos, faziam rituais dele também porque ele era pajé inclusive ela fazia tudo isso, eu me lembro muito bem o papel que ela fazia na comunidade. Criou os filhos, criou os netos, e assim eu vi também várias outras indígenas que também lutaram como eu vi, também, a comadre Maria, antes de ser servidora pública do governo, ela criou os filhos delas sozinha, ela fazia tudo isso que eu falei, ela criou os filhos sozinha pescando, trabalhando em roça sozinha, é que ela era, também como parteira pegava as criança das outras indígenas quando vinha ganhar menino, ela era convidada para fazer parto na comunidade, hoje ela sente muita falta porque ela era muito valorizada, iam atrás mesmo, iam atrás e levam ela e depois iam deixar, e ela se sentia muito, se sentia muito grata por isso e assim as outras indígena, também guajajara que tiveram essa luta, que antes elas só faziam esse tipo de trabalho de casa, de criar seus filhos, fazia as coisas mesmo de casa, de roça também como fazer farinha plantar colher, e algumas também fazia alguma coisa, artesanato, rede. E nessa aldeias indígenas Guajajara, não existia caciques (mulher), hoje já existe cacique: as

²² “É importante ressaltar que apesar da força engendrada pela colonização linguística, não há ritual sem falhas. Assim sendo, à revelia da colonização linguística imposta pela metrópole, pequenos lugares de esgarçamento nessa ideologia de dominação pela língua do colonizador vão sendo constituídos.” (Mariani 2003:81)

²³ Tem 50 e poucos anos. Foi, por muitos anos, liderança da Aldeia Iporangatu, do Território Araribóia, no município de Bom Jesus das Selvas, estado do Maranhão. Falante bilingue do Tenetehára e do português, atualmente, é vice coordenador da Comissão de Caciques do Território Araribóia – COCALITIA.

indígenas já exerce essa função e assim vem modernizando essa luta: a mulher também vem acompanhando e ocupando o seu espaço de luta para a defesa de seu povo e seu direito e isso que vem acontecendo, e hoje as indígenas guajajaras, elas vem se destacando muito na luta de defesa de seus direitos, como tem a grande representante nossa como a Guajajara, temos as outras indígenas tem a Suluene, que ela ocupa hoje um cargo importante na saúde para seu povo. Temos as outras indígenas que também já anda em busca de conhecimento, aprender mais, fazer faculdade, como essa guerreira Cintia Guajajara, ela está se destacando bem no nosso povo, então as indígenas Guajajara estão se destacando muito bem em busca de melhoria para seu povo”.

Do que interessa destacar, diremos que o discurso de Itamar Guajajara é marcado pela memória da tradição materializada em enunciados tais como: [...] *Então, as mulheres Guajajaras, elas sempre se dedicavam as coisas delas eram de casa [...]*”, em que as expressões “sempre” e “coisas delas eram de casa” estabilizam esses sentidos conservadores. Ao mesmo tempo, pontos de contradição podem ser vislumbrados quando Itamar Guajajara afirma que [...] *Minha mãe fazia quase tudo, só não fazia derrubar roça, mas ela capinava, plantava, fazia farinha, caçava pescava de anzol e secava o poço para pegar peixe e ela cavava tatu e matava [...]*. De fato, mesmo as “mulheres do passado”, como sua mãe, Pirawehy (Zilda Guajajara), faziam já muito mais que as “coisas delas”, pois faziam “quase tudo”. Sobressai-se nesse “quase tudo” até mesmo os afazeres relacionados à pajelança, tradicionalmente interditado às mulheres²⁴: “[...] *E ela (mãe) ajudava ele nos cantos, faziam rituais dele também porque ele era pajé inclusive ela fazia tudo isso, eu me lembro muito bem o papel que ela fazia na comunidade*”.

As mulheres Tenetehára do Território Araribóia, assim, já assumiam posições tradicionalmente masculinas “mesmo tendo um marido” ou “antes mesmo de assumirem cargos públicos”: “[...] *a comadre Maria (Maria Santana), antes de ser servidora pública do governo [...] ela fazia tudo isso que eu falei [...]*”, o que põe em causa a força da FDNInd na determinação das dinâmicas das posições de gênero na sociedade Tenetehára. Um olhar mais atento para os Tembés do Gurupi, mostra também que Verônica Tembé, uma das mais importantes lideranças Tenetehára-Tembé, não vivia “sozinha”: foi “juntamente com seu marido”, que ela “aproximou os Tembés dispersos ao longo do Gurupi, criando uma nova aldeia, a aldeia Tekohaw”. (Ponte e Aquino 2013:2-3).

²⁴ Aos homens é dada a autoridade para lidar com sobrenatural, enquanto à mulher é interditado assumir essa posição: “Maíra, o marido, lidava com o sobrenatural. Este se encontrava com os “encantados” e deles recebia os alimentos. A mulher, ao contrário, não sabia lidar com os sobrenaturais, aliás, nem podia; estava ligada ao trabalho, à práxis; práxis esta que a levava a ter uma “visão de mundo” diferente do companheiro.” (Zannoni 2012:77)

Outro discurso, o de Maria Santana²⁵, é aqui mobilizado e materializa a voz de uma das principais figuras femininas do povo Tenetehára do sul do Maranhão. Como liderança, “antes de ser servidora pública do governo”, atuou na luta pelo território, e pela reafirmação e preservação da cultura de seu povo:

Se reuniam, zaha tar brasilica pe, ma'e ar mehe ma'e xixak, ma'e rakykwer romo zaha tar a'e pe. (vamos para Brasília, quando iremos e o que vamos fazer? Atrás das coisas lá) Não sei como eles chegavam lá; iam até a presidência na época era Emilio Basto de Sousa, não sei como eles iam viajar de carona, mas viajavam, mais era de pé, mas chegavam em Brasília. E as mulheres, elas ficavam naquela preocupação, xe, oho zanemen kwe rupi zane wi wa'xi iko katete zane nehe no, pez 'e ze'eg zo pe nehe no. (nossos maridos foram por aí, vamos ficar na perfeição, silenciosamente). Tinha conselhos a'e mehe, dentro da comunidade indígena, a índia mais velhas se organizava para fazer farinha, aí ficavam os outros homens na aldeia como Salomé poderia ir para Brasília, José Saprão, Marciano eles eram sub-caciques e outros ficavam como compadre Abraão e compadre Adão. A gente se organizava para ir pro mato fazer caçada, aí eu dava munição meu comportamento dentro da comunidade como indígena. Iniciava nossa vida assim, aí os homens faziam farinha tinha muita mandioca, tinha muita fartura, não tinha água só tinha cacimba no jatobá, aí o que acontecia: os outros tava viajando em busca da solução e as mulheres se reuniam zaha tar aipo ka'a pe amo semana rehe zane nehe no. (Nós iremos também para mata na outra semana) Iam as mulheres as crianças os homens carregavam a farinha e água naquele tempo não tinha água e nem cacimba no jatobá, era um ponto de caçada dos Tenetehára do Juçaral e região, como tu ainda acompanhou esse tempo... deixou tua filha com 3 meses na aldeia e foi para mata com nós e com três dias tu veio embora. Chegando lá os homens iam caçar, matava caça, veado, duas guariba, jacu. E eu como era mais liderança, parteira, tinha dado a munição ganhava mais que as outras. Se eles matava um veado, eu ganhava uma banda do veado; de duas guariba, ganhava uma inteira; jacu e era assim que nós leva a vida. Eles dividiam a caça com quem não matava, lá na mata as mulheres que cuidava da caça, antes nós indígenas era mais unidos acabou se tudo se acaba...enquanto uns iam para Brasília, outros iam para caçada, trabalhavam em união e mutirão nas derruba da roça até o plantio. Era tudo em mutirão e quando

²⁵ Maria Santana da Silva, tem 68 anos. Reside na Aldeia Ypaw My'ym, da Terra Indígena Araribóia, município de Amarantes, no estado do Maranhão, onde é cacica e atua como parteira tradicional em todo o território. Falanate bilíngue do Tenetehára e do português, estudou até o fundamental menor. Hoje, aposentada pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA).

nos chegávamos na aldeia da caçada, nós ia repassar para as outras mulheres que tinham ficado na aldeia. Aiko uruhem kwez, amogwer rakwez uma'ezuka wà ri'i, amogwer numa'ezuka kwaw rakwez wà ri'i. (Nós chagamos agora, aqui, uns mataram caças e outros não mataram nada.) Então agente dividia da caça para as outras, dava caça moqueada com farinha e elas comiam lá mesmo...antes nossa vida era assim: tudo na união, nossa vida se iniciava assim.

Maria Santana fala sobre um tempo em que a saída dos homens da comunidade era decorrência, não das imposições do SPI, mas da luta do povo pelo território. Enquanto alguns homens, como lideranças de seu povo, tinham a incumbência de negociar com o Governo: “*zaha tar brasilíia pe*” (“vamos para a Brasília”), até a presidência”, as mulheres, assim como outros homens, permaneciam nas comunidades. A divisão do trabalho parecia se estabelecer de forma menos diferenciada se levarmos em consideração que, segundo Maria Santana, “[...] *os homens faziam farinha... tinha muita mandioca [...]*” e que as mulheres também iam pra caçada:

[...] tu (Cintia Guajajara) ainda acompanhou esse tempo... deixou tua filha com 3 meses na aldeia e foi para mata com nós e com três dias tu veio embora. [...] lá na mata as mulheres que cuidava da caça.

Além de marcar a força da coletividade Tenetehára: “[...] *enquanto uns iam para Brasília, outros iam para caçada, trabalhavam em união e mutirão nas derruba da roça até o plantio [...]*”, o depoimento de Maria Santana também reafirma a posição de liderança ocupado pelas mulheres: ela própria Maria Santana é essa liderança: “[...] *E eu como era mais liderança, parteira, tinha dado a munição, ganhava mais que as outras.*”

Reconhecida por sua liderança e como chefe de família, Maria Santana também é lembrada pela sua *takihetàn* (“catana”/tipo de facão) que carrega junto de si, especialmente, nos momentos de ritual. O instrumento, segundo ela, simboliza a força e a combatividade: a *takihetàn* que impunha é o “fação de Tuira”²⁶, ou seja, é a sua arma enquanto “guerreira Tenetehára”. Ao mesmo tempo que assume essa posição tradicionalmente masculina, Maria Santana, ao usar esse instrumento, afirma também sua posição enquanto mulher Tenetehára tradicional, aquela responsável pela roça²⁷, já que *takihetàn* é usado na capina.

²⁶ Tuíra é uma indígena Kayapó que ficou conhecida pelo episódio ocorrido, em 1989, durante uma audiência pública na cidade de Altamira (PA). Nessa audiência convocada pela Eletronorte, para discutir a construção da usina Kararaô (UHE Belo Monte), localizada no Rio Xingu, Tuíra admoestou o então presidente da Eletronorte, José Muniz Lopes, sobre os perigos dessa obra encostando a lâmina do seu facão no rosto do presidente.

²⁷ No mito a “Entrega da Sementes”, a mulher é a responsável pelo surgimento da horticultura, é a protetora das sementes: “[...] o desacato (não acreditar) às palavras de Maira leva ao

As três mulheres Tenetehára da mesma geração, sobressaem-se por assumirem posições tradicionalmente masculinas: enquanto Maria Santana “antes de ser servidora pública do governo” e Verônica Tembê “junto com o marido”, assumem o papel de liderança e chefe de família, à Pirawehy (Zilda Guajajara) como “ajudante” do pajé, de seu marido Tomaizinho, foi permitido fazer contato com sobrenatural, com os “encantados”.

A emergência desses sentidos contraditórios, portanto, são indicadores de que as condições impostas pela memória do contato parece não ter caráter absoluto sobre a dinâmica dos gêneros na sociedade Tenetehára. E se por um lado a “ausência dos homens”, “as políticas públicas” ou os “movimentos sociais”, são impulso para mudanças, por outro são também material sujeito à “falha”. De fato, do conjunto de enunciados que se repetem – determinados pelas filiações de sentidos formadas por meio das relações de poder que sustentam a FDIndT – vemos emergir aqueles que remetem à valorização da cultura/tradição Tenetehára. Dos discursos das mulheres Tenetehára apresentados, todos materializam os sentidos da tradição. O discurso de Suluene Kuzàwy é tomado, aqui, como exemplar:

“[...] e quanto à liderança, o espaço que estou ocupando hoje, vem da raiz”.

“[...] nós temos um grande respeito pelos cantores, pelos pajés, porque eles é que tá nos ensinando, e hoje eu trago essa raiz revitalizada, essa força da tradição, nossa raiz, da nossa tradição e trago vivo e vou manter a sequência dessa força pra minha família pra minhas filhas, pra minhas netas e pra minhas bisnetas.”

Assim, na tecissitura discursiva da FDIndT, os pequenos lugares de esgarçamento surgem e se constituem pela força da tradição. É portanto o “conjunto complexo de atitudes e representações” (Pêcheux & Fuchs, [1975] 1997:166) da cultura tradicional Tenetehára que mobilizado, passa a sustentar e legitimar a “flexibilização” das posições de gênero. Essa estratégia minimiza a força da ideologia dominante, já que a flexibilização, que permite à mulher Tenetehára assumir posições tradicionalmente masculinas, ao se produzir concomitantemente ao intenso movimento de valorização cultural silencia a memória do contato. De tal modo, semelhante à ressignificação do mito *Maira'yr e Mykura'yr* feita por Cipriano Gajajara, também a posição/identidade da mulher Tenetehára é ressignificada: um novo dizer sobre essa mulher surge

surgimento da horticultura. Se a mulher não tivesse procurado descobrir (desconfiar) o que o marido estava comendo não teria conseguido as sementes para plantar. E se esta tivesse ido à roça buscar os produtos no dia seguinte, não haveria horticultura. Isto é, para que a horticultura se tornasse uma atividade importante da sedentarização parcial dos Tenetehara, era necessário que a mulher descredenciasse de Maíra.” (Zannoni, 2002:89).

ancorado pelos limites da FDIndT.

Isso posto, tornam-se relevantes as afirmações de Ponte & Aquino (2013) sobre os Tenetehára-Tembé do Gurupi, quando apontam por um lado a emergência de importantes lideranças femininas, e por outro a manifestação do que afirmam ser uma dinâmica marcante de reafirmação da identidade e da cultura Tenetehára. Junte-se isso, a situação envolvendo o ritual de passagem feminino junto aos Tembé, que pela sua singularidade também serve como elemento para a compreensão da interação entre a tradição e as relações de gênero.

Sem se almejar a análise dos rituais em si, diremos que na sociedade Tenetehára, a *Kuzà Waza Ipiynykaw* (“Festa da Menina Moça”) é o ritual de passagem feminino que marca a preparação das meninas para a vida adulta²⁸, e a *Kwaharer wa pynikaw* (“Festa dos Rapazes”) é o ritual de passagem masculino, que simboliza a preparação do rapaz para a vida adulta. Curiosamente, junto aos Tembé do Gurupi esses cerimoniais de passagem ganham novos contornos. Se por um lado, a *Kuzà Waza Ipiynykaw* (“Festa da Menina Moça”) divergindo do ritual “original”, ressalta também a presença masculina: o homem ganha importância na festa desempenhando o papel do “guerreiro e caçador”, por outro, a *Kwaharer wa pynikaw* (“Festa dos Rapazes”) é silenciada, pois sob a liderança de Verônica Tembé²⁹, foi amalgamada ao ritual Wyrá’u haw (“Festa da Moça”).

Assim, mesmo com a introdução dos “corajosos guerreiros e exímios caçadores” no ritual feminino, em que se constrói um lugar de destaque para o homem:

Diz-se isso tomando-se como referência a simulação de uma caçada durante o ritual, uma vez que as lideranças procuram demonstrar às novas gerações, também em momento de festejo, aspectos da vida dos Tembé importantes para serem aprendidos, por serem constitutivos da transformação dos rapazes em homens fortes - corajosos guerreiros e

²⁸ De acordo com Zannoni (1999 apud Ponte & Aquino 2013:6) a Festa da Menina tinha “importância substancial para a organização social, econômica e política dos Tenetehára uma vez que possibilitava aos chefes de família tecerem relações com outras famílias, aumentando seu prestígio por meio da aliança do casamento. Por essa razão, o autor refere o ritual como de apresentação das moças a possíveis matrimônios, possibilidade dos chefes de família de ampliar seus laços de parentesco e assim o seu poder. [...] Acredita-se que esta relação da “festa da moça” com o fortalecimento dos laços de família extensa ainda se façam presentes entre os Tembé do Gurupi, ainda que o poder político do chefe, ou da liderança atual, não esteja exclusivamente ligado a essa condição”.

²⁹ “É à senhora Verônica, hoje idosa e sem muita autonomia devido a um grave problema de saúde, que os Tembé atribuem a retomada da realização da “festa da moça” e de outros rituais, nos anos de 1970.” (Ponte & Aquino (2013:6)

exímios caçadores, características masculinas de grande valor. (Ponte e Aquino 2013:9)

é a memória do “feminino” que sustenta a tradição: o ritual escolhido, o que permanece, é o da iniciação feminina. Essa ressignificação do ritual ao mesmo tempo que atualiza a memória do “caçador” e do “guerreiro” com o respectivo esquecimento da memória do homem que “faz contato com os encantados” (pajé), estabelece uma posição privilegiada para as mulheres. Essa posição reforça o seu papel enquanto repositórios da cultura e da tradição garantindo-lhes legitimidade para assumirem posições de liderança.

Nesse ponto, engendra-se outra proposição: a flexibilização das posições gênero na FDIndT legitimadas pela tradição, institui-se amparada pelo baixo nível de conflito nas relações de força entre os gêneros na sociedade Tenetehára. Mais uma vez a voz de Suluene Kuzàwy é exemplar:

“[...] Temos jovens estudantes, acadêmicos graduados, sempre ligados na raiz sempre ligados no conhecimento tradicional e aqui eu não sou feminista, mas sou feminina de estar no cargo de estar de igual pra igual conquistando cada vez mais o respeito dos parentes.[...]”

O discurso de Suluene Kuzàwy opera materializando o embate já esperado entre FDIndT e a FDNInd. Sustentando falha, uma “palavra por outra” - “feminina por feminista”- instaura a contradição. Contudo, mais do que uma estratégia de negociação do sujeito Tenetehára com a ideologia dominante, o discurso de Suluene Kuzàwy materializa o baixo nível de confronto nas relações gênero da FDIndT que, possivelmente, contrasta com as relações de força na outra FD (FDNInd). Essa questão vai ao encontro da posição de Butler (1990 *apud* Carvalho 2011:3) quando afirma que “gênero é um fenômeno inconstante e contextual, que denota ‘um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente contingentes’”.

A flexibilização das posições gênero da FDIndT, desse modo, pode ser entendida como resultado de “conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente contingentes” que definem como não conflituosa (ou pouco conflituosa) a natureza das relações de força entre os gêneros nesta FD. A mulher Tenetehára, assim, não se reconhece sem a devida reformulação em um discurso feminista, pois, como sujeito de sua FD é determinada por relações de força específicas constituídas por esse baixo nível de confronto entre gêneros. É por isso que, como afirma Carvalho (2013:1), a politização das mulheres indígenas e a reivindicação de direitos mais particularmente relacionados ao seu gênero, não podem ser interpretadas, automaticamente, como a tentativa de compartilhar os mesmos direitos acionados por mulheres de outros contextos culturais não indígenas.

Contudo, nesse jogo de alianças e confrontos, Suluene Kuzàwy ao mesmo tempo que nega o discurso feminista, constrói um espaço de negociação com esse mesmo discurso:

“[...] eu me sinto empoderada de estar sendo reconhecida por estar assumindo esse espaço.”

A expressão “empoderada” atualizando a memória da FDNInd remete aos sentidos do feminismo. E à semelhança das relações estabelecidas entre as famílias extensas³⁰, Suluene Kuazàwy, liderança que é, agencia conflitos e alianças buscando ampliar sua própria rede de relações.

A mulher Tenetehára contemporânea: uma conclusão possível

A identidade/posição da mulher Tenetehára contemporânea (MTC) funda-se na tensão entre as vozes da mulher Tenetehára tradicional (MTT) e da mulher Tenetehára não tradicional (MTNT). O embate entre essas duas posições é regulado pela FDIndT, que por sua vez, particulariza-se na sua relação interdiscursiva com a FDNInd.

Se por um lado, na atualidade, o protagonismo da mulher Tenetehára dentro e fora de sua comunidade pode ser relacionado à influência dos movimentos sociais, por outro afirma-se que são as relações de força no interior da FDIndT o elemento determinante. De fato, é o contexto sócio-histórico-ideológico Tenetehára, organizador das relações de gêneros (posições da mulher/homem), o que determina a constituição da identidade da mulher Tenetehára contemporânea e, por conseguinte, sua posição de protagonismo.

O dinamismo das relações de gênero na FDIndT, que se estabelece por uma “flexibilidade” entre as posições da mulher e do homem, permite à mulher assumir posições tradicionalmente masculinas. Essa flexibilização das posições gênero se institui regulada tanto pelo baixo nível de conflito nas relações de força entre os gêneros na sociedade Tenetehára, quanto pelo poder da tradição. O discurso de Maria Santana mais uma vez mencionado, é exemplar para evidenciar os vínculos entre a flexibilidade das posições de gênero e a memória da tradição: sua posição de “guerreira” constitui-se nos limites da outra posição, a de mulher Tenetehára tradicional que deu origem à horticultura, sendo sua takihetàn a materialização dessa relação.

O deslocamentos das posições de gênero, dessa perspectiva, são tolerados e até mesmo desejados, pois vão funcionar garantindo a eficácia da coletividade

³⁰ “[...] retomando a perspectiva dos conflitos que ocorrem frequentemente entre as famílias extensas e suas redes de apoio, entendo que os mesmos não devem ser interpretados como causa, tampouco efeito, mas como instrumentos utilizados consciente ou inconscientemente pelos tentehar na tentativa de ampliar suas próprias redes.” (Almeida 2012:141)

Tenetehára. A análise aponta, assim, para minimização do valor dos movimentos sociais no “empoderamento” dessa mulher. O discurso contemporâneo de valorização da identidade indígena/da mulher indígena, que tem nos movimentos sociais seu destaque máximo, funcionaria, então, potencializando o protagonismo que a mulher Tenetehára já tem dentro de sua própria sociedade.

Referências

- Aguilar, Alejandra de. 2013. A identidade étnica feminina no movimento indígena: um novo ator emergente da sociedade civil na Era da Informação. *In Revista Al Sur de Todo*. Revista Multidisciplinária de Género, Nº4. <http://www.alsurdetodo.com/?p=191>. Acesso em 29/06/2019.
- Almeida, Emerson Rubens Mesquita. 2012. “*SER COMO O BRANCO, NÃO É SER O BRANCO*”: dinâmicas de controle e transgressão nas relações interétnicas. Dissertação de Mestrado. PPG em Sociologia e Antropologia- Universidade Federal do Maranhão.
- Butler, Judith. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carvalho, Maria Rosário de. 2016. A questão do gênero em contextos indígenas. *In Revista Coletiva*. No. <http://www.coletiva.org/index.php/artigo/a-questao-do-genero-em-contextos-indigenas> Acesso em 18/11/2016.
- Galvão, E. 1978. *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. Haroche, C. Pêcheux, M. Henry, P. 2008. A Semântica e o Corte Saussuriano: Língua, Linguagem, Discurso. [1971] *Revista Linguagem*, São Carlos, SP, n. 3, out./nov.
- Meireles, M. M. de. 2012. Sujeito(s), Representações, Discursos e Identidade(s) Polifônica(s): Entrelaçando Conceitos. *In III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (III SIDIS): Dilemas e Desafios na Contemporaneidade*. IEL/UNICAMP- Campinas. Acesso em 30/06/2019 http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/MEIRELES_MAXIMIANO_MARTINS_DE.pdf
- Orlandi, Eni P. 1999. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP. Pontes.
- Orlandi, Eni P. 1988. *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. UNICAMP.
- Orlandi, Eni P. 1987. *A linguagem e seu funcionamento*. 2.ed. São Paulo: Pontes, Pêcheux, Michel. 1988. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas, Editora da UNICAMP. [1975]
- Orlandi, Eni P. 1997. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas, SP: Pontes. [1983]
- Ponte, Vanderlúcia da S. & Aquino, Maria José da S. 2013. “Para ser mulher verdadeira!” Os Tenetehára-Tembé: relações entre ritual, direitos e

- estratégias de afirmação cultural em ações locais. In *Revista Novo Mundo Novos Mundos*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66051> Acesso em 30/02/2019.
- Rodrigues, Aryon. D. 1986. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. Rio de Janeiro, Ed. Loyola.
- Silva, Cintia Maria S. da. 2014. *Awaxi Wàhuhaw (A Festa do Milho)*. Monografia apresentada no Curso de Licenciada em Educação Intercultural – UFG.
- Silva, Cintia Maria S. da. 2018. *Linguagem e identidade: a mulher Tenetehára contemporânea e sua relação com os movimentos sociais*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Veras, Marcos Flávio P. & De Brito, Vanderli G. 2012. IDENTIDADE ÉTNICA: A dimensão política de um processo de reconhecimento. In *Revista de Antropologia – Ano 4 – Volume 5*.
- Zannoni, C. 1999. *Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehára*; CIMI:Brasília.
- Zannoni, C. 2002. A Mulher e as Plantas. In *Tellus*, Ano 2 N.2 Abril. <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/12>. Acesso em 03/07/2019.
- Wagley, Charles & Galvão, Eduardo. 1955. *Os Índios Tenetehára - Uma cultura em transição*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura.

ANEXO

Maira'yr rehe ma'emume'u haw Mykura'yr rehe wà

Cintia Guajajara

Amume'u putar akwez heremigwaw maira'yr, mykura'yr rehe wà. I'i tamuz mume'u haw, kwehe mehe nahetakwaw tyràm teneteharer wanupe rihe kamamu zo heta a'e ar mehe erezehu ipy wanupe. Amo tenetehara tua'u zekaipo ima'eahy iko, kyhaw pupe win mehe weryr mair tyràm karuwap wi izupe tuweharupi xo a'e Tenetehára tyràm u'u wanuwi a'e. Amo ar mehe upukukatu ta'yr kury, wexak tyràm kurekurer u ikyhaw iapywype uzywá uyw pupe u'u a'e no hetekatu i'u mehe izupe a'e no, umume'u uhy pe, ihy, ihy nueruzar kwaw a'e ur wi mair a'e pe no werur mane'yw wer wanupe kury, ezutym reraha ko pe i'i izupe, utym kuzà mane'yw wer heraha kury, ku'e ire aipo hapo hu in a'e kury i'i kuzà, ezo'ok eho kury i'i zepe kuzà pe nuerur kwaw zekaipo a'e. A'e aze uhem xi a'e ko pe kury, kuhewe mane'ok hapo ipuga izuwi, na'erakwez newe i'i mair izupe, uzeputupykahy mair kury uzewyr oho wekohaw pe wanuwi, wezar nae'yw wer wamupe, ereáro putar àmàn kryr tatete nehe kury karahy mehe zo hapo tar aipo newe hehe kury i'i oho taranune izupe a'e kuzà upyta wekohaw pe, na'e zekaipo ipuru'a a'e kuzà na'a reahy imemyr ryryhu hie pe, na'e zekaipo amo ar mehe kury, ima'e nukwaw zekaipo ta'yr hehe kury, uhy rie pe hin mehe ukwaw u reimaw

pupyr no pykahu xin tu reimaw romo na'e uzeraha kar ihy pe u reimaw pypor rupi na'e zekaipo oho waiko wà u ipypor hupi wà pe rupi wano mehe wekax maira'yr ma'eputyr iko kury, wenoenoz oho iko uhy rie pe hin mehe, opo'o ihy izupe a'e, nezewe oho iko uhy rie po ma'eputyr henoenoz py amo henozupur wi mehe no upiupi kar uhy kaw pekhy, kaw rahy kwer pe i'i ihy izupe, na katu pe nerein mehe kwaw erema'e noinoz ihewe ma i'i ihy izupe.

A'e re kury nuze'eg kwaw maira'yr uhy rye pe kury, na'e oho e iko wà kury, nuze'e kaw uhy rie pe kury, ikaruk wata re wà, uhem oho karuketea'i mehe amo tekow pe wà, uhem oho mákur izeàpyzapó mehe izupe, oh! zankaruk aipo ma i'i maira'yr ihy a'e mykur pe, hurywete mykur hexak mehe a'e no, zankaruk aipo pa i'i izupe a'e no ma'e pe kuzà oho, i'i hehe upuranu pá kwa hememyr itu haikwer romo aha iko ma, i'i kuzà mykur pe, pytyn kury eker ko rupi kuteri rihi pa i'i mykur kuzà pe, na'e uxuxi ikyhaw izupe kury. Ta'e àmàn imugyr kar har ihe no pa i'i mua'u izupe, ikyhaw izápixi mehewe, ukutukutuk wàpyz rehe izuwi, pakoràn huwer zekaipo hápyz rehe a'e numugwer kar kwaw mykur, kuzà a'e pytum rupi, umynyrynyhyk ikyhaw izápixi pa uxeake a'e. Umygyno'o kar kuzà a'e pe imugwer kar ym, aze uker xi kuzànezewe oho wi mákur wapuz iar romo no. Xe hekyhaw rehe zo àmàn nukyr kwaw a'e pa! I'i mua'u izupe, e'eaw ezur hepuhe pa i'i mykur kuzà pe, naiaw wer kwaw zepe kuzà, ipuhe a'e. Naizemykym wer kwaw kuzà a'e, nezewe i'a wà ipuhe, kuzà iker mehe, uzemuapixik mykur hehe kury, a'e ar mehewe uzemumurua kar wi kuzà mykur pe no, a'e ar mehe, uze'eg wi mairayr uhy rye pe no, i'i myurayr pe, nea'e eho in ne nehe no ty i'i wywyr rám pe, ku'em ire oho wi kuzà a'e wi no weraha mokoz umemyr wie pe wákury, mair haiker romo, uhem wi oho amo ma'e puru'u ma'e wanekohaw pe no mokoz imemyr hie pe wà kury. Na'e uhem ho amo zaryz pe no, zankaruk aipo kyn i'i mairay wa hy ho a'e zaryz pe, a'e zaryz, uzemukuhem hehe a'e, karuk aipo kyn i'i izupe a'e no, oh ma'e kwaw im zewe ezur aipo korupi kyn i'i zaryz izupe, na kohetekawaw, uhem wapaje oho a'e pe kuhewe a'e zaryr uzumym kuzà puru'a ma'e heraha zapepohu iwy pe, uzepygwaretum zekaipo wapaze a'e pe kury, zawarymy i'i wazyr pe umuzar petum ihewe pa i'i wazyr, upetumu a'e pe kury, wwexaw kuzà ipuruahu ma'e kury, petum wezar izupe ta'e ipaze katu a'e zavar uzuka kuzà ipurua ma'e kury, na'e imemyrer uzeapo ma'ea yr romo a'e.

Wà kury. Wezak zaryr a'e, i'i wamupe oh, kwaxi a'yr tuwe wà ra'a, weraha xi ixoxok wà opo oxo ygu'a rehe wà, a'e mehe maira yr ipuner wera'u a'e xote wanuwi no, weraha xi zepehe kwar rupi wà no, opo xot umir tatarakukwer pupe wà, a'e mehe maira'yr umumair wywyr kury, uzeapo wyzà'i ma'e a'yr romo wà kury te, ikweraz manuwi wà, tuwe wiko reimaw romo i'i wazaryz wanupe kury, tekte uzeapo Tenetehára romo wà kury. oh! tuwe wanekom hereimaw romo wà kury i'i zaryz wanupe.

A'e pe wiko mairayr wywyr rehe wà kury te, itua'u a'e pe wapyr wà, wazyr wazekaiw haw romo, tuwerarupi oho ko pe uzahyz agaw hupi wà, amo ar mehe ko pe wano mehe, uze'eg zaku wanupe kury, pehy i'u nuromoarer wapyr

peiko kunumiwá, i'i wanupe, uzepyaka mairayr wà kuru, upuranu zakurehe wà, umamume'u i'i wanupe no, a'e ar mehe uza'io mara'u wà kury, heezuezun oho wà, ukwaw wazaryagaw waza'ioawer wanehe a'e, upuranu wahe kury, wárázawe peiko ra'a i'i wanupe ta'e i'i zepe tuweharupi, peho zo kwerupi multe wera'u nehe i'i zepe wanupe, ta'e ukwaw wemiapakwer, aze wexar waneha hezum menhe, upuranu wanehe kury, oh kaw e urepi kwez zaryz i'i izupe wà. Oh! nahetakaw agwer korupsi a'e ma, uka kaw mono hehe wà, upiupikar uzar kaw pe wà. Tuweharupi oho ko pe uzaryw hupi, wezar zezupaw pe wà oho ka'a rupi izuwi wà kury uzáká'ok uzaryr wà oho ka'a rupi izuwi wà kury, ikaruk oho ka'a rupi izuwi wà, wizà ma'e uzapo oho iko wà kury, ta'e uhy i'u awer rehe uzepyk tar wà kury, uparupikatu ma'e uzapo iko wà kury, maywa, miar, yrykar amo ar mehe, uzapo tapir wà kury, uzuwàn hepuxi pakopràn ruwer pupe wà wera uzaryz pe hexakar wà kury upaw Ràgàpy ma' e wyzà'i uzapo wà rihi. Nezewe oho taw pe har wapiaramo wà kury. Zaha tapi'ir piaramo i'i wanupe wà weraha paw a'e wanekwo tapi'ir ipiaromo wà kury. Oho paw wanupi a'e wà no. Wazewyr mehe wetik paw wamono y pe w'au kar ma'e y pehar wanupe wà, murake, piràz, zakare, moz, upawrupi ma'e wanupe.

Upaw wa'u kar ma'e'y pehar wanupe, uzepek uhy i'uarer rehe wanehe kury. Oho zekaipo iko u hai kwer ramo wà kuery. Ituaui re oho maiko wà xirogatu ma'e iapo pa wà. Wexak àzàg ipirapoz mehe. Wazyr pume wà, uzeapo, mainumy ramo wà, upihan àzag tua'u hapi'a rehe wà. Uzeapo wi ipira ramo wà no. U'u paw piraputaw àzàg tua'u wi. Maira'yr iatkatu wywyr wi a'e uzepyhykar tywyr àzàg tua'u pe. Uzepyhykar kar tywyr àzàg tua'u pe a'e, oho Maira'yr wywyr kagwekagwer ipiaromo uzeapo tàpiàzuhu romo umono'og paw ikagwekagwer, umugweraw wi kar wywyre no. Oho wi waiko ka'a rupi wà no. Uhem oho u pe wà kury. Nukwaw kwa wanu a'e wà kury. Aexak amo àzàg iaw ipuku ma'e no kunumi wà. Ma'e pe xi'a. Ii u pe marawyp. I'i wanupe. Urexak ure nehe no, uwexak a'e wà no umunipuk tata oho iaw rehe wà. Uzàn àzàg y hekar, umypaw y izuwi wà no. Upe ihem mehe wà omomor uyw ita wà, naikàg kwaw wanu wanupe a'e kury. Ikàg wera'u ma'e romo uwi a'e wà. Ta'e uzapo wirapar moz romo wà no. Upaw rupi ma'e wyzà'i uzapo tenteharer.

A história do filho de Maira e do filho de Mucura

Vou contar aquilo que eu sei sobre o filho de Maira e o filho de Mucura. Diz a história dos *tamuz* (mais velhos) que, antigamente, ainda não havia farinha para os Tenetehára. Só tinha *camamu* (fruta silvestre com qual os Tenetehára se alimentam) para os nossos antepassados. Um índio mais velho estava doente. Enquanto ele estava dentro da rede, Maira trazia farinha do *karup* (lugar encantado) todos dias para ele. E somente esse índio que estava doente era quem comia a farinha, os outros não comiam. Um dia o filho dele descobriu que o pai comia farinha. Ele viu farelo de farinha de baixo da rede do pai. Ele, o filho, começou a flechar a farinha, comeu e viu que era bom. Ele contou para a mãe da descoberta da farinha. A mãe

dele não acreditou.

Na próxima visita de Maira, ele já trouxe a *maniva* (broto da mandioca). Maira entregou para a mãe do menino para ela plantar na roça. Ela foi plantar a maniva. No outro dia, Maira falou para a mulher: a mandioca já está pronta para fazer a farinha, vai lá arrancar. A mulher duvidou que a mandioca já estivesse pronta. E quando ela chegou na roça, a raiz já tinha apodrecido por ela não ter acreditado. Então, Maira diz para ela: “bem que eu te disse que a mandioca já estava pronta”. Maira desgostou-se com isso e voltou para o seu lugar encantado, mas deixou a raiz da maniva. Maira disse para a mulher: “agora, você vai esperar chover muito para ela criar raiz, só no verão é que você vai colher a mandioca”. A mulher ficou na sua aldeia e logo engravidou misteriosamente e o seu filho também cresceu rápido na barriga dela e já se lembrou do seu pai. Ele era *Maira'yr* (o filho de Maira). Enquanto ele estava na barriga da mãe já sabia do rastro do animal de estimação do seu pai. O nome do animal de seu pai era *inamuxig* (nambu branco). Então, ele fez sua mãe carregá-lo pelo rastro do animal de estimação de seu pai. Então, foram andando pelo rastro do animal. Enquanto eles foram caminhando, *Maira'yr* (filho de Maira) começou a ver flores pelo caminho. Mesmo dentro da barriga da mãe começou a pedir para ela colher flores. Sua mãe começou a colher flores para ele. E era assim que ele ia seguindo, pedindo flores para a sua mãe. Chegou o momento que ele pediu novamente e fez a mãe ser ferrada por marimbondos. Naquela hora, ela sentiu muitas dores e falou para o filho: “você não está nem fora do meu ventre para estar pedindo essas coisas”.

Depois que ela foi ferrada por marimbondos e falou sério com o filho dela, o filho não falou mais. E então foram sem direção porque ele não falava mais. Ela passou o dia caminhando até anoitecer e chegou em uma morada. Chegou nesse lugar e encontrou Mucura fazendo a casa dele. A mãe de *Maira'yr* (filho de Maira) disse boa tarde para Mucura. Mucura responde feliz: “boa tarde!” E perguntou para onde a mulher estava indo. “Estou indo atrás do pai de meu filho”, disse a mulher para o Mucura. “Já é noite dorme por aqui hoje”, disse Mucura para a mulher. Então, atou a rede dela e disse que também fazia chover, mas mentiu para ela enquanto atava a rede. Ele subiu na casa e ficou furando o telhado que era feito de folha de bananeira brava. Durante a noite Mucura não deixou a mulher dormir por conta da goteira na casa. Ele ficou mexendo na rede dela até chegar pertinho dele. Então, ele cansou a mulher sem deixar ela dormir, quando a mulher queria dormir ele ia lá em cima fazer outro buraco na casa. Mucura disse mentindo para ela: “Só aqui na minha rede é que não está molhando, venha dormir comigo”. A mulher não queria deitar com ele, mas como ela não queria se molhar deitou. Foi por essa razão que deitou com ele. Enquanto a mulher dormia ele se aproveitou dela e na mesma hora ela engravidou de Mucura. Foi nesse momento, que o filho de Maira voltou a falar novamente. Ele disse para aquele que iria ser seu irmão, para *Mykura'yr* (filho de Mucura), que fosse procurar outro canto. No outro dia, a mulher sai da casa do Mucura e já leva os dois gêmeos na barriga. Sai em busca de Maira. Então chega na morada *zawar puru'u ma'e* (cachorros comedores de

gente). Lá a mãe dos gêmeos encontra uma velhinha e a cumprimenta dando boa tarde. A velhinha leva um susto, mas responde dando boa tarde e dizendo: “Oh! Você só veio por aqui porque não sabe de nada”. De repente, chega o homem que era filho da velhinha, mas ela já tinha escondido a mulher de baixo de uma panela grande. O filho, que era um *zawar puru’u ma’e* (cachorros comedores de gente) ficou farejando a mulher sem encontrá-la e chamou sua filha Zawarimy para trazer um cigarro. Quando fumou descobriu a mulher de baixo da panela. Esse *zawar* era um grande pajé e por isso descobriu e, imediatamente, matou a mulher. Quando a mulher morreu e tiraram os filhos dela, eles, os filhos, já se transformaram em animais. E então a velhinha viu que eles se transformaram em quatis: “Ah! São filhotes de quatis disse a velhinha”. Levaram os filhos de Maira, que eram quatis para socar no pilão, mas pelo poder deles, eles não morreram. Jogaram eles na fornalha e eles não se queimavam, somente os que os jogaram queimaram as mãos pela quentura do fogo. “Oh! Deixem eles ficarem como meus animais de estimação”, disse a velhinha. Nesse momento, é que o filho de Maira deu poder para o irmão que era filho de Mucura. Eles dois foram se transformando em outros seres até chegar a forma de Tenetehára. E lá eles ficaram sob os cuidados da velhinha até ficarem rapazes crescidos. Eles iam para a roça todos os dias com a suposta vó. Um dia, eles iam pelo mato e encontram um Jacu e este disse que eles estavam morando com o povo que tinha comido a mãe deles. Então, eles choraram muito até ficar com o rosto inchado. Voltaram para junto da velha e ela perguntou: “O que aconteceu com vocês meus filhos?” Eles disseram que foram os marimbondos. A vó disse para eles: “Aqui não tem dessas coisas”. Foi então que eles soltaram os marimbondos, que já tinham criado lá no mato e eles esporaram a velhinha. Depois disso, quando os gêmeos foram novamente para o mato, já estavam preparando uma vingança para esse povo que comeu sua mãe. Lá eles criavam coisas, tudo da natureza: os frutos, as caças os peixes, os outros bichos da água: como jacaré, puraqué, piranha e cobras e com isso se preparavam para se vigar. Um dia, criaram uma anta e trouxeram as fezes para provar que existia, pois o povo não a conhecia. Eles convidaram todos para ir buscar essa anta que disseram que tinham caçado. Não podiam trazer sozinhos, pois ela era muito grande e, por isso, precisavam de ajuda do povo todo. E quando todos estavam voltando com a anta, os gêmeos fizeram com que todo o povo que tinha ido junto e que tinha comido sua mãe, fossem, eles próprios, comidos pelos bichos da água. Depois de fazer a vingança de sua mãe, os gêmeos seguiram a procura de seu pai, Maira. Quando encontram, Maira disse para eles: “Eu sei aonde tem um *àzàg* (espírito mau da floresta) de cabelo bem comprido”. Os gêmeos perguntam: “Aonde?” E o pai responde: “*Marawyp* (não sei)”. Os gêmeos aceitam o desafio e vão a procura do *àzàg* e quando o encontram queimam o cabelo dele. *Àzàg*, então, sai correndo a procura de água e quando ele chega na lagoa, os gêmeos já tinham secado a água. Voltam para junto do pai deles e continuam com outro desafio que era de transformar arco em cobra. E eles ficaram com mais poder do que o seu pai.

Diálogos múltiplos em contextos linguísticos e identitários: relato de experiências vivenciadas na comunidade Wakalitesu/Nambikwara da aldeia Três Jacus¹

Multiple dialogues in language and identities contexts: report of experiences in the wakalitesu/nambikwara community of the three Jacus village

Áurea Cavalcante Santana²

Alex Feitosa Oliveira³

DOI: <https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.23954>

Recebido em janeiro/2019 e aceito em fevereiro/2019.

Resumo

Relatamos experiências vivenciadas na comunidade Wakalitesu/Nambikwara da aldeia Três Jacus, localizada na Terra Indígena Tirecatunga, no município de Sapezal-MT. O grupo indígena Wakalitesu fala uma língua pertencente à família Nambikwara do Sul e vivencia, na atualidade, múltiplos contextos linguísticos e identitários, em razão da convivência, dentro de sua comunidade, com outros grupos Nambikwara – Halotesu, Mamaindê e Negarotê –, assim como, com outros grupos indígenas falantes de línguas geneticamente distintas – Iranxe, Manoki e Paresi. Nesse contexto étnico plural, a maioria dos moradores da comunidade Três Jacus se autodenomina Wakalitesu. Seu desejo é o de promover e fortalecer a língua indígena, utilizando-a mais amplamente na comunidade e na escola. Com esse intento, fomos convidados por alguns líderes da aldeia Três Jacus para lhes prestar assessoria linguística. Nessa perspectiva, propomos à comunidade aliar as pesquisas linguísticas, desenvolvidas pelos pesquisadores da UFMT, com uma formação continuada para os professores Wakalitesu, organizando encontros, oficinas e seminários.

Palavras-chave: Língua Wakalitesu. Contextos múltiplos. Ortografia.

Abstract

We report experiences from the Wakalitesu/Nambikwara community of Três Jacus village, located in the Tirecatunga Indigenous Land, municipality of Sapezal-MT. The Wakalitesu indigenous group speaks a language belonging to the South Nambikwara family and is currently living in a multiple linguistic and ethnic context, due to their coexistence with other Nambikwara groups – Halotesu, Mamaindê and Negarotê –, and with speakers of languages

¹ Trabalho apresentado na modalidade Comunicação Oral no GT Línguas Indígenas durante o XXXIII ENANPOLL, realizado em Cuiabá, MT em junho de 2018.

² Professora Adjunto-Nível II do Instituto de Linguagens da Universidade Federal do Mato Grosso - UFMT. E-mail: aurearsh@yahoo.com.br

³ Mestre em Linguística pela Universidade Federal do Mato Grosso - UFMT.

belonging to other linguistic families –, Iranxe, Manoki and Paresi. In this plural ethnic context, most of the residents of the Three Jacus community call themselves Wakalitesu. Their desire is to promote and strengthen the indigenous language in the community and at school. With this intent, we were invited by some leaders of the Three Jacus village to give them linguistic support. In this perspective, we have proposed to combine linguistic research, developed by UFMT researchers, with a continuing education for the Wakalitesu teachers, providing the organization of meetings, workshops and seminars.

Keywords: Wakalitesu language. Multiplus contexts. Orthography.

Introdução

Atualmente, os indígenas Nambikwara⁴ vivem em uma área de fronteira interestadual ao Noroeste do estado de Mato Grosso e ao Sul do estado de Rondônia. Habitam, em terras descontínuas, três ecossistemas da região – Serra do Norte, Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé, distribuídos em treze Terras Indígenas.

Para Price (1983), mesmo fazendo parte de um povo único, todos os grupos Nambikwara apresentam diferenciações que são bastante significativas. Seguindo o mesmo pensamento, Costa (2000) amplia o nosso entendimento ao declarar que o etnônimo “Nambikwara” alcança, na verdade, uma quantidade de especificidades de diversos grupos que, em alguma medida, não é aceito de maneira uniforme, há dentre esses, alguns que não se autodenominam por este etnônimo.

Sobre as línguas Nambikwara, Telles (2002) apresenta as subdivisões linguísticas da família Nambikwara, declarando que há três ramos linguísticos: Nambikwara do Norte e Nambikwara do Sul que são compostos por várias outras línguas e o ramo Sabanê, formado por uma única língua. Assim, de acordo com a autora, as línguas estão agrupadas da seguinte forma:

- Nambikwara do Sul – Hahãitesú, Alãntesú, Waikisú, Wasúsu, Katitãulhú (Saráré), Saxuentesú, Halotesú, Wakalitesú, Siwxaisú, Nesú, Kithãulhú;
- Nambikwara do Norte – Latundê, Lakondê, Mamaindê e Negarotê;
- Sabanê – Sabanê.

Diante dessa diversidade cultural e linguística dos povos Nambikwara, destacamos a situação da comunidade Wakalitesu, da aldeia Três Jacus – Terra Indígena Tirecatina, localizada no município de Sapezal, em Mato Grosso. Nesta comunidade iniciamos o Projeto de Pesquisa intitulado: *Estudos de Línguas Nambikwara: Múltiplas Convivências na Aldeia Três Jacus – Sapezal, Mato Grosso*, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de

⁴ Como recorrente na denominação dos povos indígenas, o termo Nambikwara não é pertencente a nenhuma língua falada pelo grupo, é, na realidade, de origem Tupi, e significa curiosamente “buraco na orelha” (“nambi” = orelha; “quara” = buraco) (Santana, 2010).

Linguagem (PPGEL/UFMT) e ao Grupo de Estudos, Descrição e Documentação de Línguas Indígenas (GEDDELI).

Assim, a nossa pretensão é apresentar, neste trabalho, nossas experiências de convivência e pesquisa junto à comunidade Wakalitesu Nambikwara, iniciadas em 2016.

Sobre a aldeia Três Jacus

Os grupos tradicionais Nambikwara da região do Cerrado mato-grossense são os Halotesu e os Wakalitesu. De acordo com Busatto (2003), o grupo Halotesu se concentrava, em sua maioria, no vale do rio Juína, afluente da margem esquerda do rio Juruena. Já os Wakalitesu estavam localizados, principalmente, na margem oposta do rio Juruena e na bacia dos rios Sapezal e Papagaio (Busatto 2003).

Mais recentemente, com a chegada de outros grupos indígenas à região, houve uma política de ocupação do território e, consequentemente a fixação de grupos em “Terras Indígenas”. Com o propósito de garantia de território contínuo, algumas etnias, mesmo pertencentes a grupos étnicos diferentes, ficaram numa mesma Terra Indígena, a exemplo da TI Tirecatanga, onde se fixaram os Wakalitesu/Nambikwara, os Manoki, os Paresi e os Terena” (OPAN 2015:11).

Hoje, os Wakalitesu, em grande maioria, vivem na aldeia Três Jacus e, de acordo com dados da Prefeitura do município de Sapezal, MT, somam cerca de 86 indivíduos. A aldeia possui aproximadamente treze residências físicas, um prédio escolar - Escola Indígena Municipal Wakalitesu, um Posto de Saúde e um Centro Cultural.

De acordo com os dados apresentados em Oliveira (2018), a língua Wakalitesu é, entre as línguas indígenas, a majoritária na comunidade Três Jacus. Há, nesse mesmo espaço, a língua Halotesu, ocupando o segundo lugar em número de falantes, ambas pertencentes ao ramo Nambikwara do Sul. Outro fato que chama a atenção é a existência de falantes das línguas Negarotê e Mamaindê, línguas do ramo Nambikwara Norte. Além dessas línguas da família linguística Nambikwara, identificamos, também, a presença da língua Paresi, pertencente ao tronco Aruak.

Desse modo, consideramos a existência de um plurilinguismo de convivência. Mas ainda que haja a convivência dessas línguas indígenas, os estudos de Oliveira (2018) indicam que o uso português está se propagando, principalmente, entre os mais jovens, intensificando o processo de deslocamento linguístico. Por outro lado, percebe-se o interesse por parte dos professores e de algumas lideranças da comunidade pela manutenção da língua Wakalitesu, por meio da escola, através do ensino da língua indígena.

Nessa perspectiva, a escola surge como um ambiente propagador das atitudes de valorização da língua. Sobre o contexto escolar, Santana (2012:219) expõe que munidos de atitudes positivas os indígenas reafirmam sua identidade. Ao seu modo de ver, é um espaço próprio para a retomada de suas tradições, propiciando, assim, a retomada de memórias linguísticas e culturais:

O espaço escolar pode, sim, se constituir em um lugar de fortalecimento e valorização da língua indígena, desde que as propostas e metodologias estejam voltadas para uma educação intercultural e transdisciplinar.

Vivências na aldeia Três Jacus

Nos últimos anos, a comunidade Wakalitesu da aldeia Três Jacus tem se preocupado com a presença da língua indígena na escola. Os professores são da própria comunidade e o ensino ocorre em língua portuguesa. No entanto, há por parte dos professores e lideranças daquela comunidade a preocupação em estabelecer uma ortografia específica para a língua Wakalitesu com o intento de inserir a língua materna indígena na escola.

Nesse contexto, fomos convidados pela comunidade para assessorá-la, ajudando-a a definir uma ortografia para a língua Wakalitesu. Propomos para a comunidade Três Jacus um Projeto de Pesquisa, já mencionado: *Estudos de Línguas Nambikwara: Múltiplas Convivências na Aldeia Três Jacus – Sapezal, Mato Grosso*. Neste projeto, propomos integrar as pesquisas do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem - PPGEL / UFMT com a formação em linguística para os professores e demais pessoas da comunidade. Assim, ambos, pesquisa e formação estariam voltadas para a descrição, documentação, registro e ações de fortalecimento e vitalização da língua Wakalitesu.

Nosso primeiro contato com a comunidade de Três Jacus ocorreu em junho de 2016. Naquele momento, tivemos a oportunidade de conversar com os moradores (anciãos, lideranças, professores, pais, alunos e outros residentes), apresentar nossa proposta de trabalho e solicitar a anuência para a realização do projeto de pesquisa. A proposta foi aceita por todos que ali estavam.

Nesse encontro, para nossa surpresa, os indígenas propuseram o uso da grafia “Nambikwara”. Fizeram questão de salientar o nome Nambikwara, escrito com k e w, pois, segundo eles, assim é o certo⁵. Aprovaram que usássemos o seguinte termo: “língua Wakalitesu Nambikwara”, pois assim estaríamos privilegiando a

⁵ Na tentativa de uniformizar a grafia dos nomes indígenas, em 1954, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) sugeriu o etnônimo Nambikúara. No entanto, na atualidade ainda são utilizadas várias grafias, mas não quisemos, naquele momento em que a comunidade estava tão embebida de identidade, entrar no mérito dessa discussão e acatamos a proposta da grafia sugerida por eles.

identidade Wakalitesu. E assim temos feito.

Desde então, as atividades e ações desenvolvidas em campo não ficam restritas à descrição da língua, a convivência e os registros de campo têm se caracterizado em momentos valiosos de reflexões e aprendizados. E Pimentel da Silva (2009:111) acrescenta: “ensinar e aprender uma língua significa ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos nos sistemas culturais”. Nessa perspectiva, acrescenta Mori (2012:259), “a responsabilidade do linguista não se limita apenas à língua que estuda, mas também à comunidade falante dessa língua, revendo sua participação nos processos de manutenção e revitalização das línguas ameaçadas de extinção”. Assim, os encontros com a comunidade Wakalitesu têm sido sempre permeados de trocas para ambos, pesquisadores e comunidade.

I Seminário de Estudos Linguísticos na Comunidade Três Jacus

As atividades de pesquisa de campo têm se caracterizado pela visita, contato, entrevistas e vivências na comunidade. E a realização de seminários de estudos linguísticos também têm se mostrado úteis, tanto pela necessidade de oferecer acompanhamento técnico/pedagógico para que os professores e alunos indígenas possam romper barreiras do conhecimento sistêmico de suas línguas de convivência, quanto para promover reflexões sobre sua condição linguística e aliar questões pertinentes ao ensino das línguas dentro da comunidade.

Detalhamos, a seguir, momentos *sui generis* de vivência e aprendizado linguísticos em atividades e metodologias desenvolvidas durante os dois Seminários de Estudos Linguísticos já realizados na comunidade.

Os Seminários de Estudos Linguísticos

Os Seminários de Estudos Linguísticos consistem em propostas de estudo e pesquisas desenvolvidos pelos pesquisadores e estudantes vinculados ao Grupo de Estudos, Descrição e Documentação de Línguas Indígenas (GEDDELI) e com a orientação e formação linguística de professores e demais pessoas que vivem na aldeia Três Jacus.

I Seminário de Estudos Linguísticos: Vivências e Experiências com a Língua Wakalitesu

O primeiro seminário contou com a presença de um grupo bastante diversificado da comunidade, do qual participaram homens, mulheres, adolescentes e crianças. Além dos que participaram efetivamente do encontro, estiveram conosco alguns líderes da comunidade dispostos a contribuir com as discussões.

O 1º Seminário contou com uma parte teórica e reflexiva e outra prática, com os seguintes conteúdos norteadores:

- Princípios Básicos da Linguística.
- Princípios da Gramática Universal.
- Noções de Variação Linguística e Neologismos.
- Reflexões sobre o ensino de línguas.
- Comentários sobre a escrita e ortografia das línguas indígenas.
- Noções de Fonética – O Alfabeto Fonético Internacional (AFI).
- Sons da língua Wakalitesu.

Abertura do I Seminário de Estudos Linguísticos – Aldeia Três Jacus

Segundo D'Angelis (2013:338), quando se trabalha assessorando os indígenas nas questões linguísticas, é preciso desmistificar algumas concepções já arraigadas, como: “a ilusão da transparência” entre som e a letra na representação da escrita; a ideia de que o linguista não indígena é um “poderoso decifrador da língua”; e, ainda, a premissa de que a “língua dominante” (no caso do Brasil, o português) é superior, é mais estruturada, é a correta. Para D'Angelis, é preciso valorizar a intuição do falante nativo na avaliação das escritas ortográficas e também demonstrar/discutir com os professores alfabetizadores, sobre as interferências previsíveis no uso de uma segunda língua e acrescenta: “para isso o professor terá de alcançar algum conhecimento de fonética e, principalmente de fonologia” (2013:339).

Baseados nessas premissas, iniciamos a conversa sobre esses conteúdos norteadores comentando sobre a diferença entre som, fonema e grafema e as implicações na ortografia, dando exemplos em português, inglês, Chiquitano, Xavante etc. Houve participação de alguns que fizeram perguntas e comparações com a língua Wakalitesu. Aproveitando o entusiasmo do grupo e a presença dos mais velhos, começamos a listar no quadro os sons da língua e os grafemas que estão sendo utilizados por eles e, a partir de observações preliminares, elaboramos uma tabela de sons (não os analisamos como fonemas) e conversamos sobre os possíveis “problemas” na representação daqueles sons. Combinamos que eles deveriam observar e anotar todas as palavras com estes sons “mais difíceis” para que nos próximos encontros pudessemos trabalhar e observar melhor todas as ocorrências.

Também discutimos noções básicas de Linguística com os temas: língua, linguagem e fala. Ao refletirmos sobre a origem da língua e da linguagem, surgiu o assunto do mito da criação. Os participantes disseram que tinham um mito da criação e resolveram contar. Pedimos permissão para gravar e o Sr. Paulo Nambikwara fez um grande relato, contou o mito da criação e também

outros mitos relacionados. O relato foi muito interessante e foi acompanhado com atenção por todos.

Aproveitamos o momento para orientar os professores sobre a importância de adotarem metodologias contextualizadas em busca do conhecimento, da troca de experiências com os anciãos e do contato com as histórias, mitos, cantos etc.

Sr. Paulo Nambikwara conta Mitos

No contexto de reflexões sobre a língua Wakalitesu, algumas características específicas da língua Wakalitesu⁶ como as diferenças tonais, os classificadores, por exemplo, os quais chamam a atenção tanto por serem especificidades da língua (não observadas no português), quanto pela dificuldade que os professores encontram no registro ortográfico. Por isso a preocupação em rever a ortografia para que os alunos aprendam a língua materna ancestral, estimulando e elevando a autoestima dos novos aprendizes com a percepção de que sua língua tem valor, tem elementos gramaticais importantes como qualquer outra língua detentora de prestígio. Neste primeiro seminário o encantamento dos participantes se deu pela “descoberta” da criação das novas palavras na língua.

Conversando sobre “as novas palavras”

Ao refletimos sobre homogeneidade das línguas e também sobre os processos de criação de renovação das línguas, todos gostaram do tema “neologismos”, da criação de novas palavras na língua. Aproveitamos o entusiasmo para buscar e relacionar no quadro exemplos de “palavras novas” na língua Wakalitesu. O professor Natanael Sawentesu escreveu algumas palavras no quadro, como: bacia, televisão, relógio, caneta, vestido... e explicou cada uma delas, mostrando que umas tinham “marcas” da língua e outras não.

Exemplos de Novas Palavras/ Neologismos na Língua Wakalitesu

Os professores e outros participantes ficaram muito entusiasmados com a possibilidade de criarem palavras na língua materna para coisas como celular, quadro etc e se animaram no exercício linguístico. Isto contribui para a reflexão sobre a estrutura da língua Wakalitesu.

II Seminário de Estudos Linguísticos: Ortografia e Jogos Didáticos com a Língua Wakalitesu

No 2º Seminário, realizado em março de 2018, também contamos com

⁶ Denominamos “características específicas” aquelas características da língua Wakalitesu que não são observadas na língua portuguesa.

a presença dos idosos, dos professores e das crianças. Iniciamos as nossas discussões e reflexões sobre a ortografia da língua Wakalitesu, retomando o alfabeto fonético da língua, “esboçado” no I Seminário de Estudos Linguísticos, ocorrido em dezembro de 2016. A partir do esboço do “alfabeto” e das palavras ilustrativas da representação dos fonemas fomos revisando a escrita/representação dos sons. Neste momento, a presença do Sr. Lídio Nambikwara, um ancião, foi muito proveitosa, pois o professor recorria sempre a ele para encontrar as palavras que melhor pudessem ilustrar os exemplos dos sons na língua Wakalitesu.

As discussões foram muito interessantes e as maiores dúvidas ficaram por conta da representação dos “r” e “t”, aparentemente⁷ palatalizados, da aproximante “y” e das vogais nasais e laringalizadas. Durante essas conversas, mencionamos que seria muito interessante um encontro com outros grupos Nambikwara aparentados para conversarem sobre ortografia e outras questões linguísticas que os interessassem, buscando uma escrita “mais unificada possível”, compartilhando uma ortografia.

Não tivemos muito sucesso em nossas proposições. Percebemos que os indígenas gostariam de ter um alfabeto próprio daquela comunidade e tinham pressa com respeito a isso. Assim, buscando algumas propostas em materiais didáticos existentes, como a *Apostila das palavras em língua portuguesa e da língua Nambikwara* (2004)⁸ e a *Cartilha Nossa língua Nambikwara* (2007)⁹, elaboramos um esboço de um alfabeto. Propusemos tratá-lo como experimental para que se treinasse a escrita e fossem anotadas as dúvidas para uma discussão nos próximos encontros.

Alguns exercícios de escrita foram experimentados e, com isso, já se fez correção no alfabeto. Explicamos que o processo é assim mesmo, que não se consegue ter uma escrita tal qual a fala, e que mais tarde, com um estudo e observações mais detalhadas da língua, haverá necessidade de se criar algumas regras de escrita. Sugeriu-se que todos tentassem utilizar essa ortografia, com o objetivo de experimentá-la.

Discussão sobre o Alfabeto

⁷ Utilizamos o termo “aparentemente” por ainda não ter com clareza a descrição fonética e fonológica da língua.

⁸ *Apostila das palavras em língua portuguesa e da língua Nambikwara* – O material em questão foi criado em 2004 pelas professoras indígenas Leontina e Terezinha. Em seguida, a Secretaria de Educação teve o cuidado de realizar uma revisão e impressão para o seu uso em sala de aula.

⁹ *Nossa língua Nambikwara* (cartilha) – A cartilha elaborada por Jaime Nambikwara é o material encontrado mais recente, datado de 2007. Os professores da aldeia apontaram que há algumas dificuldades para a utilização desta cartilha, principalmente, por suas representações gráficas.

Na sequência das atividades, apresentamos algumas propostas lúdicas para trabalhar o vocabulário da língua Wakalitesu/Nambikwara. A proposta foi a de confeccionar os jogos com a colaboração dos próprios participantes. Desse modo, todos foram levados a buscar figuras de alguns campos lexicais, como os animais, frutas e partes do corpo, por exemplo. Com as figuras destacadas, pudemos elaborar três modelos de materiais.

Dominó (figuras e nomes)

No dominó, os participantes devem juntar as figuras de animais com os nomes escritos na língua Wakalitesu. Este tipo de dominó também pode funcionar como jogo de memória, envolvendo atividades de associação dos aspectos oral e escrito da língua.

O jogo de dados com sufixos

O jogo de dados consiste em um cubo/dado com um sufixo escrito em cada um dos lados e o jogador deve formar palavras com os sufixos indicado no lado que ficar para cima. Este tipo de atividade lúdica incentiva os aprendizes a pesquisar e memorizar os nomes na língua que está aprendendo. E o interessante é que este jogo pode ter múltiplas funções, pode ser jogado individualmente, em grupo, com versões orais e também escritas, conforme orientação e planejamento do professor e/ou do orientador.

A Palavra é... (jogo de sílabas)

Neste jogo, um tabuleiro é apresentado com figuras e sílabas soltas para forma o nome das figuras apresentadas. Tanto no tabuleiro, quanto no jogo de dado, os participantes interagem com a escrita e obtêm informações sistêmicas da língua, ampliando assim os conhecimentos sobre o seu funcionamento.

Demonstração dos Jogos Didáticos

Partindo da premissa de que toda aprendizagem é uma realização interativa (Pimentel da Silva: 2009), os professores foram aprendendo que diferentes práticas e metodologias podem ser adotadas no aprendizado e ensino da língua. Aprenderam, também, que tais práticas devem estar voltadas para o diálogo cultural e intercultural. Neste sentido, os jogos, os quebra-cabeças e outras atividades interativas, criadas pelos professores, podem consistir em excelentes instrumentos didáticos de ensino, aprendizagem e encantamento da língua.

Por todos os comentários registrados nos questionários e nas observações livres, concluímos que os Seminários vêm cumprindo os objetivos propostos. Os participantes se mostram entusiasmados com a possibilidade da construção de novos materiais pedagógicos, como registrado no diário de campo de

Oliveira (2018): “A indígena chegou com uma sobrinha e seu filho. Jennifer e eu mostramos os materiais para eles e foi muito curioso acompanhar o movimento dos jogos com eles. A mãe olhou para as crianças e disse: Esses jogos aqui são pra vocês aprenderem mais a língua” (Diário de Campo 2018: 13).

Considerações Finais

A possibilidade de aliar a pesquisa a atividades voltadas para a comunidade e para a formação de professores tem sido muito positiva, pois temos podido conhecer melhor os problemas relativos à escrita da língua, assim como compartilhar e trocar experiências com a comunidade.

Percebemos, no pouco tempo que tivemos de reflexão, que os professores indígenas carecem de formação linguística para lidar com suas respectivas línguas na escola.

As atividades com jogos e encenações, por exemplo, incentivaram o exercício da língua em sua modalidade oral e em sua modalidade escrita, estimulando professores e alunos a pesquisarem e a conhecerem mais a sua língua nativa. Em um projeto de retomada ou de revitalização e de valorização da língua é importante que haja motivação para o uso dessa língua por parte da comunidade e o estímulo das pessoas para o uso do pouco do que sabem da língua ou do que estão aprendendo sobre ela. (Pimentel da Silva 2009:135). É importante, em um processo de valorização e fortalecimento da língua, que as atividades propostas sejam prazerosas. Na experiência em pauta, não só os alunos, mas todos da comunidade foram descobrindo o valor e a beleza da língua, tal como observa Pimentel da Silva (2009:132): “o prazer pela língua, pelas suas riquezas é relevante na aprendizagem de línguas ameaçadas”.

Referências

- Busatto, Ivar L. V. 2003. *Os Nambikwara da Terra Indígena Tirecatunga – Mato Grosso: Agricultura, Espécies e Variedades Tradicionais*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária, Universidade Federal de Mato Grosso.+
- Costa, Anna Maria R. F. M. 2002. *Senhores da Memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. Cuiabá: UNICEN Publicações.
- D’Angelis, Wilmar da Rocha. 2013. *Fonética e Fonologia na Formação de Professores Indígenas*. Fórum Linguístico. V. 10, n.4: 324-341.
- Mori, Angel Corbera. 2012. *A Relação entre Sujeito Linguista e os Sujeitos Falantes das Línguas Indígenas*. Discurso, Sujeito e Memória pp. 259-269 – Campinas: Pontes Editores.
- Oliveira, Alex Feitosa de. 2018. *Diário de Campo*. Cuiabá, MT.
- Oliveira, Alex Feitosa de. 2018. *Línguas Conviventes: aspectos sociolinguísticos*

- na aldeia Três Jacus – comunidade Wakalitesu/Nambikwara*. Dissertação de Mestrado – Instituto de Linguagens, Universidade Federal de Mato Grosso.
- OPAN. *Operação Amazônia Nativa*. (Org.). 2015. Plano de Gestão da Terra Indígena Tirecatinga – Sapezal, Mato Grosso: OPAN.
- Pimentel da Silva, Maria do Socorro. 2009. *Reflexões Sociolinguísticas sobre Línguas Indígenas Ameaçadas*. Goiânia: Ed. UCG.
- Price, David. 1983. *Pareci, Cabixi, Nambiquara: a Case Study in the Western Classification of Native Peoples*. Paris: Journal de la Société des Américanistes, v. 69:129-148.
- Santana, Áurea Cavalcante. 2014. *Línguas Cruzadas, Histórias que se Mesclam: ações de documentação, valorização e fortalecimento da língua Chiquitano no Brasil*. Jundiá: Paco Editorial.
- Santana, Nelivaldo C. 2010. *Descrição preliminar da nasalidade em Tawandê e outras línguas Nambikwára do Norte*. Dissertação de Mestrado em Letras – Universidade Federal de Pernambuco.
- Telles, Stela. 2002. *Fonologia e Gramática Latundê/Lakondê*. Tese de Doutorado – Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.

Ignace, Etienne (1910). Les Capiékran. *Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique Anthropos* V, Viena, pp. 473-482.

Les Capiékran¹.

Par l'abbé ETIENNE IGNACE, Rio de Janeiro, Brésil.

Les Capiékran, de même que les Sacamekran, les Purecamekran, les Macamekran, les Cannacagês, les Piocobgês, etc., appartiennent à la grande nation indienne des Timbiras ou Gês. Communément ils sont connus sous le nom de «Canelas» ou «Canellas», à cause de leur agilité à la course²: et en effet «canelas finas», «jambes agiles», est une expression populaire qui sert à désigner un habile coureur, et qui rappelle le ποδάκης Ἀχιλλεύς des Grecs³.

La tribu des Capiékran habite diverses «aldeias» (villages) près de la Serra dos Canelas, dans l'Etat du Maranhao, au Brésil.

Bien que déjà civilisés, ou mieux «mansos» (apprivoisés) comme disent les Brésiliens quelque peu irrévérencieusement, ils ont conservé intactes presque toutes leurs anciennes coutumes. Voilà pourquoi ils auraient dû, semble-t-il, attirer l'attention et la curiosité des savants. Or, c'est le contraire qui est arrivé: au sujet d'un peuple qu'on aurait pu étudier avec une extrême facilité on ne

¹ Les sources de cette monographie sont:

1° FRANCISCO DE PAULO RIBEIRO, Memoria sobre as nações gentias que habitam o continente do Maranhão, dans la Revista ... do Instituto historico geographico brasileiro, Rio de Janeiro, 1841 t. 3 p. 184—197, 297—322, 442 sq. ...

2° P. TIMOTEO ZANI DA BRESCIA, O. C., 'Al Parà, Maranhão e Ceara, 2^a edizione, Milano, 1905, LANZANI, Via fiori oscuri, 7.

3° L'article publié par M. ALMACHIO DINIZ, dans le journal A Bahia, 18 et 19 Mars 1902 (Bahia). — Le savant naturaliste ADOLPHO DINIZ a bien voulu mettre à notre disposition son museum d'anthropologie qui possède un grand nombre d'objets ayant appartenu à des Capiékran.

4° SPIX MARTIUS, Reise in Brasilien, II., p. 818—830, München 1828.

Cf. aussi:

CANDIDO MENDES DE ALMEIDA, Memorias para a historia ... do Maranhão, Rio de Janeiro, 1860.

CESAR AUGUSTO MARQUES, Dicionario historico geographico ... do Maranhão, Maranhão 1870.

B. BERREDO, Annaes historicos do Estado do Maranhão, Lisboa, 1749.

CLAUDE D'ABBEVILLE, Histoire de la mission des Pères capucins dans l'île de Maranhão, Paris 1614 et 1645.

YVES D'EVREUX, Histoire des choses advenues en Maragnan ès années 1613 et 1614. Du même auteur: Voyage dans le nord du Brésil, Leipzig et Paris, 1864.

² Les Timbiras sont fort célèbres dans la marche et la course, et toute la nation des Gês possède un tendon d'Achille très puissant: c'est le peuple qui a octroyé aux seuls Capiékran un caractère en réalité commun à tous les Timbiras.

³ SPIX MARTIUS appelle les Canelas «Corume-crans»: «Man rühmt ihre Schnelligkeit im Laufen, mit der sie es einem Pferde gleichthun sollen.» Reise in Brasilien, II., p. 822.

rencontre que fort peu de données dans les livres; les savants ne s'en occupent guère.

D'où vient cette lacune? Deux raisons, nous semble-t-il, expliquent parfaitement cette négligence. En premier lieu beaucoup, par une grossière erreur, s'imaginent que par le fait de devenir pacifiques, les Indiens s'«européanisent», se métamorphosent instantanément, et perdent entièrement tous leurs caractères primitifs. La seconde raison est que bien des explorateurs sont plutôt des aventuriers qui préfèrent traverser les forêts vierges, et dédaignent d'étudier de près et avec patience les mœurs d'un peuple. Il leur semble plus glorieux de pouvoir écrire qu'ils ont rencontré telle tribu féroce, que d'habiter quelques mois avec une tribu pacifique en vue de fournir des données sérieuses à l'anthropologie et à l'ethnologie.

Les capucins italiens de la province de Milan sont chargés de l'évangélisation des Canelas. Ils ont établi différentes missions, particulièrement à Barra do Corda, dans le Alto-Alegre, à Grajahù, etc.

Personne n'est mieux placé, pour écrire une étude de ce genre, que ces religieux: d'autant plus que l'un d'eux, Frei ESTEVAM DO SEXTO, actuellement au Convento do Carmo, à São Luiz du Maranhão, a été déjà à Barra do Corda et dans le Alto-Alegre, et qu'un autre, Frei ROBERTO, vit actuellement à Barra do Corda. En attendant avec impatience une monographie complète qui devrait sortir de cette source si compétente, nous nous autorisons du manque de documents pour aborder ce sujet. D'ailleurs ce terrain ne nous est pas absolument interdit, puisque au commencement de l'an 1902, onze Indiens Canelas de Barra do Corda ont fait un séjour de quelques semaines à Bahia. Partis de fort loin, le 31 janvier 1902, dans l'intention d'aller réclamer du secours et des instruments de travail à Rio de Janeiro, par des chemins impraticables ils atteignirent Joazeiro sur les rives du fleuve São Francisco; et c'est à cet endroit seulement, c'est-à-dire après 150 kilomètres environ parcourus à pied, qu'ils prirent le train qui les devait amener à notre ville de São Salvador. Et un an plus tôt quatorze individus Canelas avaient déjà fait une apparition à Bahia.

I. Régions habitées par les Capiékran.

Les Canelas se sont groupés dans le haut Maranhão, près de la Serra dos Canelas¹; ils forment particulièrement deux centres, celui de Grajahù et celui de Barra do Corda. Grajahù est une petite ville de 2000 habitants, aux environs de laquelle se trouvent les villages de Tanabra, Urubù et Genipare, habités par les Indiens Guajajaras, Urubùs et Gaviões; et près de ceux-ci on rencontre quatre villages canelas, à savoir: Dois Braços, Ponto, Jacaré, Mocura. C'est non loin de ces «aldeias» que les religieux capucins établirent la mission et colonie du Alto-Alegre, tristement célèbre par le massacre du 14 mars 1901².

¹ La chaîne de montagnes Serra dos Canelas court du nord-est au sud-ouest, entre 5° 40' et 6° 35' de latitude, et entre 46° 16' et 46° 46' de longitude occidentale.

² La colonie de S. José da Providencia, dans le Alto-Alegre, fut attaquée le 14 mars 1901. De longue date les «caboclos» révoltés de Pindaré, de Maracásuné et de Grajahù, avaient médité

A Barra do Corda même¹, ainsi que dans les environs de cette ville, il existe des groupes de Capiékran qui vivent près des Indiens Craméros et Crarros².

Et c'est dans cette région que MARTIUS rencontra les Corumecrans (Canelas), «zahlreiche Horden, welche in den zum Teil von Wald entblößten höheren Gegenden zwischen dem Alto-Mearim, dem Alpercatas und Itapicurú umher-schweifen»³.

II. Caractères physiques.

Il n'est pas question ici de développer les caractères communs à tous les Indiens de l'Amérique du sud et du nord, comme la largeur des incisives, le poli des molaires, la descente du foie plus bas que dans la race blanche, la proéminence des os zygomatiques, l'aplatissement de la poitrine, etc., toutes choses que relèvent de l'indianologie générale. Il suffira, pour le but poursuivi, d'établir les principales particularités anatomiques et somatologiques des Capiékran.

¹⁰ Leurs yeux sont petits et noirs. Leurs pommettes sont saillantes, et leur visage prognathe. Les dents incisives sont aiguës en pointe, les oreilles sont allongées et descendant sur les épaules: particularité due à l'usage des pesants *couï* que les Canelas suspendent à la partie inférieure des lobes. Et l'on sait d'ailleurs que ce curieux usage n'est pas l'apanage exclusif des Capiékran. Les Aguitequedichayas qui habitaient une montagne du Paraguay appelée d'abord Santa Lusía puis San Fernando, ainsi que les Lingoas⁴, avaient de longues oreilles qui leur tombaient sur les épaules.

Cette exagération ou prolongement démesuré du lobe inférieur de l'oreille est l'une des particularités les plus intéressantes de la tribu en question, surtout si l'on ajoute que, par une pudeur curieuse, les Canelas reçus à Bahia

l'assaut de Grajáhu, du Alto-Alegre et de Bo. Les Indiens du Prata, l'Arájal et de Jejá se levèrent également en masse contre les missionnaires. Le prétexte de cette révolte était le meurtre d'un chef indien par un Européen; en réalité ce furent les menées sourdes des francs-maçons qui fomentèrent la sédition.

Non seulement les Canelas ne prirent pas part au carnage, mais encore pour repousser les assassins, 200 Capiékran partirent de Barra do Corda.

Tout récemment un journal «clérophobe» de Rio de Janeiro, *Correio da Noite*, dans son édition du 8 janvier 1909 rappelait ce massacre. Et en se basant sur les déclarations de l'un des séditeux, Siacú Curicira, il accusait les Pères Capucins de grands forfaits: infanticides, viol des jeunes filles, etc. La campagne déloyale a été mal accueillie. Le témoin de ces crimes est suspect *a priori*: car c'est l'un des Guajajaras révoltés. Si les faits narrés étaient authentiques, il y a longtemps que les «Trigonocéphales» du Maranhão en auraient profité. Et puis le chef des Guajajaras, Frederico, nommé par le gouvernement, aurait poursuivi les religieux devant les tribunaux, si ceux-ci avaient été tellement coupables. Une simple réminiscence: le patriarche de Ferney n'a-t-il pas dit: «Mentez, mentez, il en restera toujours quelque chose»?

¹ Santa Cruz da Barra de Corda (5° 3' lat. sud et 47° 6' long. occid.) est baignée par les rivières Mearim et Corda. Fondée par Manoel RODRIGUEZ UCHÔA et RAIMUNDO PACIENTE, déjà en 1870, elle abritait 5000 habitants.

² D'après MARTIUS ce sont les Macamekrans «welche auch Carauús genannt werden», p. 819, *Reise in Brasilien*.

³ *Reise in Brasilien* II., p. 822.

⁴ Chez les Mundurucus aussi les oreilles sont percées de grands trous dans lesquels on introduit des morceaux de bois.

retiraient leurs *coui* et enroulaient le lobule autour du pavillon externe de l'oreille!

2^o Ne se mariant pas avant 22 ans, les Canelas engendrent des enfants forts et robustes; c'est ce que l'on pouvait vérifier aisément dans les onze Indiens susdits. Naturellement disposés à la lutte, ils ont les mains petites, les bras peu développés. Les pieds sont aussi petits et les jambes ont une longueur proportionnée au corps. Thomas, l'un des onze voyageurs, avait le gros orteil séparé des quatre autres, car ce «caboclo» était chargé de grimper sur les arbres.

3^o Leur chevelure est longue et noire; mais par contre ils ont peu de barbe et de moustache, ainsi que chez la plupart des Indiens. Les sourcils sont rasés ou arrachés; les aisselles se recouvrent à peine d'un léger duvet: le corps dans l'ensemble est imberbe et glabre. Et cela provient particulièrement de la pratique de l'épilation systématique, usage presque général chez les Indiens de l'Amérique. Et les autres facteurs capables de provoquer l'affaiblissement du bulbe pileux et la chute des poils, comme le climat, la nourriture, les vices contre nature, etc. ne semblent pas avoir de l'importance dans l'espèce.

4^o La couleur des Indiens qui nous intéressent présentement, est le bronze véritable. Et c'est un détail à retenir, car au point de vue de la coloration du pigment il se trouve en Amérique trois races indigènes: les Indiens blancs, les jaunes, et les Peaux-Rouges.

III. Mœurs.

En général les Canelas sont vêtus aujourd'hui comme les civilisés, excepté toutefois les enfants. Les armes sont l'arc et la flèche. Aux oreilles nos Capiékran portent des *coui*. On perce les lobes des enfants des deux sexes pour y adapter un petit bois cylindrique dont les dimensions croissent à mesure que le petit «caboclo» avance en âge: chez les individus adultes on rencontre des *coui* de 0,025 mètre d'épaisseur sur 0,045 mètre de diamètre. Pour ces *coui* on emploie le *pao-santo* ou l'*acupù*, bois très dur et noir que l'on peint de rouge¹ avec la couleur extraite de la baie du *pirocù*.

Les Canelas aiment le tabac, mais, chose inouïe chez les Indiens, ils répudient les boissons alcooliques. Leur alimentation consiste presque exclusivement en gibier et en poissons. Si la viande de bœuf leur est presque inconnue, ils ont pour se dédommager la chair des pacas, des cerfs, des cotias, des trahiras et des piranhas. Ils cuisent tous leur aliments sur un feu allumé au briquet. Ils assaisonnent tous leurs mets de sel, et, à cause de cela, ils boivent beaucoup d'eau. Cet usage si abondant du sel suppose un peuple qui a dû habiter autrefois les bords de la mer; et, en effet, nous prouverons plus loin que les Capiékran appartiennent à la nation timbira qui habitait les côtes du Maranhão.

L'instruction chez les Canelas est encore négligée; la grande majorité à Barra do Corda ne sait pas lire. La médecine fort primitive est exercée par

¹ On sait par YVES D'EVREUX p. 112, Mission du Maranhão, que les Indiens du Maranhão «se frottent d'huiles de palme de rocon et de junipape». Le *rocù* (*bixia orellana*) donne une teinture rouge, et la *genipa americana* une teinture bleue.

des empiristes et des charlatans, appelés *kai*, dont toutefois les recettes ne sont pas toutes à dédaigner: v. gr. ils guérissent les coliques au moyen d'une infusion de feuilles d'araça dans laquelle ils jettent quelques cristaux de sel marin. Quant à l'élevage il ne comprend que les bestiaux et les araras.

Les Canelas dorment sur des nattes étendues sur le sol; et ce détail est d'une importance capitale pour la classification des tribus, comme d'ailleurs l'usage du hamac chez bon nombre des peuples indiens.

Au-dessus de la vie familiale et sociale règne le *toto* ou chef de village, chargé d'exercer la justice et de traiter des mariages (*nossikoa*). Les Canelas ont la monogamie et respectent les liens de la consanguinité dans le premier degré; ils ne se marient jamais avant vingt-deux ans. Par contre déjà dès l'âge de huit ou dix ans, le petit garçon jette son dévolu sur une petite fille selon son cœur; et durant tout ce long temps des fiançailles on se surveille de part et d'autre, et l'on ne parfait le mariage que vers l'âge de 22 ans. A cet effet le chef ou *tuchawa* détermine le jour précis et envoie aussitôt chercher du miel sauvage et des *capibaras* ou grosses fourmis noires. On conserve ces dernières quelques jours durant dans une citrouille *couïa*¹ pour irriter ces insectes par la faim, et ces animalcules sont condamnés au jeûne forcé jusqu'au jour de l'épreuve. Ce moment arrivé, le jeune fiancé, en signe de fidélité conjugale et pour montrer son courage, doit prendre les *capibaras* excitées dans le creux de ses mains. S'il parvient à résister à la douleur, il est déclaré digne de se marier². Alors commencent les derniers préparatifs pour les noces. Dès la veille la mère de l'épouse a soin de se diriger vers la hutte du jeune homme pour y déposer la natte sur laquelle dormait sa fille. Et le jour des noces, au soir, on fait un régal avec du miel sauvage, du gibier et différentes boissons fermentées, parmi lesquelles il faut citer la *grapa*, extraite de la canne à sucre, et le *tucupy*, tiré du manioc³.

En dehors de ces réjouissances éventuelles, il y a des fêtes à jour fixe. Celles-ci, comme d'ailleurs les chants qui servent dans ces circonstances, sont peu connues. En tout cas on peut citer au moins les deux principaux instruments employés dans ces solennités. Ce sont le *cutoin* (tambour) et l'inévitable *maraca*⁴ ou petite calebasse de la grosseur du poing et renfermant quelques cailloux.

¹ Ce sont des vases légers, obtenus des fruits du calebassier. C'est ce qu'on appelle au Vénézuëla des «toutoumas». Quelques-uns des ces vases présentent une délicate ornementation et des couleurs inattaquables à l'eau.

² Au Nianza les Bahutus crachent sur l'épouse pour signifier qu'ils se l'approprient! L'épreuve des fourmis se rencontre chez d'autres tribus de l'Amérique du sud; v. gr. chez les Maués, la fourmi *caua*.

³ SIMÃO DE VASCONCELLOS énumère jusqu'à 32 boissons fermentées préparées par les Indiens.

⁴ Le *maraca* est une gourde creuse, renfermant quelques cailloux, et celui qui veut implorer le génie supérieur vient lancer quelques bouffées de tabac sur cet instrument. Sous des noms divers et des formes peu différentes, le *maraca* se retrouve chez beaucoup de tribus. Chez les Tupis il était d'un usage moins mystérieux et plus général. C'était une calebasse ovale, ornée des plumes rouges et bleues de l'arara. Un manche orné le traversait, et des graines retentissantes résonnaient quand on agitait le *maraca*. Le même instrument reparait dans l'Amérique du Nord sous le nom de *chichoukoué*. C'était ce que ROULOX BARO appelait dans son langage naïf «le diable porté dans une calebasse». Les Mongoyos à leur tour se servaient de l'ono-

IV. Religion des Canelas.

En fait aujourd'hui les Capiékran̄s de la Barra do Corda sont baptisés dans la religion catholique. Au point de vue religieux on peut les décrire d'un mot en disant que ce sont des catholiques ayant conservé des pratiques superstitieuses. Ils portent, en effet, au cou une pierre qui n'existerait que sur leur terre et qui préserverait de tout mal, de toute infirmité. Ce talisman supposé s'appelle *ken*, et il semble qu'il n'est pas bien fidèle à ses promesses, puisque des onze Indiens venus à Bahia en 1902 plusieurs tombèrent sérieusement malades.

Les Capiékran̄s respectent les défunts; mais leurs funérailles sont simples. Ne connaissant pas l'usage des *igaçabas*¹, ils se contentent de confier les cadavres à la terre.

Mais quelles étaient les croyances primitives des Canelas? En quoi consistaient leurs anciennes religiosités? Il semble qu'à travers certaines coutumes on puisse lire le passé; d'ailleurs plusieurs restes, comme l'usage du *maraca*, peuvent appuyer cette reconstruction historique.

Nous sommes en présence d'une tribu ayant des principes de morale². Non seulement on y trouve la monogamie, mais encore la proscription de la fornication. Le transport du lit de l'épouse à la veille des noces est un acte symbolique qui signifie que seulement par l'union conjugale le jeune homme a droit de partager le lit d'une femme.

La présence du magique *maraca* et la parenté des Canelas avec la famille Timbira font conclure que les Capiékran̄s n'avait pas eu de religion bien établie³.

matopée *kekiekh* pour désigner le *maraca*. L'onomatopée *chichoukoué* est différente parce que dans l'Amérique du nord on introduisait des corps légers dans la calebasse; les cailloux employés par les Mongoyos imitent plutôt le son *kekiekh*.

¹ *igaçabas*: ce sont des urnes funéraires dans lesquelles on déposait les cadavres.

² Cette pureté des mœurs ne se rencontre pas chez tous les peuples de l'Amérique. Les Knistenaux offraient leurs femmes aux étrangers. Les Abbayas, les Guanas et les Guayanas du Paraguay pratiquent l'avortement. Les Tupinambas et beaucoup d'autres tribus avaient la coutume de donner des femmes aux prisonniers de guerre pour les «engraisser», disaient-ils, avant de les dévorer. Les Chambioàs, les Carajas, les Curajahis et les Javaes admettaient la prostitution des veuves. Les Cayapos sont connus par la coutume de la communauté des femmes; et ils ont pour imitateurs les Dabucurys. Les Mundurucus avaient pour principe qu'il était licite d'avoir autant de femmes que l'arc pouvait en sustenter. D'ailleurs, on ne doit pas exagérer la chasteté des Canelas, d'après les renseignements fournis par MARTIUS sur les Timbiras: «Die Keuschheit der Töchter bewahren sie mit Eifersucht; gegen die der Weiber sind sie gleichgültig». *Reise in Brasilien II.*, p. 824—825.

³ Ce sujet est délicat et fort discuté. Il semble cependant bien établi qu'il existe dans l'Amérique du Sud des tribus sans aucune croyance religieuse. Le missionnaire jésuite SIMÃO DE VASCONCELLOS (lib. II, p. 17, *Noticias antecedentes . . . Chronica da Companhia de Jesus*) le déclare formellement. Nous reviendrons sur ce sujet avec des preuves à l'appui dans un travail à part. Si beaucoup des formes religieuses inférieures ne sont que des déformations d'une religion primitive, on ne voit pas pourquoi chez certaines tribus des Amérindiens la «déformation» n'aurait pas été poussée jusqu'à l'irréligion.

Pour ce qui concerne les Capiékran̄s on ne peut mépriser le témoignage du célèbre MARTIUS: «Überhaupt haben sie (die Gês) keine Vorstellung von einem göttlichen Wesen, und ihre Metaphysik beschränkt sich auf die Annahme von Zauberkraften bei einzelnen von ihnen, denen sie deshalb mit scheuer Furcht begegnen». *Reise in Brasilien II.*, p. 825.

V. Langue.

Il n'est pas possible de décrire ici tout le vocabulaire, ni toute la grammaire des Canelas. Il suffit pour les conclusions à tirer de ce travail de donner le recueil des mots principaux.

<i>Mé-pan-ka-ti</i> Dieu	<i>vêvé</i> papillon
<i>rôpo</i> chien	<i>cui</i> bois des oreilles
<i>ouri</i> trompette	<i>toto</i> chef de village
<i>amicré</i> danse	<i>ronzé</i> hameau
<i>cutoin</i> tambour	<i>ouacon</i> quati
<i>cou</i> eau	<i>uaçassaco</i> coq
<i>couschi</i> feu	<i>min</i> caïman
<i>menikoa, nossikoa</i> mariage	<i>orobo</i> chat des bois
<i>cangon</i> serpent	<i>ammikrou</i> le soleil
<i>podoré</i> paresse	<i>puduré</i> la lune
<i>flua</i> flèche	<i>mékran, kran</i> tête
<i>cuhé</i> arc	<i>mé-papan</i> esprit mauvais
<i>ikré</i> maison	<i>karrou</i> livre
<i>puriti</i> bœuf	<i>nhi, nhen</i> viande
<i>puritikrans</i> tête de bœuf	<i>culumin</i> bébé
<i>boré</i> chef	<i>grapa</i> boisson sucrée
<i>kai</i> sorcier	<i>tucupy</i> boisson du manioc
<i>ken</i> talisman	<i>maraca</i> instrument de musique.

VI. Classification.

A quelle nation se rattachent les Capiékran? Quelle place occupent-ils dans l'arbre généalogique des peuples de l'Amérique? A dire vrai, la réponse n'est pas aisée. La classification des tribus a rebuté bien des savants. Les opinions sont très variées sur ce point. A défaut de critique externe ou de témoignages historiques, on en est réduit la plupart du temps à la critique interne; or celle-ci est fort difficile à manier. Bien plus, au lieu d'appliquer à l'ethnologie les procédés de la critique historique, souvent on a pris pour critérium de classification des principes arbitraires qui ont abouti à des généalogies mal établies, voir absurdes.

Les différents critères employés sont: les indices céphaliques, la linguistique, la distribution géographique des tribus, la comparaison des mœurs, les dénominations des tribus, les religiosités. Aucun de ces critères séparément pris ne saurait donner la certitude; mais quand plusieurs en sont réunis dans un cas déterminé ils peuvent donner une certitude morale ou une considérable probabilité.

Appliquons ce critérium global aux Canelas; et nous aboutirons à conclure ce que l'on sait d'autre part sur la foi de témoignages historiques, que les Capiékran se rattachent à la grande nation Timbira.

	Canelas	Comparaison avec les autres tribus
Caractères anthropologiques	couleur bronze	idem chez Aymorés (caraïbes) et Guaranis
Langue	eau <i>cou</i> feu <i>couchi</i> coq <i>uaçassaco</i> — prédominance de l'aspiration	en Guachi <i>euak</i> ; en Cayapo <i>inco</i> en Chavante <i>kusché</i> en Mundurucu <i>ouaichacasa</i>
Mœurs	épreuve des fourmis <i>maraca</i> épilation les cheveux longs usage de se coucher sur natte cérémonies du mariage usage du tambour médecins sorciers usage de «batoques» aliments cuits au feu emploi du sel les calebasses <i>coui</i> l'enterrement des morts élevage des araras	les Mauhés ont la fourmi <i>caua</i> (<i>Cryptocercum atratum</i>) Roucouyennes, Tupinambas (mais les Roucouyennes incinèrent les cadavres) usage presque général chez les Indiens chez les Guatos de Matto-Grosso (ceux-ci sont polygames); Parintintins, les Cauixanas, les Sacamekrans (Timbiras) chez Boruns, Goytocases, Goyanazes, Tupinambas identiques chez les Tembés (mais ceux-ci dorment dans des hamacs) chez les Cherentes toutes les tribus les Aymorés, les Boruns, les Mundurucus chez les Goyanazes, Sacamekrans (Timbiras) chez les Timbiras des côtes du Maranhão chez les Tremembais du Maranhão, les Botocudos chez les Mundurucus (polygames), les Guajajaras (Timbiras)
Le nom de la tribu	Capiekrans	les terminaisons <i>kran</i> , <i>kren</i> , <i>kling</i> , <i>kleng</i> , appartiennent aux tribus Gês, (Timbiras) (de même que la terminaison <i>oto</i> indique une affinité caraïbe)
Position géographique	Canelas vivent près de la Serra dos Canelas	près des Canelas on rencontre les Guajajaras, les Urubüs, les Gaviões, les Crameros, les Crarros au Maranhão il y a des tribus Tupinambas et Timbiras, Gamellas, Cupinharos

Dans le tableau précédent il appert clairement que les Canelas se rattachent aux Timbiras. La couleur du pigment et les indications céphaliques, les usages principaux (la sépulture en terre, l'usage de la natte, du sel, du tambour, etc.) sont ceux des tribus timbiras. La langue est presque identique à celles des Guajajaras et des Sacamekrans. La dénomination «Canelas» confirme cette parenté: car on sait que les Timbiras sont très voyageurs et très habiles dans la course. Le nom indien «Capiekrans» possède la terminaison *kran* qui sent son Timbira à cent lieues à la ronde. De plus la position géographique elle-même, loin d'être un obstacle, fournit un nouvel appui à cette

affirmation : car partout les Canelas ont des Timbiras pour voisins. Pas même le fait de l'inimitié des Capiékran avec les Sacamekran ne saurait être une objection ; car s'il est vrai que les frères ne sont pas toujours amis, il est encore plus vrai que les peuples de même race ne sont pas toujours des alliés. Enfin l'autorité de MARTIUS fournit un nouvel appui à la classification susdite. Le savant explorateur, en effet, réunit les Timbiras en trois groupes : les Timbiras da Mata, les Timbiras de Canella fina, et les Timbiras de bocca furada (les Aponegicrans ou Ponegicrans, les Ponicrans, les Purecamekran ou Ponecamekran et les Macamekran ou Caroûs)¹.

VII. Histoire de la tribu.

Il est donc établi par la classification précédente, comme d'ailleurs par l'aveu des propres Canelas, que ceux-ci descendent de la grande famille Timbira. Et en effet, à l'exception des Guajajaras, toutes les autres tribus timbiras ont des dénominations terminées par *kran* ou *gês* : Capiékran, Sacamekran, Xomekran, Purecamekran, Macamekran ; Crygêz, Augutgês, Piocobgês, Cannacagês, etc.

De leur histoire à l'époque précolombienne on ne possède aucune donnée. Il faudra donc nous restreindre aux années qui suivirent la conquête du Maranhão.

Les Capiékran habitaient primitivement les côtes du Maranhão et ce fait est confirmé par l'emploi du sel fait par ces Indiens pour assaisonner les aliments. Sans cesse attaqués et harcelés par les Portugais, ils durent reculer et chercher un asile sur les hauteurs de la montagne à laquelle ils donnèrent leur nom, Serra dos Canelas.

C'est sur ces sommets où ils se croyaient à l'abri de tout danger, qu'ils furent poursuivis. DOMINGOS LOPES, successeur de son père MANOEL LOPES dans le commandement de Pastos Bons, de 1793 à 1803, fit de nombreux prisonniers, particulièrement des femmes et des jeunes garçons. Les Capiékran à leur tour se vengèrent de ces pertes en commettant toutes sortes de déprédations, et en dévastant les fazendas. De leurs violentes attaques eurent à souffrir particulièrement les villages de Campo largo, Pico, Barreiras, Sitio ruim, Sitio do Padre, São Felix, Nazareth, Boa Vista, Cajazeiras, Boa Esperança, Serra, Bom Sucesso, Maté, Dois, Irmãos Maravilha, Arrayal, Gameleira, Santa Anna, Cajueiro. São João, Conceição, Santo Anastasio, Mocambinho, Olhos d'Agua, Morcegos, Fazenda Grande, Angical, Salinas, Genipapo, Lagôa, S. Pedro.

C'est alors que les propriétaires décidèrent d'en finir ou par la guerre ou par la paix. Et l'occasion opportune ne tarda pas à se présenter. En 1814 les Capiékran entrèrent en guerre avec leurs ennemis implacables, les Sacamekran ; mais ils furent vaincus par ces derniers. Au même moment l'«alfêres» (sous-lieutenant) Joaquim Alvares de Abreu Guimarães Picaluga marcha contre eux et leur proposa la paix. Les Canelas n'y firent pas d'opposition. Alors descendit de la montagne leur chef suprême qui avait le nom Tembê : le barbare puissant vint désarmé vers la troupe, accompagné seulement par sa

¹ Reise in Brasilien, II., p. 822.

confiance et son audace. Il reçut le meilleur accueil de la part des Portugais, qui lui offrirent un bœuf, du tabac et quelques vieux couteaux. Content de ces démonstrations de probité, il fit quelques signaux, et les siens descendirent de la montagne et se réconcilièrent avec les «Emboabas»¹. Il fut déclaré qu'on serait des alliés, que les intérêts seraient communs, que les Indiens recevraient des instruments de culture et s'établiraient près des Portugais. Mais rien ne remplit davantage de joie le cœur des sauvages, que la promesse faite par les civilisés d'aider les Canelas à anéantir les Sacamekrans.

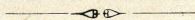
Se basant sur ces promesses, les Canelas se retirèrent pour recueillir les fruits de cette année et vinrent s'établir à Buritizinho, à l'ouest de l'Itapicurù, en vue de faire la guerre aux Sacamekrans. Ceux-ci apparurent en effet en 1815, mais il furent vaincus par les alliés, et pour la première fois ils demandèrent un traité de paix.

Les Portugais ne surent pas diriger les Canelas encore sauvages. Ils laissèrent ces Indiens errer sans subsistance et, par conséquent, ils les exposèrent au vagabondage et au vol, au lieu de les discipliner et de les organiser en villages.

On commença à se plaindre partout des Canelas, à Pastos Bons, à Caxias, etc. Pour finir on pensa d'abord à les transporter dans l'île de Maranhão. On voulait leur appliquer les articles 1 et 2 du § 2 de la charte royale envoyée à Minas Geraes le 2 décembre 1808 au sujet des Botocudos. Mais le gouverneur de la province s'y opposa. On résolut alors de les attirer traîtreusement à Caxias sous le faux prétexte d'une guerre contre les Sacamekrans. Une fois invités les Capiekrans accoururent en masse, mais se voyant trompés ils se mirent à tout voler. Et cette conduite ayant exigé des châtimens, on emprisonna un certain nombre de Canelas, on en fustigea d'autres et en particulier la femme du chef Tembê. Celui-ci étant accouru pour intercéder en faveur de sa femme, fut battu à coups de verges. On alla jusqu'à extraire le lait des femmes. Pour comble de malheur, les Capiekrans furent atteints de la petite vérole. Sans remèdes ils mourraient comme des mouches. Les misérables désespérés se dispersèrent et s'enfuirent; mais un certain nombre d'entre eux furent fusillés à S. Yosé à 14 lieues de Caxias.

Ceux qui échappèrent au carnage propagèrent dans les «sertões» la petite vérole, appelée par les Indiens *pira-cupé*, «la gale des Européens».

Quelques petits fragments de ce peuple se maintinrent jusqu'à 1841 sur les côtes Est du Grajahù et à l'Ouest d'Itapicurù. Ce sont eux qu'on appelle les Canelas du Maranhão.



¹ Surnom donné par les Indiens aux Portugais.

SEGUNDA CONFERÊNCIA INTERNACIONAL SOBRE LÍNGUAS INDÍGENAS E MINORIZADAS

SECOND INTERNATIONAL CONFERENCE ON REVITALIZATION OF INDIGENOUS AND MINORITIZED LANGUAGES

No dia 12 de julho de 2019, a Universidade de Brasília, representada pelo chefe do gabinete da Reitoria, prof. dr. Paulo César Marques, e pela diretora do Instituto de Letras, profa. dra. Rozana Reigota Naves, recebeu a visita da delegação da Embaixada da Nova Zelândia, constituída pelos senhores prof. dr. Darryn Russell, pró-reitor para temas Māori (Universidade de Canterbury), profa. dra. Sarah-Jane Tiakiwi, pró-reitora adjunta para temas Māori (Universidade de Waikato), sra. Fiona Johnson-Bell, gerente sênior de educação superior Maori (Universidades Nova Zelândia), Sheree Moanaroa, gerente sênior para engajamento internacional (Universidades Nova Zelândia), e Craig Nicholson, diretor adjunto do Centro de Excelência para América Latina e Ásia Pacífico – CAPE. A visita teve como finalidade selar acordo de cooperação entre a Universidade de Brasília e a Embaixada da Nova Zelândia para a realização do II Congresso Internacional sobre Revitalização de Línguas Indígenas e Minorizadas (II CIRLIN - <https://www.cirlin.com/>).

A conferência, que ocorrerá de 1 a 4 de outubro de 2019, está associada ao I Encontro Nacional sobre Diversidade Linguística Indígena, que também terá lugar na Universidade de Brasília, de 4 a 6 de outubro do mesmo ano. Os dois eventos, reconhecidos pela UNESCO como uma das celebrações, no mundo, do ano dedicado às línguas indígenas, é fruto de uma parceria entre a Universidade de Brasília, o Instituto de Patrimônio Artístico e Histórico Nacional (IPHAN), a Embaixada da Nova Zelândia, o Grup d'Estudi de Llengües Amenaçades (GELA) da Universitat de Barcelona, a Universidade de Indiana-Bloomington, a Faculdade Intercultural Indígena (UNEMAT) e a Universidade Federal de Rondônia (UNIR -Campus Ji-Paraná).

Defesas de dissertações de mestrado e de teses de doutorado sobre línguas e culturas indígenas defendidas na Universidade de Brasília (primeiro semestre de 2019)

**Título: CONCORDÂNCIA DE NÚMERO EM XAVANTE:
CONTRIBUIÇÕES DE UM FALANTE NATIVO PARA O
CONHECIMENTO LINGUÍSTICO DE SUA PRÓPRIA LÍNGUA**

Autor: ELISEU WADUIPI TSIPRÉ

Orientadora:

Profa. Ana Suelly Arruda Câmara Cabral (UnB/PPGL/LALLI/CNPq)

Membros da banca:

Prof. Professor Dr. Maxwell (UFMT)

Prof. Lucivaldo Siva da Costa (UNIFESPA)

Prof. Professora Dra. Rozana Reigota Naves (UnB)

**Título: NOMES, VERBOS, ADJETIVOS, POSPOSIÇÕES E
PREDICAÇÕES EM IKÓLÓÉHJ (FAMÍLIA MONDÉ, TRONCO TUPÍ)**

Autor: Iram Káv Sona Gavião

Orientadora:

Profa. Ana Suelly Arruda Câmara Cabral (UnB/PPGL/CNPq)

Prof. Membros da banca:

Prof. Professor Dr. Sanderson Castro Soares de Oliveira (UFAM)

Prof. Professor Dr. Fábio Pereira Couto (UNIR)

Prof. Professor Dr. Abdelhak Razky (UnB)

**Título: SINTAGMAS NOMINAIS NO KAIOWÁ: EXPRESSÃO DE
NÚMERO E (IN)DEFINITUDE**

Autora: Daiane Ramires

Orientadora: Helena da Silva Guerra Vicente (UnB)

Membros da banca:

Profa. Dra. Enilde L. de J. Faulstich (UnB)

Prof. Dr. Marcus Vinicius Lunguinho (UnB)

Profa. Dra. Isabella Coutinho Costa (UERR)

Prof. Dr. Paulo Medeiros Junior (UnB)

Subscriptions

Revista Brasileira de Linguística Antropológica is a semi-annual publication which may be acquired outside Brazil by the following prices, including shipping costs:

annual subscription	US\$ 130.00
single issue	US\$ 65.00

Payment outside Brazil should be made by check or postal money order. In Brazil, the Revista Brasileira de Linguística Antropológica may be acquired by the following prices:

annual subscription	US\$ 140.00
single issue	US\$ 70.00

All inquiries about subscriptions, change of address, and other business communications should be directed to: lalli.rbla@gmail.com

Revista Brasileira de Linguística Antropológica
Instituto de Letras
Campus Universitário Darcy Ribeiro
ICC Sul CEP 70.910-900 Brasília – DF
Brasília DF
Fax: 55 61 32730255
Tel.: 55 61 331077218

Assinaturas

A Revista Brasileira de Linguística Antropológica é uma publicação semestral que pode ser adquirida no Brasil pelos preços abaixo indicados:

Para instituições e indivíduos fora do Brasil, os valores incluindo custos de correio são:

assinatura anual	US\$ 130.00
números avulsos	US\$ 65.00

Pagamento a partir do exterior deve ser feito por cheque ou por ordem bancária.

Para aquisição no Brasil, os valores são:

assinatura anual	US\$ 140.00
números avulsos	US\$ 70.00

Para instituições brasileiras e estrangeiras, estimula-se a permuta de revistas. Para aquisição de exemplares, os interessados deverão contatar os diretores da revista pelo e-mail: lalli.rbla@gmail.com

Perguntas sobre assinaturas, mudanças de endereço, e outros assuntos comerciais deverão ser encaminhadas à:

Revista Brasileira de Linguística Antropológica
Instituto de Letras
Campus Universitário Darcy Ribeiro
ICC Sul CEP 70.910-900 Brasília – DF
Brasília DF
Fax: 55 61 32730255
Tel.: 55 61 331077218

Subscriptions

Revista Brasileira de Linguística Antropológica is a semi-annual publication which may be acquired outside Brazil by the following prices, including shipping costs:

annual subscription	US\$ 130.00
single issue	US\$ 65.00

Payment outside Brazil should be made by check or postal money order. In Brazil, the Revista Brasileira de Linguística Antropológica may be acquired by the following prices:

annual subscription	US\$ 140.00
single issue	US\$ 70.00

All inquiries about subscriptions, change of address, and other business communications should be directed to: lalli.rbla@gmail.com

Revista Brasileira de Linguística Antropológica
Instituto de Letras
Campus Universitário Darcy Ribeiro
ICC Sul CEP 70.910-900 Brasília – DF
Brasília DF
Fax: 55 61 32730255
Tel.: 55 61 331077218

Instruções para submissão de trabalhos

A Revista Brasileira de Linguística Antropológica aceita textos em português, espanhol, francês ou inglês. Os artigos devem ser submetidos unicamente por meio de e-mail em formato *doc* (Word for Windows) com cópia em *pdf*.

Manuscritos de artigos, relatórios de viagem, diários de campo e vocabulários: três cópias em formato *doc* e três cópias em *pdf*.

Recensões de livros: duas cópias em formato *doc* e duas cópias em *pdf*.

Traduções de artigos: duas cópias em formato *doc* e duas cópias em *pdf*, acompanhados de cópia em *pdf* do trabalho na língua original.

Formato dos manuscritos

Tamanho do papel: 8,5 x 11 ou A4

Texto principal:

- fonte: Times New Roman
- tamanho da fonte: 12
- espaço entre linhas: 1,5

Citações e notas de rodapé:

- fonte: Times New Roman
- tamanho da fonte: 10
- espaço entre linhas: simples

Todos os quadros, mapas e figuras devem ser colocados em uma página separada, com indicação dos respectivos pontos de inserção.

A página zero do manuscrito deve conter o título do trabalho, nome(s) do(s) autor(es), filiação, assim como o endereço postal, o endereço eletrônico e o número de telefone de um dos autores.

Resumos

Cada artigo deverá conter no alto da página 1, três linhas após o título, dois resumos com no máximo 150 palavras, um na língua em que foi escrito e outro em inglês. Entretanto, sendo o artigo escrito em inglês, um resumo em português será adicionado.

Palavras-chave

Cada resumo deverá ser seguido de cinco palavras-chave separadas por vírgula.

Texto

A Revista Brasileira de Linguística Antropológica segue The Chicago Manual of Style.

Citações

As referências no texto devem ser indicadas entre parênteses. Quando o nome de um autor for mencionado no texto, datas e páginas seguem imediatamente o nome deste, por exemplo, Thomason and Kaufman (1988:40-45). Citações de autores e de seus respectivos trabalhos devem figurar entre parênteses, por exemplo: (Thomason and Kaufman 1988:87).

Notas de rodapé

Notas explicativas devem ser feitas em notas de rodapé numeradas em sequência única.

Referências

Todas as referências feitas deverão figurar na seção Referências bibliográficas, ao final do trabalho, e devem seguir The Chicago Manual of Style.

Fontes especiais

É necessário enviar as fontes especiais usadas no manuscrito, junto com as cópias deste.

Recensões

Recensões não devem exceder sete páginas.

Traduções

Cada volume da Revista Brasileira de Linguística Antropológica poderá publicar apenas uma tradução, exceto em eventuais volumes especiais.

Os artigos serão avaliados por dois membros do conselho editorial (e por um terceiro, em caso de pareceres discordantes). Autores e consultores permanecerão anônimos durante a análise dos trabalhos.

Manuscritos para publicação devem ser enviados para:

lalli.rbla@gmail.com

Guidelines for submitted materials

Revista Brasileira de Linguística Antropológica accepts texts in Portuguese, Spanish, French, or English. Articles may only be submitted by e-mail in doc (Word for Windows) format and a pdf copy.

Manuscript articles, research reports, field reports, and vocabularies should be submitted in three copies, book review manuscripts in two copies.

Book reviews: two copies in doc format and two copies in pdf format.

Translations: two copies in doc format and two copies in pdf format, plus a pdf copy of the original work.

Manuscripts

Paper size : 8,5 x 11 or A4

Main text :

- font: Times New Roman
- font size: 12
- space between lines: 1,5

Citations and foot notes:

- font: Times New Roman
- font size: 10
- space between lines: single

All tables, maps and figures should be placed on a separate page with indication of their respective place of insertion.

The zero page of a manuscript should have the title of the work, the autor(s) name(s) and affiliation(s), as well as mailing address, e-mail address and telephone number of one of the authors.

Abstract

Each manuscript must have at the outset of page 1, three lines after the title, two abstracts no longer than 150 words each, summarizing the conceptual content of the article. The abstracts should be written in the language of the text and in English. If the language of the text is English, then the abstract will be translated into Portuguese.

Keywords

The abstracts must be followed by five keywords separated by commas.

Text

Revista Brasileira de Linguística Antropológica follows The Chicago Manual of Style.

Citations

References in the text are indicated parenthetically. When an author's name is mentioned in the text, dates and pages immediately follow the author's name, e.g., Thomason and Kaufman (1988:40-45) and citations to authors and their works appear within parentheses (Thomason and Kaufman 1988).

Notes

Explanatory notes should appear as footnotes in increasing sequence.

References

Complete references to all works cited in the manuscript should appear in a bibliography at the end of the manuscript, under the title References, following The Chicago Manual of Style.

Special fonts

Special fonts must be sent together with the manuscript.

Reviews

Critical and informative reviews should not exceed seven pages.

Translations

Only one translation of a previously published paper will be accepted for each journal issue, except in special cases.

Articles will be reviewed by two members of the editorial board (and a third reviewer in the case of disagreement). During the reviewing process, authors and reviewers will remain anonymous.

Manuscripts for publication should be sent to: lalli.rbla@gmail.com

Este livro foi composto em UnB Pro, tamanhos variados, para pré-textuais e Times New Roman, 11,5pt, para textos. Miolo impresso em papel couchê fosco 90 g/m². Capa impressa em papel cartão supremo 250 g/m², com acabamento em verniz.