



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP  
REPOSITÓRIO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA E INTELLECTUAL DA UNICAMP

**Versão do arquivo anexado / Version of attached file:**

Versão do Editor / Published Version

**Mais informações no site da editora / Further information on publisher's website:**

<https://periodicos.unb.br/index.php/caleidoscopio/article/view/8667>

**DOI: 10.26512/caleidoscopio.v2i1.8667**

**Direitos autorais / Publisher's copyright statement:**

©2018 by UnB. All rights reserved.

DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Cidade Universitária Zeferino Vaz Barão Geraldo

CEP 13083-970 – Campinas SP

Fone: (19) 3521-6493

<http://www.repositorio.unicamp.br>

ARTIGO

## TRADUZIR E/É DIALOGAR

**Wilmar R. D'Angelis**<sup>1</sup>

*Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil*

dangelis@unicamp.br

DOI: <https://doi.org/10.26512/caleidoscopio.v2i1>

**RESUMO:** O artigo discute questões pertinentes à tradução de línguas indígenas ao português (ou a qualquer outra língua nacional, a depender do país), reconhecendo a necessidade/legitimidade de procedimentos que buscam aproximar a expressão em língua indígena de algo conhecido pela experiência do leitor/receptor na língua alvo da tradução. Ao mesmo tempo, porém, discute as dificuldades e limitações de qualquer tradução que não se produza com base em um diálogo eficaz entre as distintas tradições linguísticas e culturais envolvidas. O artigo defende a ideia de que esse diálogo é condição de sucesso no processo de tradução, e assume que sem o recurso da tradução não há produção de conhecimento etnológico ou linguístico.

**Palavras-chave:** *Línguas indígenas, Diálogo interlinguístico, Diálogo intercultural, Linguística e tradução*

## TRANSLATE AND/IS DIALOGUE

**ABSTRACT:** The article discusses issues related to the translation of indigenous languages into Portuguese (or any other national language, depending on the country), recognizing the necessity / legitimacy of procedures that seek to approximate the expression in the indigenous language of something known by the reader / receiver experience in the target language of the translation. At the same time, however, it discusses the difficulties and limitations of any translation that does not take place on the basis of an effective dialogue between the different linguistic and cultural traditions involved. The article defends the idea that this dialogue is a condition of success in the translation process, and assumes that without the translation resource there is no production of ethnological or linguistic knowledge.

**Keywords:** *Indigenous languages, Interlinguistical dialogue, Intercultural dialogue, Linguistics and translation*

---

<sup>1</sup> Linguista e indigenista. Professor do Departamento de Linguística da UNICAMP. O presente texto foi originalmente apresentado como conferência no Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução (LET) do Instituto de Letras da UnB (dezembro de 2016). Agradeço a leitura atenta, as observações e sugestões da Profa. Ana Helena Rossi, bem como de parecerista anônimo.

Pode ser que, ao traduzir um texto de uma outra língua para a nossa, apenas estejamos interessados em compartilhar uma história bonita, engraçada ou edificante, dando-a a conhecer a pessoas que não teriam acesso a ela, por não dominarem a língua em que ela foi narrada.

Porém, quase sempre parece que não é isso o que acontece nas traduções de narrativas dos povos indígenas. Elas foram produzidas em um complexo cultural tão distante e tão distinto da tradição cultural europeia (de onde provém os distintos povos colonizadores da América) que a tradução de suas narrativas para o português, espanhol ou inglês (e ainda se pode mencionar o francês, quase "a língua da antropologia") não parece objetivar, nem de longe, o simples compartilhamento de uma história singular, apreensível ou passível de deleite para os não falantes das línguas em que foram concebidas<sup>2</sup>. Aqui, o que parece ser a motivação principal da tradução é a busca de conhecer o outro e/ou sua língua, de tentar entrar no seu universo cultural, de sondar sua maneira de enxergar o mundo ou de desvendar o funcionamento de seu idioma. Curioso – e chega a parecer contraditório – é o fato de que, para conhecer o outro, precisamos traduzi-lo nos nossos termos. Visto assim, o trabalho de tradução é um processo de desconstruir o outro, e remontá-lo em uma forma compreensível para outros olhos e outros ouvidos, por meio de outros signos, uma outra língua.

Antropólogos e linguistas fazem usos específicos desse processo, porque seu interesse em conhecer o outro (respectivamente, a outra cultura e a outra língua) é sempre um interesse comparativo e interpretativo (da história, de parâmetros ou paradigmas universais, etc.). O fato é que não há produção de conhecimento etnológico ou linguístico em que a tradução não seja um elemento

---

<sup>2</sup> Há uma exceção, que são as narrativas indígenas transformadas em livro infantil ou em material para-didático. Nessas obras há uma clara apropriação de uma ou várias tradições indígenas (seja para suplantar a falta de criatividade do autor, seja para vender livros ao MEC, em função da Lei 10.645/2008), de forma totalmente descontextualizada e, muitas vezes, sem qualquer critério, chegando a profanar aquelas tradições. Pode-se encontrar vários exemplos em que trechos de histórias sagradas de povos indígenas foram tratados como narrativas ingênuas e transformados em "literatura infanto-juvenil". Seria o mesmo que um povo indígena publicasse, em sua língua, uma coletânea contendo o conto de Chapeuzinho Vermelho, anedotas do Pedro Malasartes e trechos do livro bíblico do Gênesis, enfeixados sobre o título de "Historinhas que os brancos contam" ou, simplesmente, "Histórias de Não-Índios".

crucial. Mesmo quando um antropólogo ou um linguista consegue comunicar-se bastante bem na língua indígena com os membros daquela comunidade em que realiza sua pesquisa, o resultado de seu trabalho não é redigido na língua da comunidade investigada. As palavras ouvidas dos falantes nativos, as explicações nativas sobre qualquer tema, e também as próprias práticas culturais, tudo será necessariamente objeto de tradução, quando se trata de dizê-lo na língua que não é a da própria comunidade.

Essa reflexão pretende apontar o caráter dialógico como condição de sucesso desse processo específico, envolvendo antropólogos ou linguistas e uma ou mais comunidades indígenas. Esse encontro-tradução resulta em produção de conhecimento efetivo quando é realizado como um processo dialógico, entre falantes nativos das duas línguas, participantes de culturas distintas. Em outras palavras, seu sucesso depende de ocorrer de forma colaborativa entre duas tradições linguísticas e culturais (por meio dos agentes empíricos envolvidos no processo).

### **Aproximação do outro como aproximação ao outro**

Algumas vezes a crítica à tradução (ou, a uma tradução) recai sobre o fato de que o tradutor buscou transpor, para categorias da língua alvo, elementos da língua fonte. Por exemplo, ao falar de uma *chicha indígena* o tradutor referiu-a como "cerveja de milho". A depender da definição mais ou menos estreita que se assuma para "cerveja", a opção é ou não é aceitável. Se a definição mais geral e costumeira de cerveja for adotada (*bebida alcoólica obtida pela fermentação de cereais*), a solução do tradutor é formalmente impecável, dado que a *chicha* é um fermentado, com teor alcoólico, produzida a partir de um cereal (o milho).

Pode haver, porém, um problema com a representação mais próxima e cotidiana que temos da palavra *cerveja*. Qualquer urbano ocidental associa essa palavra, antes de tudo, a garrafas e/ou latas do líquido, o que vincula a palavra "cerveja" a procedimentos industriais e ao mundo do consumo urbano. Isso pode

levar à recusa da forma traduzida, como se ela maculasse a realidade não-industrial da vida em uma aldeia da floresta.<sup>3</sup>

Ocorre, porém, que não é possível alcançar o desconhecido senão por meio do conhecido. É como a pergunta sobre por que motivo a galinha quer atravessar a rua? "Para chegar do outro lado". E de onde ela precisa partir? Exatamente do lado em que está (nesse caso: o dado, o conhecido). Igualmente não é possível alcançar um novo conceito ou conhecimento, senão manipulando e retrabalhando conceitos e conhecimentos velhos, ou já dados. Ou seja, o já conhecido.

Quando uma comunidade indígena cria um neologismo para designar o gravador, chamando-o (literalmente) de "pegador de palavra" (em Karajá), ou para designar o avião, chamando-o (literalmente) de "falsa estrela" (entre os Panará), ela está usando conceitos conhecidos, agrupando-os de maneira nova (até então, inédita), e produzindo assim um novo conceito. Entre os Kaingang de São Paulo há neologismos como *óiuro níká* (literalmente: "anta de chifre") para designar o boi, e *fók kó-ngunh* (literalmente: "erva do homem branco")<sup>4</sup> para o cigarro. Os Kaingang do Sul, em seu *website* "Kanhgág Jógo",<sup>5</sup> criaram expressões para os comandos de "postar" e "excluir", ampliando a base semântica de formas consagradas na língua: respectivamente, *kã saj ke* (baseada no verbo "pendurar") e *kykũnh* ("limpar, esfregar"). Entre os Xerente podemos encontrar *târãmrêmẽ*, composto que se traduz, literalmente, por "ferro que fala", que é o nome xerente para "rádio" (BRAGGIO, 2010, p. 94). É a mesma questão: essas são também traduções, mas não de palavras, e sim de conceitos e elementos materiais oriundos de outra cultura, para os quais buscam uma expressão lexical na sua língua.

No movimento em sentido inverso, o tradutor que toma a língua indígena como fonte, ao transpor um texto (oral ou escrito) à língua portuguesa também

---

<sup>3</sup> Outros cronistas traduziram por "vinho" as bebidas fermentadas de certas comunidades indígenas. Isso se vê, por exemplo, em Montoya, para os Guarani, no seu *Tesoro* (1639, p. 85v.); no *Dicionário Português-Brasílico* (q.v.), do séc. XVIII, de autoria jesuítica, para o Tupi da costa (1951, p. 111); em Gabriel Soares de Sousa ([1587] 1974, p. 173), que registrou serem os Tupinambá um povo "muito amigo do vinho", sendo "o seu vinho principal" aquele feito de aipim. Jean de Léry, por sua vez, construiu uma solução diferente, para traduzir o nome da mesma bebida dos Tupinambá: "*Fay du vin ou bruuage*" (*Faire du vin ou breuvage*) = *Faça vinho ou bebida* (LÉRY, 1578, p. 367).

<sup>4</sup> Nesse caso, "erva" é uma das formas em português para dizer o chimarrão em si, mas "chimarrão" é uma palavra do Sul do Brasil, e parece estranha aplicada aos kaingang em São Paulo.

<sup>5</sup> Disponível em: <[www.kanhgag.org/dicionario](http://www.kanhgag.org/dicionario)>. Acesso em: 24 abr. 2018.



precisa tomar decisões semelhantes. Por exemplo, dizer que um pajé (em diversas culturas) "chupa a doença" e, assim, extrai o objeto que a causou. De modo semelhante, alguns antropólogos e linguistas, em determinadas línguas, traduzem um termo local próprio, para determinada fase lunar, por nossa conhecida expressão "*lua nova*". No entanto, para alguma outra cultura (ou, eventualmente, para aquela mesma), aquele fato astronômico seria melhor expresso, em português, como período "*sem lua*"; e para uma terceira língua e cultura, a tradução em português seria mais fiel se optasse por "*lua preta*".

Não sei se faço o uso mais apropriado do termo, aqui, mas o tradutor é, também, necessariamente, um *bricoleur*. E aqui estou eu mesmo com dificuldade para dizer isso em Português. Um *bricoleur* é, em certa medida, um "gambiarreiro"; um "improvisador", em alguma outra medida; pode ser, também, um "quebra-galho". Um *bricoleur* emprega – de preferência, engenhosamente e com bom gosto – materiais diversos, de fontes ou funções distintas, para compor algo novo ou diferente das funções que o material empregado, originalmente tinha. Ele dá novos usos ou usos antes inimaginados para coisas que são velhas conhecidas, porque usadas no cotidiano para outras finalidades.

Pode-se, maldosamente, avaliar que o tradutor, ao fazer isso, está querendo "reduzir" o novo (ou o desconhecido, ou o "outro"); enfim, que o resultado seria uma tradução redutora. Reconheço que a tradução "redutora" acontece, mas a culpa não é do recurso à bricolagem, mas das próprias limitações do tradutor. A propósito, o tradutor pode assumir qualquer teoria de tradução, ou compartilhar qualquer que seja a "posição tradutória", sua falha em dialogar com a cultura fonte do texto, o seu desconhecimento, enfim, da cultura de partida, sempre vai comprometer o resultado de sua tradução.

A propósito disso, cito dois exemplos de tradução efetivamente "redutora", envolvendo línguas indígenas: os termos *nūgme*, do kaingang, e *yvy marã e'ỹ*, do guarani.

Para os kaingang, o *nūgme* é uma região do espaço, ao poente, onde se situa a aldeia dos mortos. Ao traduzir o Novo Testamento para a língua kaingang, os missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL) empregaram a palavra *nūgme* em passagens nas quais o texto bíblico trata do *Inferno*. Por exemplo, em

Lucas, capítulo 12, versículo 5, e capítulo 16, versículo 23 (cf. D'Angelis 2004:215). É evidente que não se trata, aqui, de limitações do tradutor, mas de distorção ideológica, traição da língua fonte, e provavelmente má fé.

Já a expressão guarani *yvy marã e'ỹ* tem sido recorrentemente traduzida, em português, por "terra sem mal" ou "terra sem males" (e em espanhol por "tierra sin mal" ou "sin males"). Por conta de um "senso comum cristão", entre os povos latino-americanos, a expressão é identificada com um certo "paraíso cristão", uma espécie de lugar da recompensa dos bons e, por isso mesmo, um lugar "sem mal" ou "sem males": os "maus", ali, não entrariam. Aqui estamos, ao que parece, realmente diante da limitação do tradutor. Ainda que se possa dizer que uma tradução termo a termo, literalmente, possa ser essa (*yvy* : terra, *marã* : mal, *e'ỹ* : negação), o fato é que, para os guarani, *yvy marã e'ỹ* designa a outra terra, que não essa sobre a qual estamos, porque aquela é a terra incorruptível; é a terra que, diferentemente dessa em que agora vivemos, não sofrerá desgaste e o desmoronamento final.

A conclusão desse tópico é que, não havendo má fé, e não havendo sérias limitações do tradutor (porque aí, não há teoria de tradução que resolva), a aproximação do outro aos termos compreensíveis para a cultura e a língua alvo é uma forma legítima de buscar a aproximação ao outro. Talvez deva dizer, ainda de modo mais forte: sem o recurso da tradução não há produção de conhecimento etnológico ou linguístico. Pode haver, é verdade, a experiência pessoal, o domínio pessoal de uma (outra) língua, a inculturação em outra sociedade, tal como se pode entender do relato de Borges, em "O etnógrafo". Nele, o jovem pesquisador, de retorno da vida na aldeia, tendo anunciado ao seu orientador a desistência de levar adiante a redação de sua tese, conclui: "O segredo não vale o que valem os caminhos que a ele me conduziram" (BORGES, 2001, p. 38).

## Linguistas e Tradução

Já disse, na introdução, que linguistas (e antropólogos) costumam fazer um uso específico do processo de tradução, porque seu foco é conhecer o outro ou a outra língua, sempre com interesse comparativo e interpretativo. Vou deixar os

antropólogos que falem por si mesmos, e vou tecer alguns comentários sobre a tradução como ferramenta de um trabalho linguístico.

Antes, porém, é necessário reconhecer que há linguistas, linguistas e linguistas. Não se trata de uma categoria homogênea, todos com os mesmos interesses e engajamentos intelectuais. Vou, caricaturalmente (como toda tipologia) distinguir três macro-correntes, que informam distintas "posições tradutórias":

- as abordagens netamente formalistas, em um extremo;
- a Linguística Antropológica, em outro extremo; e
- as abordagens taxionômicas (umas ditas estruturalistas, outras ditas tipológicas) no "centrão".

Adeptos das abordagens netamente formalistas geralmente estão mais ocupados com a aplicação de módulos da teoria gerativa, na busca de confirmação para proposições do modelo a respeito de universais linguísticos; ou na busca de fatos novos que, contradizendo as hipóteses mais aceitas, coloquem seu trabalho e a língua com que trabalham, em destaque na comunidade praticante da mesma abordagem. Um problema, com essa abordagem, é que, não sendo de todo compatível com uma linguística de *corpus*, dificilmente encontra falantes nativos cuja intuição pudesse orientar hipóteses sobre a gramática de suas línguas. Já as hipóteses externamente construídas a respeito da intuição dos falantes nativos orientam-se por traduções, na quase totalidade dos casos, de dados elicitados (ou eliciados, como alguns preferem). Em outras palavras, ao solicitar a um falante nativo de outra língua que "diga em sua própria língua" (traduza) enunciados apresentados, pelo pesquisador, na língua franca (no Brasil, o português), o linguista submete-se ao conhecimento e desconhecimento daquele falante com respeito às relações inter-linguísticas e inter-culturais envolvidas, e acredita, apesar disso, ser capaz de chegar à intuição do falante nativo a respeito de sua língua.

A abordagem taxionômica (usando esse adjetivo, aqui, de forma próxima ao uso que Chomsky fez dele, mas não exatamente igual) apresenta, com frequência, uma limitação inversa: a prisão a um *corpus* e, mais ainda, uma certa fixação empirista. O *corpus* costuma apresentar o mesmo problema mencionado a respeito



dos dados eliciados. O linguista que depende totalmente de dados desse tipo assume, ingenuamente, que o indígena (quase sempre, tipicamente, o "informante") é um "perfeito bilíngue", uma categoria ideal, mas de fato inexistente. Em outras palavras: quando o linguista pede ao seu "informante" que lhe devolva, em língua indígena, um enunciado "ABC", e recebe de volta algo como "ÃPK", em primeiro lugar é preciso saber se o "informante" sabe exatamente o que significa, na língua do linguista, "ABC"; e em segundo lugar, se o "informante" é um bom tradutor. Em terceiro lugar, se a língua do "informante" permite dizer o que a língua do linguista expressa por "ABC", ou se na língua do informante é necessário lançar mão de um circunlóquio qualquer.

Suponhamos um exemplo em que o linguista investiga tempo e aspecto verbal com seu "informante", e lhe pede para dizer, na língua indígena, a frase "*O meu filho não fala*", dando como contexto, o caso de uma criança ainda muito pequena, de menos de um ano. A frase que o indígena (nesse caso, um kaingang) lhe devolve é: *Ik kóthit wã wĩ wenh*.<sup>6</sup> A contraposição é solicitada, em um outro momento, pela frase eliciada "*O meu filho não falou*", e a forma correspondente em língua indígena foi: *Ik kóthit wã wĩ tõ*. Uma conclusão equivocada, mas possível, seria que a língua apresenta duas formas de negação: uma para o presente (ou para aspecto habitual – a conferir –, que ocorre em: *O meu filho não fala*) e uma para o passado (em: *O meu filho não falou*). Mas não se trata disso. O que de fato ocorre é que uma é a negação simples do verbo ou da ação verbal, pela partícula adverbial negativa *tõ*. O fato de que, na tradução portuguesa, o falante emprega o pretérito perfeito se deve a que a língua kaingang não distingue, no verbo, presente e passado (são, efetivamente, formas de não-futuro). A tradução habitualmente se faz com uso do pretérito perfeito. Por outro lado, a outra forma de negação, com a partícula *wenh*, implica no sentido de "*incapacidade de execução*", de modo que o enunciado "*O meu filho não fala*" foi traduzido exatamente conforme o contexto proposto, e sua (re)tradução mais aproximada, ao Português, seria: *O meu filho (ainda) não tem capacidade de falar*. A mesma forma negativa pode ser usada, por exemplo, para dizer que "*Fulana não cozinhava*" (porque não sabia cozinhar), etc.

---

<sup>6</sup> Emprego a forma ortográfica do Kaingang paulista, onde registrei o dado.

Apesar de tudo, esse exemplo é razoavelmente simples, e eventualmente contornável com o acúmulo de dados comparáveis, mas quanto mais se descobrem complexidades inesperadas em línguas indígenas, porque desconhecidas nas línguas indo-europeias, mais improvável se torna o sucesso da descrição linguística calcada nesse tipo de metodologia. Se a muitos parece fácil contestar uma visão radicalmente relativista das línguas e culturas (na linha de uma versão forte da hipótese Sapir-Whorf), aqui coloca-se o argumento inverso: negar todo e qualquer relativismo, e conceber, para toda a experiência humana, em qualquer parte e época, uma homogeneidade absoluta das categorias de organização do pensamento beira a raia do simplismo, e parece recuar à visão de gramática (universal) de Port Royal. Pior que isso, parece que tal concepção é que sustenta certa visão preconceituosa com respeito a dialetos de menor prestígio e a línguas minoritárias: falam errado, ou falam uma língua pobre, porque seu pensamento é limitado.

O fato é que muitos linguistas acreditam que uma língua é pouco mais do que um mecanismo, ou pelo menos, crêem seriamente que, por trás ou por baixo de "peles" variadas, de pinturas e adornos – do circunstancial, enfim – está o "verdadeiro mecanismo" e que este, sim, seria "a língua".

Do conhecimento que tenho, tanto de línguas indígenas que conheço diretamente, quanto das centenas de dissertações, teses e artigos que tenho lido e que descrevem aspectos de línguas indígenas, posso afirmar, com segurança, que as pesquisas baseadas naquela visão reducionista das línguas e em dados eliciados estão eivadas de erros, muitas delas, de graves erros, por confiar na tradução como *evidência* do sentido, isto é, por tomá-la como um mecanismo capaz de produzir uma espécie de *transparência*, como se fosse um raio-x sobre a língua do outro.

Digamos, por exemplo, que o pesquisador esteja interessado em processos de causatividade, e pede ao falante indígena que diga, em sua língua, a frase: "*O pai fez o menino acender o fogo*". A "tradução" poderia vir de uma forma que, literalmente traduzida, corresponderia, de fato, a dizer: "*O pai pediu ao filho para fazer o fogo acender-se*". Isso pode significar que, para um membro daquela cultura, "fazer alguém fazer algo" corresponde a uma violência, ou no mínimo um gesto pouco educado; e também significa que, na língua em questão, ninguém "acende

fogo", mas provoca que o fogo se acenda. Em outro exemplo, no mesmo estudo, o pesquisador pede ao falante indígena que diga: "*O rapaz fez o menino cair*", e como resposta recebe uma oração cujo sentido literal poderia ser: "*O rapaz derrubou o menino*", com o uso de um verbo sem marcador de causatividade. A razão estaria no fato de que, na língua em questão, "*fazer cair*" e "*derrubar*" seriam coisas distintas, e no primeiro caso, não empregariam as formas morfológicas de causatividade, mas uma perífrase (lit.: "*causou que o menino caísse*" ou, eventualmente, uma forma permissiva: "*deixou que o menino caísse*"). O problema, no entanto, é que o falante nunca se ocupa de buscar ou informar um "sentido literal" da sua fala, porque isso é uma forma (também) de tradução muito específica que supõe justamente um domínio especializado de língua e de metalinguagem em ambas as línguas. Dizendo de outro modo: o linguista com frequência toma as frases ditadas pelo falante indígena como "a verdadeira" tradução, na língua, do que lhe propôs em língua portuguesa.

Finalmente, vejamos como opera a Linguística Antropológica. Em uma vertente forte, ela assume a indissociabilidade entre língua e cultura: do mesmo modo como não se compreende nem se descreve adequadamente uma cultura sem o conhecimento da língua da comunidade em questão, não se conhece efetivamente uma língua se não se compartilha o conhecimento cultural em que ela se desenvolveu e serve às interações cotidianas. Ou seja, não se conhece uma língua se ela não for analisada sob o foco da respectiva cultura. E isso vale inclusive para línguas bastante próximas, como o português e o castelhano; mas igualmente para "variantes" de uma língua, como o castelhano da Argentina e o castelhano do México. Isso fica tanto mais evidente quando se pensa em línguas de sociedades absolutamente não aparentadas, como são as línguas indo-europeias e as línguas indígenas americanas. Descrever, pois, uma língua da qual pouco se conhece da cultura, e sem o devido diálogo com sua matriz cultural é como o estudo da História, que no passado se fazia, por meio de fatos isolados e grandes personagens, sem o olhar dos processos econômicos subjacentes, que efetivamente operam como motor dos fatos históricos.

Recentemente, em um congresso acadêmico, ouvi o relato de um pesquisador que pediu a um falante de Kaingang que dissesse as seguintes frases

na sua língua, esperando confirmar a hipótese de que um "verbo posicional" *nĩ* (derivado do verbo *nĩ* = *sentar*) pode denotar uma situação transitória, em oposição a um outro posicional, que denotaria maior perenidade ou estado permanente (que, aliás, é uma hipótese interpretativa minha):

*A água na bacia está fria. X A panela é fria.*

As frases "devolvidas" em Kaingang, em ambos os casos, terminavam com a marca aspectual *nĩ*. O pesquisador destacou que isso parecia, à primeira vista, ser um contra-exemplo à hipótese com que trabalhava (esperava *nĩ* na primeira frase, caracterizando um estado transitório da água, mas esperava outro marcador na segunda frase). Ao questionar o falante sobre isso, teve como resposta que, tanto panela como bacia são "*redondos*". O esclarecimento não foi além disso, e o pesquisador entendeu que isso invalidava a hipótese inicial de trabalho. De fato, panela e bacia, mas também boa parte dos livros, e quaisquer outros objetos compactos são ditos (em português) "redondos" ou "baixos", pelos Kaingang (isto é, objetos em que as duas principais dimensões não são claramente muito discrepantes, como seria o caso de um arco, uma flecha, uma régua, uma foice etc. - esses últimos são ditos "compridos" ou "altos"). Do ponto de vista da disposição espacial, tais objetos "redondos" só podem situar-se "sentados" (não há modo de colocá-los "deitados" ou "em pé"), e essa marca gramatical, relacionada à forma, é obrigatória ao final da frase kaingang. No entanto, não é apenas isso que explica as respostas do indígena. Há o fato de que os tópicos das frases são objetos concretos<sup>7</sup> (não são, por exemplo, relações sociais) e, como tais, pedem o uso de um evidencial que chamamos de "posicional", para indicar a posição física do Sujeito. A isso soma-se o fato de que, para um kaingang, a circunstância de uma panela ser de metal não faz dela uma coisa intrínseca e permanentemente fria (que era a interpretação do próprio pesquisador).

Os exemplos só querem ilustrar o quanto o desconhecimento da cultura leva a conclusões equivocadas a respeito do funcionamento de uma língua. Ou, dito de outra forma: o quanto o esvaziamento da língua, por seu desenraizamento da

---

<sup>7</sup> A água, quando não na natureza (como um rio ou riacho, ou chuva) está sempre delimitada e condicionada pela forma do objeto que a contém. Em uma garrafa, por exemplo, a água fica "em pé".

cultura em que foi gestada, permite a construção e "demonstração" de teses as mais distintas e, às vezes, as mais estapafúrdias, porque de fato, a suposta língua em que se baseiam, não existe.

Em um artigo publicado em 2002 (e republicado em inglês, em 2012) mostrei como a pessoa que foi considerada a maior conhecedora da língua kaingang passou décadas sem sequer suspeitar da existência, na língua, de um recurso fonológico para produção de uma distinção semântica central, porque totalmente baseada em padrões culturais multi-milenares. A variação, na mesma palavra (e pelo mesmo falante), da pronúncia com a vogal nasal baixa anterior [ɛ̃] e com a vogal nasal baixa posterior [ã] – por exemplo: *pirẽ* x *pirã* – , foi atribuída por ela, ora a diferenças dialetais, ora à "inclinação" momentânea do falante.<sup>8</sup> Mostrei, no referido artigo, que há dois usos para esse jogo entre essas duas vogais nasais: o primeiro é uma distinção de forma, dependente de uma concepção cultural que divide a sociedade e o mundo natural em duas metades exogâmicas, Kanhru e Kamẽ, a primeira marcada pelo sinal "redondo" (que se usa como pintura ritual) e a segunda marcada pelo sinal "comprido". Tais marcas confirmam ou conformam-se às características "intrínsecas" dos seres identificados por elas, características que se associam, no primeiro caso, a baixo e compacto, e também ao Poente; e no segundo caso, a alto e delgado, e também ao Nascente. Os pais ancestrais, Kanhru e Kamẽ, criaram os animais que, assim, guardam características de seus respectivos criadores. Também a flora regional kaingang é identificada pela associação de cada espécie a uma das metades clônicas, e isso tem igualmente implicações para a concepção kaingang de eficiência fitoterápica (entre outras); por exemplo, o fato de que uma espécie medicinal terá eficácia se for colhida onde se desenvolve naturalmente, ao lado de sua "planta companheira", um vegetal necessariamente de marca clônica contrária, garantindo a complementaridade que caracteriza a cooperação social entre os clãs, no dualismo da sociedade kaingang.

Por fim, os objetos no mundo, quaisquer que sejam, são classificados por sua forma (redondos são os compactos, e compridos os demais), e isso tem

---

<sup>8</sup> Registrei a variação entre as mesmas formas vocálicas, [ɛ̃] e [ã], no dialeto Kaingang paulista. Nos dialetos de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, com os quais convivo há décadas, e sobre os quais escrevi minha interpretação desse fenômeno, a variação acontece (respectivamente) entre [ɛ̃] e [ɔ̃].



consequências linguísticas (ou expressão linguística): para carregar objetos "redondos" existe uma forma verbal, e para carregar objetos "compridos" há uma forma verbal distinta.

Voltando ao primeiro uso, e dando apenas dois exemplos, se a Lua está fina no céu, será referida por [kiʃẽ], mas se está redonda, como a Lua Cheia, será mencionada como [kiʃõ]. Mostrei, também, que a distinção não acontece apenas em nomes, mas se observa também no uso dos verbos. Daí que, se uma chuva é fina, se diz *ta tỹ kutẽ*, mas se é forte ou grossa, se diz *ta tỹ kutã* (onde "ta" é *chuva*, e o verbo *cair* é que apresenta a variação "kutẽ/ã"). O segundo uso consiste em empregar as formas com [ẽ] como fala delicada e carinhosa. Uma mãe dirá ao filho para colocar seu *penturẽ* (em lugar de *penturã*), que traduziríamos por "*sapatinho*". Deve-se observar, no entanto, que a tradução pelo diminutivo é apenas um recurso de aproximação à expressão de carinho em português; em kaingang, não é a noção de diminutivo que está em jogo. Dois exemplos são suficientes para mostrar isso: (i) por *nẽn* entende-se uma mata não fechada (a mata fechada é dita *nãn*), mas *nẽn* não se interpreta como sendo um "*matinho*"; (ii) por *tẽn*h entende-se uma palmeira "normal" (alta), como a macaúba, enquanto *tã*nh designa um tipo mais baixo de palmeira, o butiá.

Como, então, um linguista traduziria uma frase kaingang como: *Inh kósin fi vỹ kysẽ ve ja?*<sup>9</sup> *Minha filha viu a lua (comprida)*. Ou talvez: *Minha filha viu a lua que não era cheia*.

E uma frase como: *Kukrũ vỹ kre kã ki nĩ*, por: *A panela está (sentada) dentro do balaio*.

E ainda: *Porko vỹ pého ko jẽ*, por: *O porco (doméstico) está comendo abóbora (em pé)*.

Ao registrar traduções dessa forma, o linguista pretende justamente evidenciar não os aspectos formais, mas os aspectos culturais, de visão de mundo, revelados nas formas linguísticas.

Um último exemplo, das línguas tupi. Essas línguas possuem uma categoria que frequentemente tem sido tratada como *categoria de tempo nominal*,

---

<sup>9</sup> Emprego aqui a ortografia dos Kaingang do Sul.

formalmente realizada por dois sufixos distintos: *ram* e *kwera*, em Tupinambá (*rã* e *kwé*, em Guarani).<sup>10</sup> Desse modo, um guarani (ou um tupinambá) pode expressar, com dois sufixos distintos, *o que foi* e *o que será*. Por exemplo, para um guarani, *txe rembirekó* é "minha esposa", enquanto *txe rembirekórã* é a "minha futura esposa" (no Paraguai, seria a "noiva") e *txe rembirekókwé* é "minha ex-esposa". Essas poderiam ser, mesmo, as traduções escolhidas em alguma obra. No entanto, uma esposa falecida também é uma *tembirekókwé*, mas soaria estranho, à nossa cultura, referir à esposa falecida de um viúvo como "sua ex-esposa".<sup>11</sup> E como aqueles sufixos aplicam-se a qualquer nome, também se poderia dizer o equivalente a "minha ex-morada", "meu futuro cigarro", "meu futuro fogo" e outras coisas do gênero. Pelas razões mencionadas anteriormente, prefiro traduções como "a que foi minha esposa", "o que foi minha morada", "o que vai ser o meu fogo", "o que será o meu almoço" etc. Aryon Rodrigues (2010, p. 22) contrapôs, ao que chamou de "tradução livre" de Jean de Léry, uma "tradução literal" do sintagma *che-rata-rem* (reconstruído como *xé ratáráma*) como "meu futuro fogo".<sup>12</sup> O fato revela que a expressão "tradução literal" (o mesmo que "literalmente") não deixa de ser – em alguma medida – uma licença poética: qualquer solução de tradução dita literal implica igualmente em escolhas lexicais e, como sabemos, itens lexicais não se transpõem, pura e simplesmente, de uma língua para outra, como mera troca de *significantes* para um mesmo e idêntico *significado* ou conceito, para lembrar Saussure.

Encerremos esse tópico com um exemplo da literatura de viajantes. Hans Staden relatou, em livro publicado em 1557, suas aventuras como prisioneiro dos Tupinambá no litoral norte de São Paulo. Registrou Staden que, ao chegar na aldeia

---

<sup>10</sup> Há linguistas que propõem outra interpretação (que não essa, de *tempo nominal*), mas não vou entrar nesse debate neste texto. Ainda assim, há que registrar um processo de gramaticalização observado em línguas guarani, envolvendo tais marcadores sufixais, que gerou duas formas de expressão de tempo verbal, processo cujas características podem ser tomadas como argumento a favor da ideia de *tempo nominal*.

<sup>11</sup> Sobre o Bakairi (família Karib), Capistrano de Abreu reportou uma situação de tradução que guarda alguma semelhança com o caso do Guarani (língua não relacionada ao Bakairi). Segundo ele, em Bakairi "*iwüdi*, mulher casada significa o presente, *iwüdie* o futuro; *iwüdiipüri*, significa a mulher que já foi casada, mas não é mais, ou porque o marido morreu, e então é sinônimo de viúva, ou porque foi ela quem morreu, e então pode traduzir-se a finada esposa, ou simplesmente o marido a abandonou" (ABREU, [1895] 1938, p. 234-235).

<sup>12</sup> O trabalho de Aryon Rodrigues, referido neste parágrafo, foi objeto de um bonito estudo assinado por Janaína Thayonara Gil Cesar (2016).

em que iria morar até, provavelmente, ser sacrificado em ritual antropofágico, foi obrigado a gritar para mulheres indígenas que estavam em uma roça: *Aju ne xe pee remiurama*,<sup>13</sup> cuja "tradução literal" poderia ser: *Eu vou chegar, aquele que será a sua comida!*

### **Diálogo como condição de sucesso**

Como já adiantei na introdução, a condição de sucesso desse processo específico de tradução, envolvendo linguistas e uma ou mais comunidades indígenas, é a existência de um autêntico diálogo. Diálogo pressupõe o desejo e a capacidade de ouvir o outro, o que significa, para ser ainda mais explícito, fazer o exercício de colocar-se no lugar do outro, compreender suas razões e, no mínimo, relativizar as próprias posições e a própria visão de mundo, face às discordâncias dele ou com ele.

Assumindo essa postura, é fácil perceber que o contrário disso, absolutamente contrário disso é o processo de tradução de narrativas bíblicas para as línguas indígenas, transformadas em línguas-alvo (e culturas-alvo) da invasão cultural promovida por missionários. Ali não há diálogo, porque o princípio missionário pressupõe a existência de uma "verdade" que nunca está com o outro, uma vez que o portador dela é o próprio missionário.

Do ponto que estou defendendo, a investigação linguística capaz de revelar-nos uma língua com os sentimentos e a cosmovisão que a animam é aquela que não se realiza com "informantes", mas a que se faz de maneira colaborativa entre duas tradições linguísticas e culturais (por meio dos agentes empíricos envolvidos no processo). Refiro-me, certamente, a línguas vivas ou, pelo menos, línguas que possuem falantes vivos.

Em outro texto, em que tratei justamente da pesquisa colaborativa, concluí dizendo:

estou seguro de que a forma como se produz conhecimento sobre uma (outra) língua condiciona o conhecimento (ou desconhecimento) resultante. Estou igualmente convicto, por minha própria experiência, que a pesquisa colaborativa é, não apenas a que melhor atende aos

---

<sup>13</sup> STADEN [1557] 1999, p. 62.



imperativos éticos de uma investigação socialmente responsável, como também a que atinge melhores resultados, em termos de conhecimento linguístico. (D'Angelis 2016:76).

Nos últimos anos, no atendimento a demandas de comunidades Nhandewá-Guarani do Estado de São Paulo pela revitalização de sua língua, propus à comunidade escolar da Aldeia Nimuendajú a atualização ortográfica da narrativa mítica do *Inypyrũ* ("O princípio") registrada pelo próprio Curt Nimuendajú com pessoas da mesma aldeia, um século antes.<sup>14</sup> Ao longo de diversas oficinas, a cada 3 ou 4 meses, esse trabalho foi realizado – conduzido ora por mim, ora por uma orientanda falante de Guarani – e o resultado foi uma publicação (impressa sob os auspícios da FUNAI), distribuída a todas as comunidades da mesma etnia: *Inypyrũ: narrativa sagrada da criação do mundo* (2017). Sua produção foi um processo empolgante, embora cansativo, de conhecimento e reconhecimento da própria língua, que provocou também uma retradução da narrativa, uma vez que sua primeira tradução foi aquela original, por Nimuendajú, ao alemão, havendo uma do alemão para o castelhano e uma do alemão ao português (essa última, dos anos 1980, muitíssimo fiel ao original alemão, é assinada por uma linguista e um antropólogo). Ao debruçar-se sobre o texto original em guarani, os próprios indígenas julgaram necessário introduzir alterações nas traduções existentes. Quase sempre adiantaram-se a realizar a tradução, para depois confrontar com a do próprio Nimuendajú. Mas em algumas passagens de difícil entendimento, buscaram na tradução de Nimuendajú (na versão ao português) as pistas para recuperar o original guarani. No entanto, apesar da boa tradução da obra de Nimuendajú ao português (como mencionei acima), houve momentos em que ela não se mostrou satisfatoriamente esclarecedora para os falantes, e recorriamos, então, à versão original em alemão; ou seja, à versão alemã, por Nimuendajú, da narrativa que ele ouviu em Guarani. Descobrimos assim, juntamente com os parceiros indígenas, que algumas escolhas lexicais dos tradutores do alemão ao português, embora fizessem algum sentido, não eram exatamente fiéis à concepção indígena do evento; havia alternativas de tradução para uma ou outra palavra alemã que tornariam o texto em português mais próximo do entendimento

---

<sup>14</sup> Cf. NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914.

índigena.<sup>15</sup> Nessas ocasiões, era o linguista que, por meio de duas outras línguas (o alemão e o português), contribuía para que falantes de Nhandewa-Guarani se acercassem melhor de formas antigas de sua língua – já em desuso – que lhes restituíam fragmentos decisivos para recompor parte do mosaico complexo de sua cosmovisão ancestral. Em outros momentos, essas aproximações apoiavam-se no *Tesoro de la lengua Guarani*, do Pe. Montoya (1639), e uma das línguas dessa ponte passava a ser o espanhol. Um linguista, mesmo falante fluente do guarani, não chegaria nem próximo de tal resultado, mesmo sendo igualmente fluente em alemão e espanhol. Já aos falantes Nhandewa-Guarani, até mesmo a informação da existência de uma obra de Nimuendajú sobre eles era totalmente desconhecida, quinze anos antes, e somente o contexto de uma ação de revitalização com consultoria linguística criou as circunstâncias que motivaram o envolvimento em um processo coletivo de reflexão e busca de conhecimento acerca da própria língua.

Portanto, entendendo o trabalho de tradução como um recurso de ampliação do conhecimento acerca de uma língua indígena – seja para o linguista, seja para os falantes de determinada comunidade linguística –, tenho razões para defender que o trabalho conduzido de modo colaborativo, nesse campo específico, é o que cria as condições de garantia de seu sucesso.

## Conclusão

Quando um escritor precisa caracterizar o falar de uma personagem que destoa do chamado "português culto" (digamos que seja uma personagem marcada pelo que Amadeu Amaral chamou de "dialeto caipira"), o escritor emprega, no registro escrito, determinadas formas sintáticas e lexicais que tratam de iludir o leitor, fazendo-o crer estar diante mesmo de um típico representante daquela gente ou daquele dialeto. Se for bem-sucedido, terá conseguido seu intento sem que efetivamente tenha reproduzido a fala real das pessoas que busca retratar por meio daquela personagem. Ao contrário, uma parte muito grande do léxico

---

<sup>15</sup> A experiência aqui resumida será objeto de uma reflexão específica, mais profunda, em outro texto.

específico daquele dialeto é omitida e, mais que isso, substituída por itens lexicais do chamado "português culto".<sup>16</sup> Em outras palavras, o autor não transcreve efetivamente o que seria o falar próprio daquela(s) personagem(s), mas o simula. Em literatura, como se sabe, o que importa é a verossimilhança.

Pode-se encontrar um ponto de contato entre esse tipo de situação e o contexto de tradução de uma língua indígena para o português. Não que se trate exatamente de buscar verossimilhança, embora essa também tenha um papel nada desprezível, como pode nos dar uma ideia o exemplo sobre o uso da palavra "cerveja", no início deste texto. Mas o maior aspecto em comum entre o trabalho de tradução de uma língua indígena e o do escritor caracterizado acima, é o fato de que o tradutor igualmente não reproduz a língua daqueles que descreve – e seria um contra-senso fazê-lo, sob pena de não ser tradução – mas precisa passar, para o seu leitor, por intermédio da escrita em sua própria língua (e nisso reside toda dificuldade), o sentimento e as concepções que a língua original expressa. Em certa medida, é como simular a língua fonte na língua alvo. Não se trata apenas de "transportar conteúdos", como se faria, provavelmente, na tradução de um manual de uso de um aparelho importado. Uma descrição, na língua alvo, daquilo que o indígena disse na sua própria língua não é uma tradução; é um informe.<sup>17</sup>

O que o presente texto quis, prioritariamente, destacar, foi o fato de que a tradução de um texto (oral ou escrito) de uma língua indígena para a língua portuguesa – como, de resto, de qualquer língua para outra, sejam distantes ou mesmo muito próximas geneticamente – constitui um espaço e uma situação de diálogo entre duas tradições linguísticas e culturais. Isso significa, por exemplo, que uma tradução (total ou parcial) jamais será bem-sucedida quando seu principal instrumento for um dicionário bilíngue, pelo fato de que dicionários – ainda que excelentes – constituem-se de imagens cristalizadas (ou congeladas) desse tipo de diálogo. O tradutor melhor sucedido é aquele que mantém vivo, em si

---

<sup>16</sup> As novelas de televisão fazem algo semelhante quando querem caracterizar um "italiano", por exemplo, sem que ele deixe de ser entendido pelos telespectadores, falantes de português.

<sup>17</sup> Angel Rama apontou a pobreza dos registros de mitos indígenas na tradição estruturalista, por reduzirem os mitos a meros enredos, uma mera sequência ou encadeamento daquilo que Lévi-Strauss denominou *mitemas*. Nas palavras dele: "*pecam por desatenção aos aspectos estritamente literários da mensagem*" (RAMA, 1982, *apud* RIBEIRO, 1991, p. 30).



e para si, aquele diálogo de tradições; sendo que, muitas vezes, a tradução pode demandar a retomada de um diálogo real, metalinguístico, com falantes nativos da língua fonte.

## REFERÊNCIAS

ABREU, J. Capistrano de. Os Bacaeris. In J. Capistrano de Abreu, **Ensaio e Estudos (Crítica e História)**. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1938, p. 217-274.

AYROSA, Plínio. Vocabulário português-brasílico. Mss. do Séc. XVIII transcritos e ordenados por Plínio Ayrosa. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, n. 135 - Etnografia e Tupi-Guarani n. 21. São Paulo: USP, 1951.

BORGES, Jorge Luis. **Elogio da sombra**. Trad. Carlos Nejar e Alfredo Jacques. Porto Alegre: Ed.Globo, 2001.

BRAGGIO, Silvia L. Bigonjal. Reflexões sobre os empréstimos do tipo *loanblend* e direto na língua xerente akwén. *Revista de Estudos da Linguagem*, v.18, n. 1, p. 87-100. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

CESAR, Janaína T. *Aryon Rodrigues: restauração e tradução para o conhecimento da Língua Brasília*. Dissertação de Mestrado em Estudos da Tradução. Brasília: IL-UnB, 2016. 116 p.

D'ANGELIS, Wilmar R. Gênero em Kaingang? In Ludoviko dos Santos e Ismael Pontes Orgs.), *Línguas Jês: estudos vários*. Londrina: Ed. da UEL, 2002, p. 215-242.

\_\_\_\_\_. O SIL e a redução da língua kaingang à escrita: um caso de missão "por tradução". In Robin Wright (org.), *Transformando os deuses*. Vol. II - Igrejas evangélicas, pentecostais e neo-pentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2004, p. 199-217.

\_\_\_\_\_. Kaingang: gender or classifiers? *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v.4, n.1, p. 137-156. Brasília: LALI-UnB, 2012.

\_\_\_\_\_. Quando os falantes nativos são os professores, os professores são pesquisadores, e os linguistas são parceiros. *Signo y Señá*, 29, p. 63-77. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2016.

LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil: autrement dite Amérique**. Genève: Antoine Chuppin, 1578.

MONTOYA, Antonio Ruiz de, Pe. **Tesoro de la lengua Guarani**. Madrid: Juan Sanchez, 1639.

NIMUENDAJÚ UNKEL, Curt. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, p. 284-403. Berlin, 1914.

RIBEIRO, Berta. Literatura oral indígena: o exemplo Desâna. *Ciência Hoje*, vol. 12, n. 72, p. 28-37. Rio de Janeiro: SBPC, 1991.

RODRIGUES, Aryon D. A contribuição linguística de Jean de Léry. In: LÉRY, J. **História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América**. Trad. Maria Ignez D. Estrada. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

SOUSA, Gabriel Soares. **Notícia do Brasil**. Comentários e notas de Varnhagen, Pirajá da Silva e Edelweiss. São Paulo: Edgard de Cerqueira Falcão (editor), 1974. (Brasiliensia Documenta, VII).

STADEN, Hans. **A verdadeira história dos selvagens**, nus e ferozes devoradores de homens, encontrados no Novo Mundo, a América, e desconhecidos antes e depois do nascimento de Cristo na terra de Hessen, até os últimos dois anos passados, quando o próprio Hans Staden de Homberg, em Hessen, os conheceu, e agora os traz ao conhecimento do público por meio da impressão deste livro. Trad. Pedro Süsskind. (3a ed.). Rio de Janeiro: Dantes, 1999.

---

### Biografia do autor

**Wilmar da Rocha D'Angelis** é Graduado em Linguística (Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 1992), Doutor em Linguística (1998) e Livre-Docente (2016) pela UNICAMP. Professor no Departamento de Linguística da UNICAMP desde 1994, atua na área de Linguística, com ênfase em Línguas Indígenas e em Teoria Fonológica, tematizando particularmente aspectos de línguas Jê (em especial, Kaingang) e Macro-Jê, de nasalidade em línguas indígenas e de seus sistemas fonológicos. Atua igualmente na área de educação escolar e formação de professores indígenas desde meados da década de 1990, com trabalhos a respeito de currículo, política linguística, ensino bilíngue e demais questões relacionadas. Atuou exclusivamente como indigenista por 10 anos (1977-1987) no Sul do Brasil e mantém-se ligado a práticas e à reflexão sobre política indigenista. Dedicou-se ainda à pesquisa sobre história indígena do Sul do Brasil, com vários trabalhos publicados nessa área. Lidera o grupo de pesquisa INDIOMAS - Conhecimento de Línguas Indígenas e Línguas de Sinais na relação Universidade & Sociedade, no qual coordena as linhas de pesquisa "As línguas do ramo Jê Meridional e seus dialetos" e Fonologia e ortografia de línguas indígenas. Criou e coordena o "Projeto Web Indígena", voltado à inclusão digital pró-ativa de línguas e comunidades indígenas, responsável pelo primeiro e único site totalmente em língua indígena no Brasil ([www.kanhgag.org](http://www.kanhgag.org)).

Recebida em: 30/03/2018

Aceita em: 29/04/2018

Publicada em junho de 2018