



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Estudos da Linguagem

FABIANA RAQUEL LEITE

LÍNGUA E CULTURA NHANDÉWA TUPI-GUARANI:
do Guairá (séc. XVII) a São Paulo (séc. XXI)

Campinas
2023

FABIANA RAQUEL LEITE

LÍNGUA E CULTURA NHANDÉWA TUPI-GUARANI:
do Guairá (séc. XVII) a São Paulo (séc. XXI)

*Tese apresentada ao Instituto de Estudos da
Linguagem da Universidade Estadual de Campinas
como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do
título de Doutora em Linguística.*

Orientador: Prof. Dr. Wilmar da Rocha D'Angelis

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA
TESE APRESENTADA PARA A BANCA DE DEFESA PELA
ALUNA FABIANA RAQUEL LEITE, E ORIENTADA PELO
PROFESSOR DR. WILMAR DA ROCHA D'ANGELIS.

Campinas
2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Ana Lúcia Siqueira Silva - CRB 8/7956

L536L Leite, Fabiana Raquel, 1982-
Língua e cultura Nhandewa Tupi-Guarani : do Guairá (séc. XVII) a São Paulo (séc. XXI) / Fabiana Raquel Leite. – Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Wilmar da Rocha D'Angelis.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Linguística antropológica. 2. Etnolinguística. 3. Línguas indígenas. 4. Língua nhandewa-guarani. 5. Língua tupi-guarani. I. D'Angelis, Wilmar da Rocha, 1957-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Language and culture Nhandewa Tupi-Guarani : from Guairá (17th) to São Paulo (21st)

Palavras-chave em inglês:

Antropological linguistics

Etnolinguistics

Indian languages

Nhandewa-guarani language

Tupi language

Área de concentração: Linguística

Titulação: Doutora em Linguística

Banca examinadora:

Wilmar da Rocha D'Angelis [Orientador]

Carolina Maria Rodríguez Zuccolillo

Ivana Pereira Ivo

Magnun Rochel Madruga

Vitor Jochims Schneider

Data de defesa: 17-10-2023

Programa de Pós-Graduação: Linguística

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: 0009-0007-9190-9947

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/4110982311014096>



BANCA EXAMINADORA:

Wilmar da Rocha D'Angelis

Carolina Maria Rodríguez Zuccolillo

Ivana Pereira Ivo

Magnun Rochel Madruga

Vitor Jochims Schneider

**IEL/UNICAMP
2023**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

*In a world of around 250 nations, there are over **6,000 languages**. **This means that there are very few languages with a country of their own**. A language that is not a language of government, nor a language of education, nor a language of commerce or of wider communication is a language whose very existence is threatened in the modern world (HINTON, 2001, p.3 – ênfase acrescentada).¹*

¹ Em um mundo de cerca de 250 nações, existem mais de 6.000 línguas. Isto significa que há pouquíssimas línguas com um país próprio. Uma língua que não é uma língua de governo, nem uma língua de educação, nem uma língua de comércio ou de comunicação mais ampla é uma língua cuja própria existência está ameaçada no mundo moderno.

Aos Nhandewa Tupi-guarani.

AGRADECIMENTOS

A produção desta tese, assim como de toda pesquisa científica, não é o resultado de meu esforço individual apenas. Para produzir este trabalho, contei com a ajuda – direta ou indireta – de uma série de pessoas com as quais tive o prazer de entrar em contato ao longo de minha trajetória acadêmica, profissional e pessoal. Tenho plena consciência de que seria impossível listar todos que de alguma forma participaram da longa e incrível jornada que foi a produção desta tese. Assim, registro aqui apenas alguns dos muitos “*aweté katu*” que devo.

Ao povo Nhandewa Tupi-guarani, sem os quais esta tese não existiria. A todos, muito obrigada pelo acolhimento, pela amizade, pelo convívio, pelas histórias e pela generosidade de compartilhar comigo ensinamento tão caros.

Agradeço ao Prof. Dr. Wilmar da Rocha D’Angelis pela acolhida, pela orientação e por me ensinar o real significado de uma pesquisa colaborativa. Muito obrigada por ser paciente e por compreender as particularidades do período que estava vivendo durante a produção dessa tese, pelos ensinamentos dentro e fora da academia.

Aos Profs. Drs. Angel H. Corbera Mori (IEL – UNICAMP), Sheila Elias de Oliveira (IEL – UNICAMP), Emilio Gozze Pagotto (IEL – UNICAMP) e Mônica Graciela Zoppi Fontana (IEL – UNICAMP) pelos cursos de Pós-Graduação. Aos professores que participaram de minha banca de qualificação de área Profa. Dra. Ana Cláudia Fernandes Ferreira (IEL – UNICAMP) e Prof. Dr. José Horta Nunes (NUDECRI – UNICAMP). Às Professoras que participaram de minha banca de qualificação da tese, Profas. Dras. Ivana Pereira Ivo (UFBA) e Carolina Rodríguez (LABEUB/NUDECRI – UNICAMP).

Sou especialmente grata à Profa. Dra. Carolina Rodríguez pelos valiosos ensinamentos durante a orientação em meu trabalho para a qualificação de área e pelas contribuições em minha banca de qualificação da tese. Obrigada pela atenção e carinho com os quais me recebeu.

Obrigada aos funcionários do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), em especial aos funcionários da Biblioteca e da Secretaria de Pós, em particular ao Cláudio Pereira Platero e à Rosemeire Aparecida de Almeida Marcelino (Rose). Agradeço também aos funcionários da Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH).

Aos membros da banca avaliadora, titulares e suplentes, pela disponibilidade e gentileza de terem aceitado o convite para participar da banca e sem os quais este trabalho não se enriqueceria da maneira como certamente se enriquecerá.

À Juracilda Veiga pelas conversas enriquecedoras e por me mostrar que é possível ser mãe, esposa, pesquisadora, mulher e uma grande amiga.

A todos os meus amigos indigenistas e membros da Kamuri Indigenismo, Ação Ambiental, Cultura e Educação. Aos funcionários da FUNAI (CORLIS), nomeadamente à Karina Midori Ono e à Milena Andrea Pilla.

Ao Seu Claudécir e ao Vanderson, da Tekoá Nimuendajú, pelo carinho e generosidade com que sempre responderam prontamente a todas as minhas dúvidas. Ao *txeirũ* Luã, da Tekoá Tabaçu, pelas conversas, ensinamentos e, acima de tudo, pela amizade e confiança.

Agradeço a todos os meus colegas de Pós e amigos queridos; obrigada pela convivência, por sofrer e aprender junto, por torcer e, principalmente, compartilhar experiências, conhecimentos, angústias e alegrias.

Aos meu pais, Hilda e João, pelo exemplo e pelo amor e dedicação de uma vida inteira. Ao meu irmão pelo estímulo e pelas provocações. Ao meu marido Daniel, por ter me encorajado e me acompanhado durante este longo processo, repleto de surpresas, dificuldades e muita esperança. Ao meu filho, Valentin, por aparecer no meio dessa jornada trazendo muitos desafios, ensinamentos, descobertas, mas, sobretudo, muita alegria e renovação.

Aweté Katu pamẽ!

RESUMO

Esta é uma pesquisa eminentemente qualitativa, de natureza colaborativa, orientada pelos postulados da Linguística Antropológica (Boas 1911; Sapir 1974; Whorf 1974 e Hymes, 1964), abrangendo também as vertentes denominadas Linguística Documental (Woodbury 2003; Rice 2011) e Etnossintaxe (Wierzbicka 1979; Enfield 2002), e uma gama de pesquisadores que se colocam na perspectiva de retomar e rever a abordagem chamada de “Relativismo Linguístico” (cf. Gumperz & Levinson 1996). O *corpus* da investigação é constituído por quatro obras: duas delas, contemporâneas da primeira metade do século XVII, e duas da primeira metade do século XX, a saber: as obras de Antonio Ruiz de Montoya, em especial o “*Tesoro de la lengua guaraní*” (1639), um manuscrito de 1630, escrito em Guarani e assinado por indígenas missioneiros e jesuítas da Redução de San Ignacio Mini (localizada na antiga Província do Guairá, atual estado do Paraná), o trabalho etnográfico de Curt Nimuendajú sobre o Apapocúva-Guarani, publicado primeiramente em alemão, em 1914, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani* e um texto de León Cadogan, publicado na década de 1950, com base em sua experiência em uma comunidade Avá Guarani (Chiripá) do Leste do Paraguai. Os objetivos deste estudo foram: i) reconhecer elementos linguísticos e culturais da ancestralidade das atuais comunidades Nhandewa Tupi-guarani do estado de São Paulo nos registros de Montoya (séc. XVII) e de Cadogan (séc. XX); ii) compreender como a língua e a cultura dos Nhandewa Tupi-guarani se transformaram no movimento de sua sociedade e da história; iii) identificar elementos linguísticos e culturais que possam indiciar uma memória histórica entre os Guarani das Reduções do Guairá no século XVII, as comunidades Avá-Guarani do leste do Paraguai (com as quais Cadogan entrou em contato em meados do século XX) e as atuais comunidades Nhandewa Tupi-guarani; iv) identificar palavras-chave do Nhandewa Tupi-guarani que nos indiquem aspectos relevantes de sua cultura; e v) contribuir para o modo de fazer pesquisa Linguística Antropológica e, por consequência, para a qualidade da produção e das interpretações em Etnolinguística.

Palavras-chave: Linguística Antropológica; Etnolinguística; Pesquisa colaborativa; Línguas indígenas; Nhandewa Tupi-guarani

ABSTRACT

*This is an eminently qualitative research, of a collaborative nature, guided by the postulates of Anthropological Linguistics (Boas 1911; Sapir 1974; Whorf 1974 and Hymes, 1964), also covering the Documentary Linguistics approach (Woodbury 2003; Rice 2011) and Ethnosyntax (Wierzbicka 1979; Enfield 2002), and a range of researchers who put themselves in the perspective of resuming and reviewing the approach called “Linguistic Relativity” (cf. Gumperz & Levinson 1996). The research corpus consists of four works: two of them, contemporary from the first half of the 17th century, and two from the first half of the 20th century, namely: the works of Antonio Ruiz de Montoya, in particular the *Tesoro de la lengua guarani* (1639), a 1630 manuscript, written in Guarani and signed by missionaries and Indigenous people from the San Ignacio Mini Reduction (located in the former Province of Guairá, now the state of Paraná), the ethnographic work on Apapocuva-Guarani of Curt Nimuendajú, first published in German in 1914, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani* and a text by León Cadogan, published in the 1950s, based on his experience in an Avá-Guarani community (Chiripá) of Eastern Paraguay. The objectives of this study were: i) to identify linguistic and cultural elements of the ancestry of the current Nhandewa Tupi-Guarani communities in the state of São Paulo in the records of Montoya (17th century) and Cadogan (20th century); ii) to understand how the language and culture of the Nhandewa Tupi-Guarani were transformed by the movements of their society and history; iii) to identify linguistic and cultural elements that may indicate a historical memory between the Guarani from the Guairá Reductions in the 17th century, the Avá-Guarani communities from eastern Paraguay (with whom Cadogan came into contact in the mid-20th century) and to the present-day Nhandewa Tupi-Guarani; iv) to identify key words in Nhandewa Tupi-Guarani that indicate relevant aspects of their culture; and v) contribute to the way of doing Anthropological Linguistics research and, consequently, to the quality of production and interpretations in Ethnolinguistics.*

Keywords: *Anthropological Linguistics; Ethnolinguistics; Collaborative research; Indigenous languages; Nhandewa Tupi-Guarani*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. O Nhandewa Tupi-guarani no tronco Tupi

Figura 2. O Nhandewa Tupi-guarani na família Tupi-Guarani

Figura 3. Mapa da Antiga Província do Guairá, de Ramon Cardozo

Figura 4. Localização das Reduções do Guairá, segundo Cayetano Bruno, 1967

Figura 5. Mapa das treze Reduções do Guairá, do Pe. José Sánchez Labrador

Figura 6: Mapa do Território de Migração dos Guarani, de Curt Nimuendajú

Figura 7. Mapa da TI Araribá

Figura 8. Mapa das TIs Peruíbe e Piaçaguera

Figura 9. Calendário Cultural, atividade ministrada pelo professor Vanderson Lourenço na *Oficina de Gramática* em 2019

Figura 10 Discussão sobre a ordem dos constituintes em Nhandewa Tupi-guarani, anciã e professora Catarina Delfina dos Santos, na *Oficina de Gramática* em 2015

Figura 11. Fala do ancião Awá Gwyrápá Mirindju, na Oficina Pedagógica, TI Piaçaguera

Figura 12. Oficina de Gramática Nhandewa, aldeia Nimuendajú

Figura 13. Distribuição geográfica dos ervais naturais, e a localização da Serra Maracajú e das Reduções de Loreto e Santo Inácio

Figura 14. Capa original do “*Tesoro de la lengua guaraní*”, publicado em 1639

Figura 15. Fólio 3 do “*Tesoro de la lengua guaraní*”

Figura 16. Capa da “*Arte y Vocabulario de la lengua guaraní*” publicada em 1640

Figura 17. Capa do “*Catecismo de la lengua guaraní*” publicada em 1640

Figura 18. Capa da “Conquista Espiritual” publicada em 1639

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Parentes consanguíneos Ego masculino

Quadro 2: Parentes consanguíneos Ego feminino

Quadro 3: Parentes por aliança Ego masculino

Quadro 4: Parentes por aliança Ego feminino

Quadro 5: Lista de alimentos tradicionais Nhandewa Tupi-guarani

LISTA DE ABREVIações E SIGLAS

C – “*Catecismo de la lengua Guaraní*”

Iny – “*Inypyryũ*”

LGI – “Lições de Gramática Volume I”

LGII – “Lições de Gramática Volume II”

M.C.A – Manuscritos da Coleção de Angelis

NK – “*Nhandeypygwá kwéry omombe’u wa’ekwé*”

SIL – *Summer Institute of Linguistics*

T – “*Tesoro de la lengua Guaraní*”

TI – Terra Indígena

V – “*Vocabulario de la lengua Guaraní*”

Descrição Gramatical

* agramatical

1 – primeira pessoa, paradigma ativo

2 – segunda pessoa, paradigma ativo

3 – terceira pessoa, paradigma ativo

1Ina – primeira pessoa, singular, paradigma inativo

2Ina – segunda pessoa, singular, paradigma inativo

3Ina -terceira pessoa, singular, paradigma inativo

1p.Ina – primeira pessoa, plural, paradigma inativo

2p.Ina – segunda pessoa, plural, paradigma inativo

3p.Ina -terceira pessoa, plural, paradigma inativo

ABLA – ablativo

ABS – absolutivo

ADV – advérbio

AFX - afixo

ASP – aspecto

CAUS – causativo

CIRC – circunstancial

COL – coletivo

CONJ – conjunção

COM – comitativo

COMPL - completivo

COP – cópula

CORREF – correferencial

DAT – dativo

DEM – demonstrativo

DES – desiderativo

DIM – diminutivo

ENF – enfático

EVID – evidencial

EXCL – exclusivo

EXP – expletivo

FAC – factitivo

FOC - foco

FUT – futuro

GEN – genitivo

GER – gerúndio

IFX – infix

IMP - imperativo

INCL – inclusivo

IND – indeterminado

INT – interrogativo

INTENS – intensificador

INSTR – instrumental

IRR – irrealis

LOC – locativo

OBJ - objeto

p – plural

PART – partícula

PTC - particípio

PASS – passivo

PERM – permissivo

PFV – perfectivo

POSP – posposição

PROG - progressivo

PROS – prospectivo

PST – passado

NEG – negação

NOM – nominativo

REDUP – reduplicação

REL – relativo

REP - reportativo

RFL – reflexivo

RECP – recíproco

SUBJ – subjuntivo

SUPER – superlativo

SFX – sufijo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
1. CAPÍTULO I - O NHANDEWA TUPI GUARANI DE SÃO PAULO: ASPECTOS DO CENÁRIO HISTÓRICO E LINGUÍSTICO CULTURAL.....	26
1.1 O NHANDEWA TUPI-GUARANI NA FAMÍLIA TUPI-GUARANI.....	26
1.2 O PROCESSO DE FORMAÇÃO E EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO NHANDEWA TUPI-GUARANI DE SÃO PAULO.....	31
1.2.1 Panorama etno-histórico.....	31
1.2.2 Século XVI: o guarani à época da conquista.....	32
1.2.3 Século XVII: o Guarani e as missões jesuíticas no Guairá.....	34
1.2.4 As Reduções Guaraníticas.....	37
1.2.5 Os primeiros registros.....	43
1.2.6 Migrações e a busca pela “Ywy Marã e’ỹ”.....	47
1.2.7 A Formação das aldeias atuais.....	51
1.2.7.1 Aldeia Nimuendajú – Terra Indígena Araribá.....	55
1.2.7.2 Aldeias Tupi-guarani do Litoral Paulista.....	56
1.3 OS ETNÔNIMOS: TUPI GUARANI E NHANDEWA-GUARANI.....	58
1.3.1 Nhandéva versus Nhandewa: o genérico e o particular.....	60
1.3.2 Tupi-guarani: autodenominação.....	61
1.4 SITUAÇÃO LINGUÍSTICA ATUAL.....	62
1.4.1 O Programa de Revitalização Linguística do Nhandewa Tupi-guarani.....	64
2. CAPÍTULO II – ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA INVESTIGAÇÃO.....	69
2.1 ESTUDOS PRÉVIOS.....	69
2.2 OBJETIVOS DA PESQUISA.....	73

2.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	74
2.3.1 A Pesquisa Colaborativa.....	75
2.3.2 O Paradigma Indiciário.....	81
2.3.2.1 <i>As origens do paradigma indiciário</i>	82
2.3.2.2 <i>O rigor dos paradigmas clássico e indiciário e as ciências humanas</i>	86
2.3.3 A Etnossintaxe.....	87
2.3.3.1 <i>A genealogia da etnossintaxe</i>	90
2.3.3.1.1 <i>Edward Sapir (1884-1939), Benjamin Lee Whorf (1897-1941) e a etnossintaxe</i>	92
2.3.3.1.1.1 <i>Edward Sapir (1884-1939)</i>	93
2.3.3.1.1.2 <i>Benjamin Lee Whorf (1897-1941)</i>	98
2.3.3.1.2 <i>A Perspectiva da Etnossintaxe</i>	102
2.4 TRABALHO DE CAMPO: FALANTE E <i>CORPUS</i>	109
2.4.1 Os colaboradores / pesquisadores indígenas.....	109
2.4.2 As oficinas pedagógicas.....	110
2.4.3 Critérios para o estabelecimento do <i>Corpus</i>	112
2.4.3.1 O <i>Corpus</i>	116
2.4.3.1.1 <i>Ata de uma Assembleia Guarani em 1630</i>	116
2.4.3.1.2 <i>“Tesoro”, “Arte y Bocabulário” e “Catecismo” de Montoya</i>	121
2.4.3.1.3 <i>Nimuendajú e os Apapocúva</i>	135
2.4.3.1.4 <i>Os Avá-Guarani por León Cadogan</i>	138
3. CAPÍTULO III – NHANDÉWA TUPI-GUARANI: ONTEM E HOJE	140
3.1 A LÍNGUA E A IDENTIDADE NHANDÉWA TUPI-GUARANI.....	140
3.2 AS PALAVRAS E OS SENTIDOS.....	145
3.2.1 <i>Aywu e Nhe’ẽ</i>	148
3.2.2 <i>Tekó e ogwatá</i>	152
3.2.3 <i>Djeroky e mboraí</i>	155
3.2.4 Termos de Parentesco.....	162
3.2.5 Língua e cultura: as práticas de alimentação.....	174
3.2.5.1 <i>Tembi’u eté (alimentos tradicionais)</i>	175

3.2.5.2	-Karu, -'u e motimbó.....	178
3.3	A SEMÂNTICA DA GRAMÁTICA NHANDÉWA TUPI-GUARANI.....	182
3.3.1	As partículas {ma}, katu e ra'e em línguas Tupi-guarani.....	184
3.3.1.1	{ma}.....	184
3.3.1.1.1	O Foco e a partícula enfática {ma}.....	188
3.3.1.2	katu ~ngatu.....	197
3.3.1.3	ra'e.....	202
3.3.2	Negação em Nhandéwa Tupi-guarani.....	207
3.3.2.1	A negação com nd-iry.....	207
3.3.2.2	A negação com e'ỹ.....	210
3.3.2.3	A negação com emẽ.....	211
3.3.2.4	A negação com teĩne (teĩre).....	212
3.3.2.5	Pró-oração an'ĩiri.....	212
3.3.3	Pluralidade em Nhandéwa Tupi-guarani.....	213
3.3.3.1	Quantificadores.....	214
3.3.3.2	Morfemas Coletivos.....	216
3.3.3.3	Pronome recíproco -djo (~ -nho)	217
3.3.3.4	Factivo Comitativo -(gw)ero-.....	217
3.3.3.5	Reduplicação.....	218
3.3.3.6	Eiwiwa'e (~ eĩwa)	219
3.4	OS CAMINHOS DOS NHANDÉWA TUPI-GUARANI.....	221
3.4.1	O percurso da memória.....	222
3.4.2	Ogwatá: uma pista para a reconstrução do tekó.....	225
4.	CAPÍTULO IV - CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	227
5.	REFERÊNCIAS.....	233
	APÊNDICE I – ATA DA ASSEMBLEIA DE 1630.....	249
	APÊNDICE II – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	263

INTRODUÇÃO

A língua guarani vem sendo estudada e documentada desde o início das missões franciscana e jesuíticas na América do Sul nos séculos XVI e XVII². Dessa época, temos arte³ (de gramática), catecismos e dicionários, além de importantes apontamentos históricos e etnográficos. Dentre os trabalhos produzidos nesse período, destaca-se o extenso e consistente conjunto de obras do padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya: “*Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*” (1639), “*Tesoro de la lengua guarani*” (1639), “*Arte, y Bocabulario de la lengua guarani*” (1640) e “*Catecismo de la lengua guarani*” (1640) constituem as produções mais expressivas desse missionário para o conhecimento da língua e da cultura guarani do século XVII.

Como indicam as datas acima, a primeira edição dos trabalhos de Montoya foi finalizada e impressa em Madri nos anos de 1639 e 1640, quando de sua permanência na corte espanhola, em busca de autorização real para municiar os indígenas das missões com armas de fogo, de modo a fazer frente aos bandeirantes paulistas.

Documentos da época atestam, entretanto, que os originais da “*Arte*” e do “*Bocabulario*” já haviam sido concluídos em 1616, apenas quatro anos após a chegada daquele jesuíta às Missões do Guairá⁴. Isso nos leva a depreender que, muito provavelmente, os dados que constituem a base desses trabalhos foram coletados na região do Guairá (mais propriamente, no extremo Norte do atual estado do Paraná, às margens do Paranapanema). Há, todavia, a presença de uma notável variedade dialetal na obra do jesuíta. As variedades possivelmente foram sendo adicionadas, à medida que o missionário entrava em contato com os falares das

² Vale lembrar que, anterior ao trabalho desenvolvido pelos jesuítas com o Guarani, temos os trabalhos dos missionários franciscanos, em particular do frei Luis Bolaños. Foi Bolaños quem criou a escrita e fez as primeiras descrições gramaticais da língua guarani no século XVI. De fato, os próprios jesuítas diziam se apoiar na obra do frei Bolaños, além da tradição tupi dos jesuítas do Brasil.

³ *Arte* é a designação das gramáticas na tradição latina (de *Ars*, tradução do grego *Tékhne grammatiké* – nome da primeira gramática ocidental, atribuída a Dionísio de Trácia, do s. II a C). A *Ars* pode ser longa ou breve, a que serviu de modelo para toda a tradição ocidental foi a “*Ars minor*” de Donato, que foi professor de latim de São Jerônimo, tradutor da Bíblia, no século V. (Carolina Rodriguez-Alcalá, em comunicação pessoal).

⁴ Antonio Ruiz de Montoya chega ao Paraguai em 1612 para trabalhar com os indígenas guarani na Província do Guairá (atual Estado do Paraná).

reduções do médio Paraná (atual Misiones, Argentina), do Tape (atual Rio Grande do Sul) e do Rio Uruguai. Montoya alerta, na introdução do “*Tesoro*”: “Algumas palavras serão mais usadas em algumas partes do que em outras: vamos colocar todas as palavras que conseguimos alcançar, para que aquele que ouvir uma palavra em uma parte não se torne uma nova palavra que não ouviu em outra parte”⁵ (MONTROYA, 1639, f. 1v). Ele não nos fornece, no entanto, muitos detalhes sobre as variedades presentes na obra, apenas as indica esporadicamente.

Nesse sentido, a obra de Montoya guarda em suas páginas uma indiscutível riqueza linguística. Nela são retratados os principais aspectos da língua e das práticas culturais dos Guarani integrados à colônia por meio das reduções jesuíticas na região que hoje corresponde ao Nordeste Argentino, ao leste do Paraguai e aos estados brasileiros do Paraná e Rio Grande do Sul, nos séculos XVII e XVIII. Constitui-se, dessa forma, na fonte mais valiosa que temos sobre a língua e a cultura dos Guarani⁶ nesse período.

Paralelamente ao seu inestimável valor linguístico, etnográfico e etno-histórico, os trabalhos de Montoya possuem um extraordinário caráter testemunhal. A leitura dessas obras permite conhecer também as ideias linguísticas de seu autor e de sua época. Por conseguinte, o conjunto da obra de Antonio Ruiz de Montoya é fundamental para o conhecimento do Guarani Antigo⁷ e para o estudo das línguas da família Tupi-Guarani.

Outro importante registro para o conhecimento da língua guarani falada na região do Guairá, no século XVII, consiste em um manuscrito datado a 25 de agosto de 1630. O documento foi publicado entre os “Manuscritos da Coleção de Angelis”, hoje conservados e disponibilizados pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. O manuscrito, escrito em Guarani e traduzido para o espanhol pelos missionários da época, traz como título: “*Respuesta que dieron los indios a las Reales Providencias*

⁵ Todas as traduções das citações presentes nesta tese são de nossa autoria.

⁶ A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) definiu, em 1953, normas a serem utilizadas para a grafia dos nomes de povos indígenas e suas línguas em textos em língua portuguesa. Convencionou-se que a grafia de etnônimos deveria ser com inicial maiúscula apenas no substantivo e sem flexão de gênero ou número. Neste trabalho optamos por seguir essa antiga convenção. As palavras em língua indígena, assim como as citações em língua estrangeira, são grafadas em *itálico*.

⁷ A denominação *Guarani Antigo* é usada aqui para se referir às variedades da língua guarani faladas e documentadas nos séculos XVII e XVIII, em regiões sob o controle da Coroa Espanhola. No “Capítulo I”, discutiremos mais detalhadamente sobre o conceito e as principais variedades do Guarani Antigo.

*en las que se manda no sirvan los Indios de las Reducciones más que dos meses como S.M. lo manda y no sean llevados a Maracayú en tiempo enfermo*⁸.

Assinado pelos padres José Cataldini, Cristóbal de Mendiola, Juan Suárez de Toledo, Francisco Díaz Taño, Antonio Ruiz de Montoya e Juan Agustín de Contreras, esse documento é uma denúncia da exploração da mão de obra indígena na extração da erva-mate, na região da Serra de Maracajú. Embora, muito possivelmente, não tenha sido escrito por um Guarani, ele traz um importante registro do Guarani falado na região do Guairá na primeira metade do século XVII. De acordo com Melià (2006), esse manuscrito é o primeiro texto longo escrito em Guarani tal como ele era falado pelos indígenas nas reduções. Além de seu indiscutível valor linguístico, este documento apresenta também um grande valor histórico. Ele possibilita estudar parte da história dos Guarani na perspectiva e na língua desse povo.

Com a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses e espanhóis, na segunda metade do século XVIII, abriu-se uma lacuna nos registros linguísticos e etnográficos guarani até fins do século XIX. A etnografia recente, no entanto, dispõe de contribuições significativas como as de Curt Nimuendajú ([1914] 1987); Egon Schaden (1974) e León Cadogan (1959).

Hoje, o que denominamos *Guarani* constitui um conjunto de oito línguas faladas no leste da Bolívia, norte da Argentina, no Paraguai e no Sudeste, sul e centro-oeste do Brasil.

No Brasil, o Guarani é falado em três variedades principais: o Mbyá, o Kaiowá e o Nhandeva (também chamados de Avá). O subgrupo Nhandeva, ao qual pertence a variedade estudada nesta tese, está situado nos estados de São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul, mas a história de suas migrações permite distinguir também pelo menos dois dialetos distintos, entre eles. No estado de São Paulo, os Nhandewa estão distribuídos nas aldeias do Bananal, Barão de Antonina, Itaporanga, Itariri, Nimuendajú (TI Araribá), Piaçaguera, Renascer e Ribeirão Silveira⁹.¹⁰ No estado do Paraná, residem nas Terras Indígenas de Laranjinha e Pinhalzinho. Todos esses formam uma unidade linguística e uma mesma rede de parentesco. Há, porém, outros Nhandeva no Mato Grosso do Sul, no Paraná e em Santa Catarina. No estado

⁸ *Manuscritos da Coleção de Angelis* - vol. I: *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*.

⁹ A TI Ribeirão Silveira é compartilhada por Mbyá e Nhandewa Tupi-guarani.

¹⁰ Para mais detalhes, confira seção 1.2.7.

do Mato Grosso do Sul, encontram-se nas Terras Indígenas de Dourados, Caarapó, Piraju'y, Ramada e Jacare'y, além de muitas outras aldeias e acampamentos em terras ainda não reconhecidas ou demarcadas. No Paraná, outras comunidades Nhandewa existem no Sudoeste e Oeste do estado: Rio das Cobras, Ocoí e Diamante do Oeste. Em Santa Catarina, em Palhoça e Biguaçu.

Neste trabalho, estudaremos uma variedade do Guarani falada pelas comunidades Nhandewa (autodenominadas Tupi-guarani¹¹) de São Paulo. Os Nhandewa de São Paulo e Norte do Paraná (referidos, nesta pesquisa, como Nhandewa Tupi-guarani¹²) consideram-se uma unidade étnica e dialetal, diferenciando-se, assim, dos grupos Nhandewa de outras regiões do Brasil, ou seja, os já mencionados do Mato Grosso do Sul, do Sudoeste e Oeste do Paraná e de Santa Catarina (Cf. COSTA, 2003).

Os Nhandewa Tupi-guarani que formam as aldeias de São Paulo e do norte do Paraná atuais partiram no início do século XIX da região que vai do baixo rio Iguatemi até a fronteira do Mato Grosso do Sul com o Paraguai. Embora não existam relatos de esse grupo ter sido submetido ao domínio dos jesuítas, nos séculos XVI e XVII, há indícios que nos levam a considerar que o contato deles com as reduções jesuíticas de fato aconteceu. Em “As Lendas da criação e destruição do mundo”, Curt Nimuendajú – etnógrafo alemão que conviveu entre os Nhandewa Tupi-guarani no início do século XX – relata que os ancestrais desse grupo viviam próximos às primeiras missões jesuíticas de Guairá e Ontiveiros no século XVII. A presença de vestígios de um contato remoto com o cristianismo é, conforme Nimuendajú, outra indicação de que o grupo tivesse estado em contato com os jesuítas.

O Nhandewa Tupi-guarani (que fora registrado – embora não descrito – por Curt Nimuendajú na década de 1910, sob a designação de Apapocúva), encontrava-se em real processo de obsolescência aproximadamente a partir da metade e até o final do século passado. Esse processo foi interrompido, por interesse e ações da própria comunidade, a partir dos últimos anos da década de 1990, quando se iniciou um processo de recuperação e revitalização linguística. Esse processo ganhou um franco desenvolvimento nos últimos 10 anos, com a realização de oficinas de língua

¹¹ Tupi-guarani, como veremos em tópicos posteriores, é a autodenominação das comunidades Nhandewa que residem no litoral paulista, nas aldeias da TI Piaçaguera e Aldeia Bananal (TI Peruíbe).

¹² Neste trabalho, grafaremos Tupi-guarani, com guarani em letra minúscula, para diferenciar do nome da família Tupi-Guarani.

e cultura Nhandewa Tupi-guarani dentro do “Projeto de Revitalização das Línguas Indígenas do Estado de São Paulo”, coordenado pela FUNAI – Coordenação Regional Sudeste, e desenvolvido em parceria com o Grupo de Pesquisa INDIOMAS, da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e com a ONG KAMURI.

Um dos recursos que se mostrou muito valioso e produtivo nesse processo de resgate e revitalização do Nhandewa Tupi-guarani foi o estudo, com os atuais falantes nativos e professores indígenas da Aldeia Nimuendajú, do registro de narrativas sagradas feito há pouco mais de um século nessa mesma aldeia por Curt Nimuendajú. Há dois trabalhos importantes acerca dos Nhandewa Tupi-guarani da autoria de Nimuendajú: um relatório de 1908, publicado em 1954 pela Revista do Museu Paulista, “Apontamentos sobre os Guarani” (Revista do Museu Paulista, VIII, pp. 9-57) e um trabalho etnográfico publicado inicialmente em alemão, em 1914 (*“Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani”*), traduzido para o espanhol, em 1978, como *“Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapokuva-guarani”*, e para o português em 1987, como “As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani”. Durante a realização das oficinas¹³, falantes de Nhandewa Tupi-guarani, professores e linguistas trabalharam colaborativamente na leitura, tradução e transposição para a ortografia atual do Nhandewa Tupi-guarani, da narrativa sagrada da criação do mundo *“Inypyrũ”*. A presença e a colaboração dos falantes mais velhos auxiliaram enormemente na interpretação e transposição da narrativa registrada por Nimuendajú. Obras clássicas como o material de Montoya, em especial seu *“Tesoro de la lengua”*, e os registros de Cadogan também contribuíram sobremaneira para solucionar dúvidas a respeito de determinadas passagens da narrativa. Esse estudo contribuiu significativamente para o processo de revitalização linguística, de ativação da memória lexical passiva, rememoração da transmissão oral pelos anciãos e de fortalecimento da identidade étnica da comunidade.

A convivência e o trabalho colaborativo¹⁴ com os Nhandewa Tupi-guarani durante as oficinas de revitalização linguística, em especial o trabalho realizado com

¹³ O trabalho com a narrativa *Inypyrũ* foi desenvolvido ao longo de 10 oficinas.

¹⁴ Minha convivência com os Nhandewa Tupi-guarani se inicia em 2014, quando comecei a atuar como colaboradora nas oficinas de revitalização linguística, na época ministradas pelos professores Wilmar D’Angelis e Ivana Pereira Ivo.

a narrativa “*Inypyrũ*”¹⁵, inspiraram, de várias maneiras, o desenvolvimento desta tese. Buscamos, aqui, ampliar a experiência iniciada com o estudo do “*Inypyrũ*”, por meio do desenvolvimento de uma investigação colaborativa (na linha de CZAYKOWSKA-HIGGINS 2009; RICE 2011; D’ANGELIS 2016). Assim, buscamos realizar, com os Nhandewa Tupi-guarani, um estudo colaborativo dos registros linguísticos e etno-históricos deixados por Montoya (1639; 1640), Nimuendajú ([1908]1954; [1914]) e Cadogan (1959), buscando nesses registros elementos linguísticos e culturais (vestígios) que indiciassem uma memória histórica entre as atuais comunidades Nhandewa Tupi-guarani, as comunidades Avá Guarani (Chiripá) do Paraguai de meados do século XX e os Guarani das reduções de Montoya da primeira metade do século XVII. Nesse sentido, procuramos igualmente estudar colaborativamente a língua Nhandewa Tupi-guarani a partir de seus termos chaves e sua relevância para o entendimento da cultura de seus falantes.

Quanto à organização da tese, ela está estruturada em quatro capítulos. Iniciamos o primeiro capítulo apresentando uma breve caracterização do Nhandewa Tupi-guarani a partir de sua localização entre as línguas e dialetos da família Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi. Em seguida, discorremos sobre o processo de formação e evolução histórica do Nhandewa Tupi-guarani desde os primeiros registros no século XVII até a formação das aldeias atuais. Na sequência, discutimos as variações dos diferentes nomes presentes na literatura para designar os Nhandewa Tupi-guarani. Encerramos esse capítulo com um panorama de sua situação sociolinguística atual.

No segundo capítulo, discutimos os aspectos teórico-metodológicos que orientaram esta investigação. Inicialmente, fazemos uma breve exposição dos principais estudos já realizados acerca do Nhandewa Tupi-guarani; depois, apresentamos os objetivos da pesquisa; em seguida, explicitamos os procedimentos metodológicos, assim como os teóricos que nortearam a elaboração deste trabalho. Discorremos, ainda, sobre os critérios que condicionaram a seleção dos materiais de análise e do *corpus* e, finalmente, descrevemos o *corpus* utilizado nesta tese.

No terceiro capítulo, discorremos sobre a língua Nhandewa Tupi-guarani falada atualmente nas comunidades do estado de São Paulo. Primeiramente, tratamos da formação da identidade dos falantes de Nhandewa Tupi-guarani. Em

¹⁵ Para saber mais sobre o trabalho com a narrativa sagrada da criação do mundo “*Inypyrũ*”, veja IVO & VEIGA, 2019, pp. 93-109.

seguida, apresentamos alguns termos chaves da língua e sua relevância para o entendimento da cultura. Segue-se uma discussão sobre os termos de parentesco em Nhandewa Tupi-guarani. Posteriormente, tratamos de alguns aspectos morfosintáticos da língua.

No quarto e último capítulo, oferecemos uma síntese deste trabalho e expomos as conclusões e ensinamentos que tivemos ao longo do desenvolvimento de nossa pesquisa.

CAPÍTULO I

O NHANDewa TUPI-GUARANI DE SÃO PAULO: ASPECTOS DO CENÁRIO HISTÓRICO E LINGÜÍSTICO CULTURAL

La autenticidad y singularidad de los avá katú se manifiesta sobre todo en la lengua y en la religión; o más bien, en la lengua religiosa, donde se han conservado mejor los recursos lingüísticos un tanto arcaicos que permiten identificar este dialecto con el que sirvió de base a los trabajos de Montoya¹⁶ (MELIÀ, 1992, p. 246).

Neste capítulo, apresentamos uma breve caracterização do Nhandewa Tupi-guarani a partir de sua localização entre as línguas e dialetos da família Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi na seção 1.1. Não pretendemos, contudo, solucionar a problemática da classificação étnica e linguística das muitas variedades do Guarani. Nosso propósito aqui é procurar traçar os caminhos trilhados pela variedade Nhandewa Tupi-guarani para chegar a sua forma atual. Na seção 1.2, oferecemos uma síntese do processo de formação e evolução histórica do Nhandewa Tupi-guarani desde os primeiros registros no século XVII até a formação das aldeias atuais. Em seguida, na seção 1.3, discutimos as variações dos diferentes nomes presentes na literatura para designar os Nhandewa Tupi-guarani. Por fim, na seção 1.4 apresentamos um panorama de sua situação sociolinguística atual.

1.1 O NHANDewa TUPI-GUARANI NA FAMÍLIA TUPI-GUARANI

O Nhandewa Tupi-guarani, conhecido nos estudos de Costa (2003 e 2011) como Nhandewa-Guarani (ou simplesmente Nhandewa) e como Apapocúva nos trabalhos de Curt Nimuendajú, constitui uma variedade do Guarani, falada no litoral e interior do estado de São Paulo e norte do estado do Paraná. O Guarani, assim

¹⁶ A autenticidade e a singularidade dos Avá Katú são mais evidentes na língua e na religião, ou melhor, na língua religiosa, onde os recursos linguísticos um tanto arcaicos foram mais bem preservados, permitindo que esse dialeto seja identificado com aquele que serviu de base para o trabalho de Montoya.

como suas variedades (Kaiowá, Nhandewa, Mbyá, Chiriguano, Guaraní Paraguaio), é uma língua da família Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi.

O tronco Tupi é formado por mais sete famílias linguísticas, além da família Tupi-Guarani¹⁷. Essas oito famílias estão divididas em dois grandes ramos, o ramo oriental e o ramo ocidental. Ao ramo ocidental pertencem as famílias Poruborá-Ramarama, Mondé, Tupari e Arikém. Ao ramo oriental pertencem as famílias Juruna, Munduruku, Mawé-Aweti e Tupi-Guarani (Cf. DIETRICH 2010, p.24).

De todas as famílias do tronco Tupi, a família Tupi-Guarani é a mais difundida geograficamente e a mais diversa em línguas e dialetos. Para Rodrigues (2002a), essa difusão geográfica revela o caráter migratório dos antepassados dos povos que hoje falam línguas tupi-guarani. Rodrigues (1985 e 2002b) propõe uma classificação interna para as línguas dessa família, subdividindo-as em oito subgrupos (ou ramos). Os subgrupos I, II e III são constituídos pelas chamadas línguas tupi-guarani meridionais. Os subgrupos IV, V, VI, VII e VIII são constituídos pelas chamadas línguas tupi-guarani setentrionais ou amazônicas. Para Dietrich (1990b), as línguas tupi-guarani meridionais (subgrupos I a III) apresentam uma estrutura mais conservadora que as línguas tupi-guarani amazônicas (subgrupo IV a VIII). Essa distinção foi objeto da hipótese de Rodrigues (2000), sobre a migração dos três subgrupos meridionais da família Tupi-Guarani para fora da Amazônia, um dos quais é o subgrupo I, do Nhandewa Tupi-guarani. O subgrupo I é ainda constituído pelas línguas: Guaraní Antigo, Kaiowá, Guaraní Paraguaio, Mbyá, Xetá (Serra dos Dourados), Tapieté, Chiriguano, Izocéño e Guayakí.

A família Tupi-Guarani é composta, atualmente, por aproximadamente 35 línguas vivas, sendo que algumas dessas apresentam diversos dialetos e estão distribuídas por um largo território que abrange desde a Guiana Francesa, passando pelo Brasil, Bolívia e Paraguai, até a Argentina (Cf. DIETRICH, 2010).

Hoje, o que denominamos *Guarani* compreende um conjunto de oito línguas faladas no leste da Bolívia (Guarani do Chaco ou Avá-Guarani, Tapiete), norte da Argentina (Guarani do Chaco ou Avá, Tapiete), no Paraguai (Avá-guarani ou Avá-Katu, Paĩ-Tavyterã ou Kaiowá, Mbyá, Guaraní Paraguaio, Aché ou Guayaki) e no

¹⁷ Sobre a família linguística Tupi-Guarani, veja RODRIGUES, A. D.; CABRAL, A. S. A. C. Revendo a classificação interna da família Tupi-Guarani. In: CABRAL, A. S. A. C.; RODRIGUES, A. D. (Orgs.). Línguas indígenas brasileiras. Fonologia, gramática e história. **Atas do I Encontro Internacional do GTLI**, vol. I. Belém: UFPA: 2002. Pp 327-337.

sudeste, sul e centro-oeste do Brasil (Nhandéva, Nhandewa, Kaiowá, Mbyá, Guarani Paraguaio e Xetá).¹⁸ Devido a essa dispersão geográfica e linguística, o Guarani atual – assim como toda língua viva¹⁹ – só pode estudado por meio de suas variedades.

A classificação étnica e linguística das diversas variedades do Guarani ainda é bastante confusa e imprecisa²⁰. Para Schaden (1974, p.2), a dificuldade em se estabelecer uma genealogia guarani decorre das inúmeras designações para as diferentes “hordas encontradas na bibliografia, a confusão é tal que toda tentativa de estabelecer ordem é condenada, desde logo, a resultados insatisfatórios”.

Segundo a classificação de Schaden (1974, p.2), “os Guarani do Brasil Meridional podem ser divididos em três grandes grupos: os Ñandeva²¹ (aos quais pertencem os Apapokúva [...]), os Mbüá²² e os Kaiová²³”. Esses três grupos compõem, hoje, o conjunto das três principais variedades da língua guarani faladas no território brasileiro, além do Guarani Paraguaio, falado nas regiões de fronteira. Cada uma dessas variedades apresenta subdialetos, podendo haver, ainda, uma mistura entre esses subdialetos. Os Nhandewa Tupi-guarani (Nhandewa) de São Paulo e norte do Paraná pertencem ao grupo Nhandeva (também chamado de Avá-Katú-Été, Chiripá e Avá-Guarani)²⁴ e consideram-se uma “unidade étnica e dialetal”, muitas vezes, usando a autodenominação *Tupi-guarani* (Cf. COSTA, 2003).

Atualmente, o Nhandewa Tupi-guarani pode ser estudado como uma variedade independente do Nhandeva. Embora tenham uma origem comum, o processo de formação do Nhandewa Tupi-guarani – as migrações e a miscigenação com outras etnias indígenas e não indígenas – contribuiu para que ele se distanciasse linguística e culturalmente do Nhandeva falado na região do rio Ocoí (PR), do rio das Cobras (PR) e do rio Iguatemi (MS) e do Nhandeva falado nas aldeias do Paraguai (*Ibidem.*).

¹⁸ Cf. DIETRICH, 2010.

¹⁹ De acordo com Aroux (1997, p.112), “*la langue en soi n'existe pas*”, só existem sujeitos que a falam em certas porções do espaço/tempo, e com competências distintas, a língua é artefato.

²⁰ Um ponto fundamental aqui é que essas línguas não são centralizadas por um Estado nacional, o que sempre produz um efeito de unificação / homogeneização linguística, embora sempre em tensão com a inevitável variabilidade, esta é mais contida.

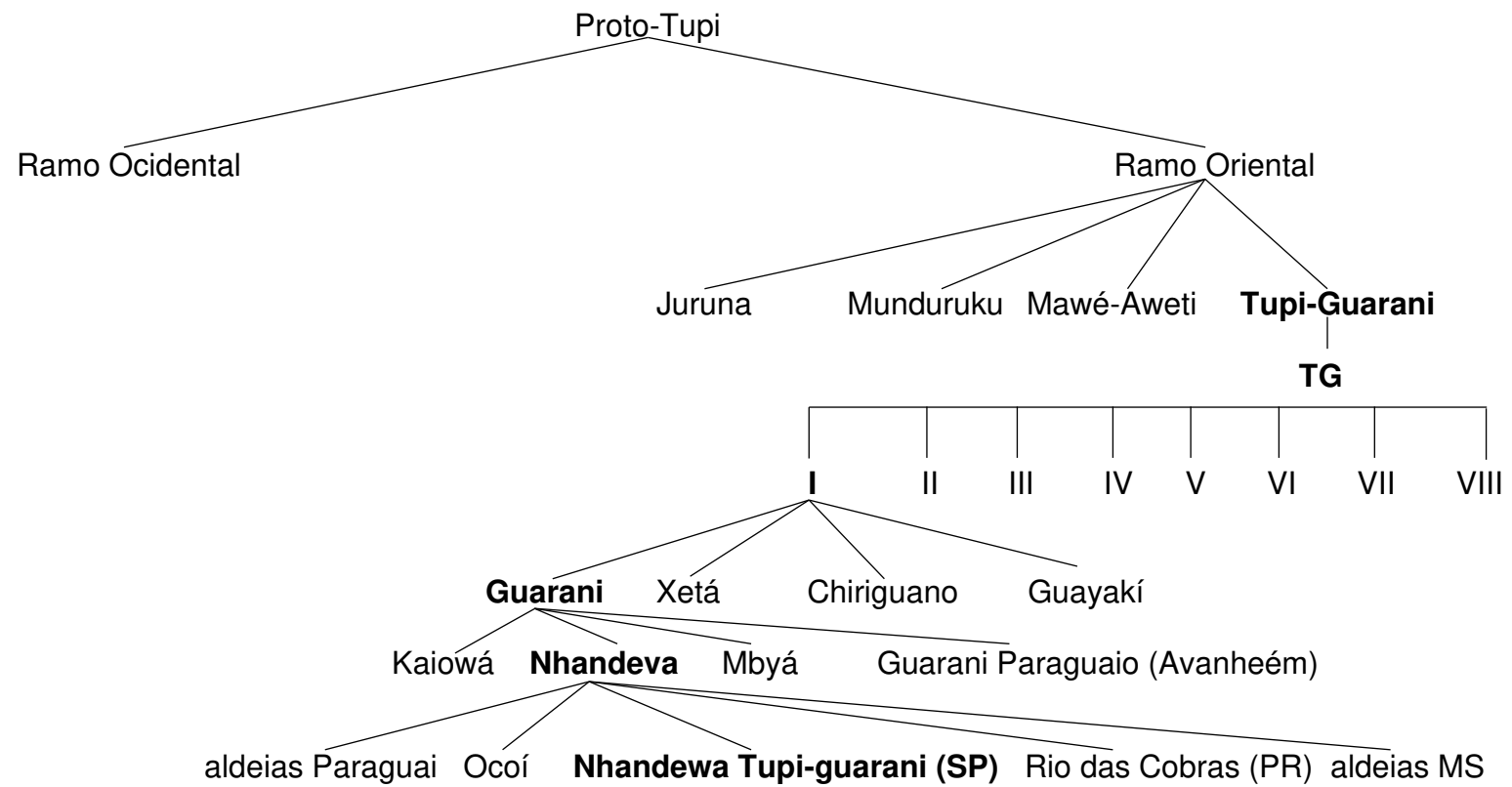
²¹ Grafado também como *Nhandeva*.

²² Grafado também como *Mbyá*.

²³ Grafado também como *Kaiowá* ou *Kaiwá*.

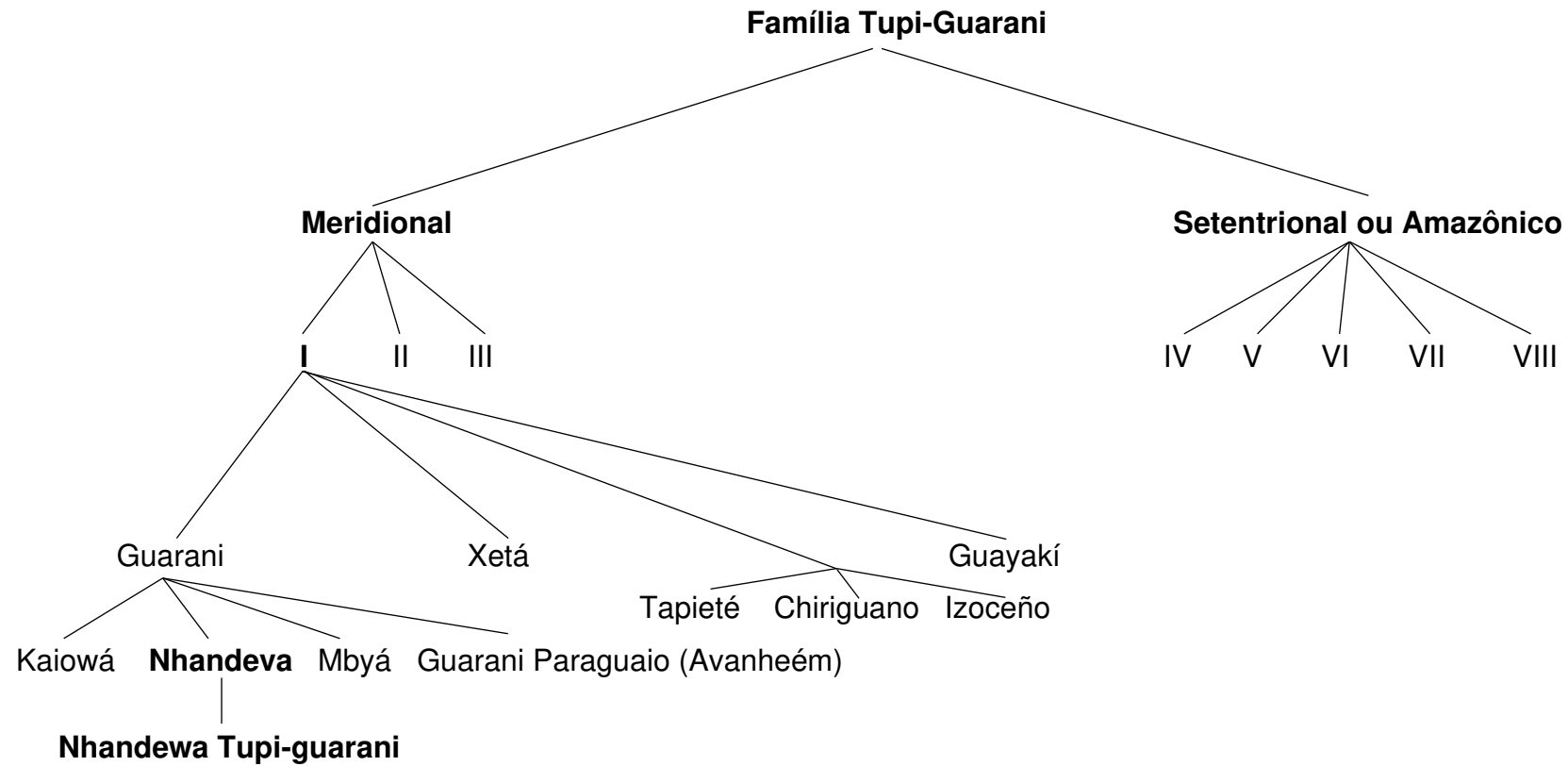
²⁴ Contudo, o acurado estudo fonético e fonológico das variedades faladas no Brasil, produzido por Ivana Ivo (2018) mostrou que, naqueles aspectos, o Nhandewa Tupi-guarani é mais próximo do Mbyá, enquanto o Nhandéva do MS (e outros estados) é mais próximo do Kaiowá.

Figura 1: O Nhandewa Tupi-guarani no tronco Tupi



Adaptação de Costa (2003) e Rodrigues & Cabral (2012)

Figura 2: O Nhandewa Tupi-guarani na família Tupi-Guarani



1.2 O PROCESSO DE FORMAÇÃO E EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO NHANDewa TUPI-GUARANI DE SÃO PAULO

Nesta seção, resenharemos o processo de formação e evolução histórica do Nhandewa Tupi-guarani de São Paulo. Para fins metodológicos e didáticos, a seção está organizada em cinco subseções: panorama etno-histórico; século XVII: o Guarani e as missões jesuíticas no Guairá; migrações: a busca pela “Terra sem Mal”; Nimuendajú e os Nhandewa Tupi-Guarani e, por fim, formação das aldeias atuais.

1.2.1 Panorama etno-histórico

A família Tupi-Guarani, à qual pertence o Nhandewa Tupi-guarani, distingue-se das outras famílias linguísticas da América do Sul devido à ampla extensão territorial sobre a qual suas línguas estão difundidas (Rodrigues, 2002a, p. 32). A notável distribuição geográfica dessa família linguística é fruto de longos e diversos movimentos de expansão e migração que os ancestrais dos povos de língua e cultura tupi-guarani empreenderam ao longo da história, anterior e posterior à conquista europeia no Brasil e na América espanhola (*Ibid.*, p. 33). A mobilidade constitui uma das características culturais determinantes desse grupo, o que contribui sobremaneira para a difusão de uma “base cultural comum”²⁵ tupi-guarani por um extenso território.

Urban (1998, p. 92) estima que a grande expansão da família Tupi-Guarani tenha se iniciado há cerca de 2 ou 3 mil anos entre os rios Madeira e Xingu. Nessa primeira fase de separação e dispersão, os Guayaki teriam se deslocado para o sul, estabelecendo-se na região atual do Paraguai (*Ibid.*). A segunda fase da dispersão teria ocorrido com línguas do grupo central, Pauserna e Kawahib a oeste, Kajabi e Kamayurá ao longo do Xingu, Xetá para o extremo sul do Brasil, Tapirapé e Tenetehara à foz do Amazonas e Oyampi ao norte do Brasil e às Guianas (*Ibid.*). De acordo com Urban (*Ibid.*), os Guarani teriam se separado do grupo Tupi-Guarani por volta do século XI, durante a última fase de dispersão.

²⁵ Cf. NOELLI, 1994, p.108

Entre os séculos XI e XIII, os Guarani iniciaram sua expansão em direção ao sul, ocupando os territórios que hoje compreendem a região oriental do Paraguai, norte da Argentina e sudeste, sul e centro-oeste do Brasil (SCHMITZ, 1979).

1.2.2 Século XVI: o Guarani à época da conquista

De acordo com Melià (1992, p. 20), à época pré-colonial, os Guarani habitavam um extenso território que se estendia “desde a costa atlântica de São Vicente, no Brasil, até a margem direita do rio Paraguai, e desde o sul do Paranapanema e do Grande Pantanal, ou lago dos Xaraés, até as ilhas do Delta, próximo a Buenos Aires”.

À chegada do colonizador, no século XVI, eles se encontravam em processo de ampla expansão, seguindo as movimentações históricas que os separaram de seus ancestrais dois mil anos antes. Essas movimentações territoriais dos Guarani eram motivadas por diferentes questões, podendo ser de ordem religiosa, econômica, demográfica e de relações interétnicas. Para Susnik (1980, p. 16), um conjunto de “fatores perturbadores” poderiam impulsionar os movimentos migratórios dos Guarani, como “superpopulação e a consequente diminuição das áreas de roças, calamidades naturais que incitavam ao novo *oguatá*²⁶ (caminhar) ou a pressão agressiva do gentio vizinho”.

Grande parte das populações indígenas que se encontravam na região da bacia do rio da Prata, à época da conquista, “falava dialetos do idioma Guarani, estreitamente afim ao linguajar das chamadas tribos Tupí, que dominavam quase todo o litoral brasileiro e grandes extensões do interior” (SCHADEN, 1974, p.1). As diferenças existentes entre os dialetos do Tupi e os dialetos do Guarani não chegavam a impedir a comunicação entre essas parcialidades. Sendo as diferenças existentes entre dialetos guarani menores ainda (MELIÀ, 1992, p.23).

²⁶ Nesta tese, optamos por seguir a ortografia adotada pelos Nhandewa Tupi-guarani, grafando *ogwatá* com *gw* em nossos dados. Em citações, mantemos a ortografia do original.

Nas páginas introdutórias²⁷ do “*Tesoro de la Lengua Guarani*” ([1639] 2011), Montoya discorre sobremaneira sobre a universalidade da língua guarani à época do início das reduções.

*Tan universal, que domina ambos mares, el del Sur por todo el Brasil, y ciñendo todo el Perú, con los dos más grandiosos ríos que conoce el Orbe, que son el de la Plata, cuya boca en Buenos Ayres, es de ochenta leguas, y el gran Marañón, a él inferior en nada, que pasa bien vezino a la ciudad del Cuzco, ofreciendo sus inmensas aguas al mar del Norte, y paso a los Apostólicos varones, convidándolos a la conversión de innumerables gentiles de esta lengua [...]*²⁸.

De fato, o termo Guarani, para os missionários, constituía um nome “genérico” que podia ser usado para se referir a diferentes grupos falantes de línguas percebidas como muito próximas. Conforme Melià (1983, p. 43), os espanhóis chamaram de Guarani todos os modos de falar que se assemelhavam com a língua dos Guarani das Ilhas com quem haviam entrado em contato durante as primeiras expedições ao Rio da Prata.

*A medida que avanzaban las entradas por las cuencas de los ríos Paraná, Paraguay y Uruguay y se cruzaba desde la costa atlántica, hacia la altura de los 25°. Sur, hasta las estribaciones de los Andes, estableciéndose así la colonia en aquellas regiones que pasaron a ser designadas como Provincia del Paraguay, se constataba **la enorme extensión de la lengua guaraní y su unidad, a pesar de algunas diferencias dialectales***²⁹ (Ibid., p.43 – ênfase acrescentada).

Para Schaden (1974, p. 1), “é provável ter havido em outras épocas diferenciação cultural entre os vários bandos de fala Guarani”; contudo, “nos últimos quatro séculos se apagaram, em grande parte, as diferenças originais”. A ação das reduções jesuíticas e os efeitos da colonização são apontados por ele como os responsáveis por essa “homogeneização” cultural.

²⁷ Notas preliminares *A los Padres Religiosos, y Clerigos, Curas, y Predicadores del Evangelio à los Indios de la Provincia del Paraguay, y Paraná*.

²⁸ Tão universal, que domina ambos os mares, o do Sul em todo o Brasil, e circundando todo o Peru, com os dois maiores rios conhecidos no mundo, que são o La Plata, cuja foz em Buenos Aires tem oitenta léguas, e o grande Marañón, inferior a ele em nada, que passa bem próximo à cidade de Cuzco, oferecendo suas imensas águas ao mar do Norte, e passando pelos homens apostólicos, convidando-os à conversão de inúmeros gentios desta língua.

²⁹ À medida que as entradas avançavam ao longo das bacias dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai e passavam da costa atlântica, em direção à altitude de 25°. Sul, até os contrafortes dos Andes, estabelecendo assim a colônia nas regiões que vieram a ser designadas como a Província do Paraguai, a enorme extensão da língua guarani e sua unidade, apesar de algumas diferenças dialetais, tornaram-se evidentes.

Destacamos, no entanto, que apesar dos esforços dos jesuítas, os Guarani não são e nunca foram – conforme veremos nas páginas seguintes – um povo homogêneo. A extraordinária mobilidade espacial dos Guarani tem favorecido a pluralidade dessa etnia. Embora existam características gerais que são comuns a todos os grupos, no que diz respeito à organização social, à religião, à concepção de infância, ao tipo de agricultura e ao papel central da língua para a manutenção da cultura. A trajetória de cada uma das parcialidades, assim como as condições ambientais e a vizinhança interétnica – e a maneira de se relacionar com ela – são fatores que podem influenciar a organização social e política, as práticas rituais, a orientação religiosa, os costumes, a língua e a maneira de ler e interpretar o mundo de determinado grupo. A concepção que temos atualmente de unidade cultural nada mais é que o resultado do processo de homogeneização dos Estados nacionais. Em sociedades sem Estado, o que predomina é um quadro bem mais heterogêneo de língua e de cultura.

1.2.3 Século XVII: o Guarani e as missões jesuíticas no Guairá

*La Provincia del Guairá era una de las más pobladas de todas las tierras ocupadas por los guaraníes*³⁰ (CARDOZO, 1969, p.18).

A história da língua guarani pode ser contada através de mais de 350 anos de documentação. Os principais registros do Guarani Antigo são os que datam da primeira metade do século XVII, época em que a maior parte das regiões onde ele era falado pertencia à Coroa espanhola. Contudo, já na segunda metade do século anterior, os franciscanos buscavam realizar a redução gramatical da língua guarani³¹. Os franciscanos criaram a escrita e fizeram as primeiras descrições gramaticais do Guarani³².

As áreas que, hoje, se encontram no território brasileiro correspondem a três grandes regiões: o litoral Sul (de Cananéia para o Sul), a região do Rio Uruguai

³⁰ A Província do Guairá era uma das mais populosas de todas as terras ocupadas pelos Guarani.

³¹ Em 1572, o frei Luis de Bolaños já trabalhava na formação de reduções Província do Paraguai, ocupando-se com o aprendizado da língua e dos costumes dos Guarani.

³² Deste período, destacamos a tradução para o Guarani da *Doctrina Christiana e Catecismo breve y cotidiano*, realizada pelo franciscano Luis de Bolaños.

ou região dos Tapes, atual território do Rio Grande do Sul e a região da então chamada Província do Guairá, ocupando toda a porção do Centro, Norte e Oeste do atual estado do Paraná, a leste do rio Paraná, entre os rios Paranapanema e Iguaçu. Populações de língua guarani ocuparam essas regiões antes e depois da chegada do colonizador europeu³³.

Aqui, vamos recorrer à classificação de Guarani Antigo³⁴ em *guarani crioulo*³⁵ e *guarani jesuítico*, proposta por Melià (1983). De acordo com o autor, “o processo colonial afetou diferentemente grupos guarani distintos, conforme os agentes coloniais que entraram em contato com eles e o tipo de colônia que instauraram” (*Ibid.*, p.45). Desse modo, durante o período colonial, era possível reconhecer duas formas de vida bem diferentes:

[...] *la criolla, con ciudades de españoles y los pueblos de indios a ellos encomendados y la jesuítica, con pueblos de indios no directamente encomendados. En uno y otro complejo, el proceso lingüístico tuvo caracteres coloniales comunes, pero también diferencias claramente dialectales*³⁶ (*Ibid.*).

A língua guarani documentada e descrita naqueles registros da primeira metade do século XVII correspondia ao Guarani Jesuítico que, embora não fosse “mestiço”, como o Guarani Crioulo, era também colonial e se constituía como a língua de uma nova sociedade reducional, originando-se nessa mesma sociedade, e não mais no modo de ser tradicional guarani dos indígenas não reduzidos.

Os Guarani dos séculos XVI e XVII, assim como os Guarani atuais, precisam ser entendidos e estudados como um grupo heterogêneo. *Tayaobás*, *Guayaki*, *Tapes* e *Kaiaguá* ou *Monteses* (indígenas não-reduzidos) são algumas das denominações dadas pelos missionários aos diferentes grupos guarani que habitavam as regiões das missões. Conforme Melià (2003, p. 107), os grupos guarani que compunham as reduções tinham diferentes denominações e desigual prestígio. A diversidade cultural nas missões, no entanto, não era garantida apenas pela

³³ O Guairá era povoado principalmente por grupos indígenas Guarani e Jê.

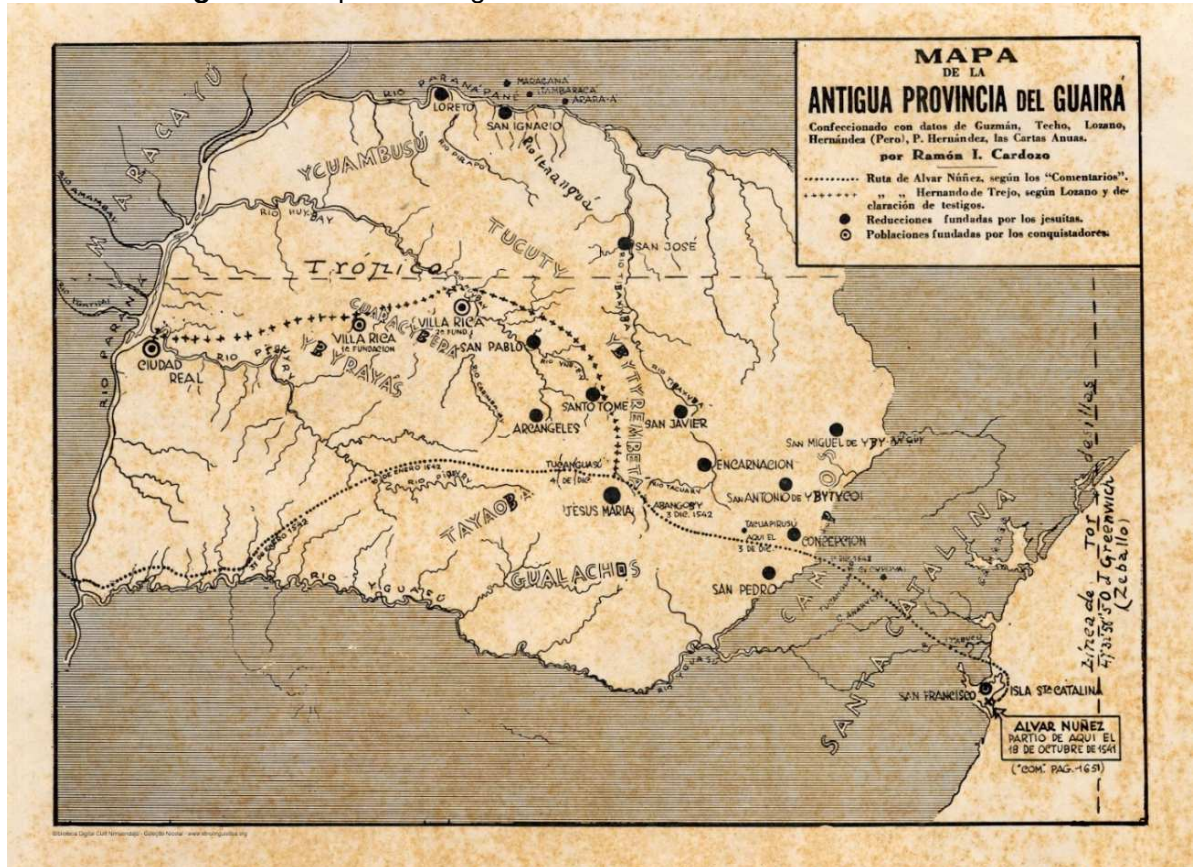
³⁴ Melià usa o termo *Guarani Colonial* para se referir de maneira geral às variedades da língua guarani faladas no período colonial.

³⁵ Traduzimos aqui *criollo* como ‘crioulo’ em português, mas enfatizamos que o termo *criollo* em na historiografia espanhola corresponde aos filhos dos espanhóis nascidos na América, por oposição aos indígenas.

³⁶ [...] a crioula, com os povoados dos espanhóis e os povoados indígenas a eles encomendados e a jesuítica, com os povoados indígenas não diretamente encomendados. Em ambos os complexos, o processo linguístico tinha características coloniais comuns, mas também diferenças dialetais evidentes.

pluralidade de grupos guarani na região. Embora, o predomínio da população de língua e cultura guarani nas reduções do Guairá seja incontestável, não podemos deixar de considerar a diversidade étnica presente naquele território antes e durante as missões.

Figura 3. Mapa da Antiga Província do Guairá de Ramon Cardozo



Fonte: CARDOZO, 1938, p.12

A região onde foram organizadas as primeiras reduções era habitada por uma diversidade de grupos étnicos. Coexistiam naquele território outras populações indígenas não-guarani, especialmente de línguas jê, chamados pelos jesuítas de Gualachos (ou Ybirajaras), Guañanas (Guayabás ou Gayanás) e Coroados (Camperos ou Cabeludos). Vários desses grupos não-guarani foram incorporados às reduções jesuíticas no Guairá. A Redução de Nossa Senhora dos Gualachos (ou *Concepción de los Guañanas*) é, como veremos no tópico a seguir, um exemplo de redução formada exclusivamente por indígenas Gualachos.

[...] *todas estas gentes usaban del idioma general Guarani, excepto los Gualachos, è Ybirayàras, que tenían lenguajes peregrinos*³⁷ (LOZANO, 1755, p. 133).

[...] *la lengua de los gualachos que es muy diversa de la lengua general del Paraguay [...]*³⁸ (MCA, 1951, p.255).

1.2.4 As Reduções Guaraníticas

*La iglesia fue un instrumento del poder civil para que con la evangelización se pudiera establecer el dominio europeo en esas regiones*³⁹ (DURÁN, 1989, p.953).

O trabalho missionário com os Guaraní se iniciou já na segunda metade século XVI, com os padres franciscanos. As primeiras reduções franciscanas no Paraguai datam de 1580. Os padres Luis Bolaños e Alonso de San Buenaventura foram os precursores das reduções guaraníticas na Província do Paraguai e Rio da Prata.

*Con Bolaños y San Buenaventura se inician las primeras reducciones guaraníticas. El agrupamiento de los indígenas en pueblo y la predicación en la lengua guaraní son notas destacadas del método misionero, inaugurado por los franciscanos en el Paraguay. Bolaños aprende el idioma de los indios y con ayuda de los misioneros criollos, Fray Juan de San Bernardo y Fray Gabriel de la Anunciación, traduce al guaraní el Catecismo Límense, el mismo que en 1603 el Sínodo de Asunción declara único y obligatorio para todos los pueblos de lengua guaraní*⁴⁰ (DURAN, 1989, p.958).

De acordo com Durán (*Ibid.*, p. 963), essas primeiras reduções franciscanas foram, em sua maioria, resultado de campanhas pacificadoras. Nesse primeiro momento, a pacificação e a redução dos Guaraní estavam sob a responsabilidade exclusiva dos franciscanos. O número reduzido de padres

³⁷ [...] todas essas pessoas usavam a língua geral Guaraní, exceto os Galachos, e Ybirayaras, que tinham línguas estranhas.

³⁸ [...] a língua dos gualachos que é muito diferente da língua geral do Paraguai.

³⁹ A igreja era um instrumento do poder civil para que com a evangelização se estabelecesse o domínio europeu naquelas regiões.

⁴⁰ As primeiras reduções guaranis começaram com Bolaños e San Buenaventura. O agrupamento dos indígenas em aldeias e a pregação na língua guarani foram as principais características do método missionário inaugurado pelos franciscanos no Paraguai. Bolaños aprende a língua dos indígenas e, com a ajuda dos missionários crioulos, Frei Juan de San Bernardo e Frei Gabriel de la Anunciación, traduz para o guarani o Catecismo Límense, que em 1603 o Sínodo de Assunção declara único e obrigatório para todos os povos de língua guarani.

franciscanos não permitia que eles se fixassem definitivamente nas missões. Somente a partir do século XVII, os padres missionários passaram a residir permanentemente nas reduções, substituindo “o capataz dos *encomenderos*” em sua administração (*Ibid.*, p. 964-65).

*Este paso hacia un modelo más acabado de reducción se debió, entre otras causas, al aumento de misioneros, tanto nativos como españoles, dispuestos a trabajar en los pueblos de indios; y a las resoluciones del Sínodo de Asunción de 1603, que hacía obligatoria la fundación de reducciones y limitaba al máximo la influencia de los encomenderos*⁴¹ (*Ibid.*).

O trabalho dos jesuítas na região do Guairá se iniciou, em fins do século XVI, com as *missões itinerantes* dos padres jesuítas Tomás Filds e Manuel Ortega. Nessas *missões itinerantes*, os padres realizavam incursões pelas aldeias pregando o evangelho, realizando batismos e matrimônios.

No século XVII, os projetos de colonização e evangelização passaram a ser pensados e desenvolvidos de forma conjunta e organizada. Nesse período, a “conquista espiritual” ganhou maior relevância com o estabelecimento de *missões fixas*. Em 1609, Hernando Arias de Saavedra, então governador da Província do Guairá, solicitou ao padre Diogo de Torres o envio de religiosos ao Guairá.

[...] o dito padre enviou dois sacerdotes a essa Província, e não enviou mais por ter mandado outros quatro a seu pedido aos Guaicurus e ao Paraná, mas que em princípio de 1612 enviou outros dois padres chamados Antônio Ruiz e Martim Xavier; e que êle está informado que esses padres fundaram quatro aldeias no Paranapanema junto a Tibajiba onde fazem grandes frutos, não obstante os vexames que recebem dos portugueses de S. Paulo, levando índios enganados para as minas (*MCA I*, p. 443-44).

As primeiras *missões fixas* dos jesuítas começaram a ser efetivamente implantadas na região em 1610. A partir de 1612, com a chegada do padre Montoya e de outros padres à região, foi possível a criação de treze reduções no Guairá. As reduções *Nuestra Señora de Loreto* e *San Ignacio Mini* foram as primeiras a serem fundadas na região pelos padres italianos José Cataldini e Simón Mascetta, em 1610. Entre 1622 e 1630 foram fundadas mais onze reduções, às margens dos rios

⁴¹ Este passo para um modelo mais acabado de redução deveu-se, entre outras causas, ao aumento de missionários, tanto nativos como espanhóis, dispostos a trabalhar nos povoados indígenas; e às resoluções do Sínodo de Assunção de 1603, que tornava obrigatória a fundação de reduções e limitava ao máximo a influência dos *encomenderos*.

de *Nuestra Señora de Guañanas*⁴³ e *San Pedro* foram criadas com indígenas Gualachos e as reduções de *San Antonio* e *San Miguel*, com indígenas Camperos (MCA I, 1951, p.293-298). Segundo a declaração dos padres, as reduções com grupos de língua jê não foram tão bem-sucedidas como as reduções com grupos de língua guarani.

*Tienen conocim.to de dios y q es criador de todas las cosas y q esta en el cielo pero con esto tienen otras cosas barbaras hechos como de personas q no tienen lunbre de la fee*⁴⁴ (MCA I, 1951, p.346).

O padre Montoya ([1639] 1985, p. 45) relata ainda o caso de insucesso do padre Pedro Romero entre os Guaicurus.

Tentou esse padre com eles os estratagemas, que seu desejo fervoroso lhe inspirava, para arrancá-los de seus costumes bestiais e implantá-los no Cristianismo. **Não conseguiu contudo em muitos anos, porque eles burlavam de nossa fé.** Porque que importância tinha que este homem apostólico lhes pregasse, por exemplo, a beleza da castidade, se eles, em Assunção, viam adorar-se Vênus?! **Confirmavam com isso seus costumes bestiais, e tenazmente estão resolvidos a assim viver até a morte.** Assim aquele homem apostólico se viu obrigado a abandonar essas plantas infrutíferas [...] (grifo nosso).

Em 1629, a Província do Guairá, conforme Melià (1992, p.21), “chegou a contar com mais de 200.000 pessoas – alguns cálculos apontam 800.000”⁴⁵. Em consequência de sua localização geográfica – fronteira leste com o domínio português – e da grande presença de indígenas guarani na região, o Guairá se tornou alvo dos ataques das bandeiras paulistas em busca de mão-de-obra escrava indígena para os engenhos produtores de açúcar na América Portuguesa. Entre os anos de 1628 e 1631, a região do Guairá passou por constantes ataques dos bandeirantes paulistas.

A liberdade dos de São Paulo avolumou-se mais, e foi por falta de castigo. Assim desde o ano de 1628 até os tempos presentes, não cessaram eles de combater a cristãos, de cativá-los e vendê-los. Fizeram com mão hostil a sua entrada na redução de São Francisco Xavier [...] (MONTTOYA, [1639] 1985, p. 130).

⁴³ Primeira redução multiétnica a ser fundada no Guairá.

⁴⁴ Eles têm conhecimento de Deus e de que ele é o criador de todas as coisas e que está no céu, mas com isso eles têm outras coisas bárbaras, feitas como de gente que tem não a luz da fé.

⁴⁵ População referente à área de jurisdição da Província.

Em meados de 1631, os padres missionários decidiram reunir essa população sobrevivente e transmigrá-la para uma região mais segura. Assim, sob o comando de Montoya, cerca de 12 mil indígenas em 700 barcos fugiram rio abaixo pelo Paranapanema e, em seguida, pelo Paraná. Milhares de indígenas se perderam durante a transmigração. Chegaram, ao final da viagem, apenas 4 mil dos 12 mil que saíram do Guairá.

Fabricaram-se, em tempo brevíssimo, 700 balsas, sem contar com canoas soltas em quantidade, embarcando-se nelas mais de 12.000 almas, as quais importavam nas únicas e escaparem deste tão impetuoso dilúvio. (MONTOKA, [1639] 1985, p. 135).

Aqui, é importante enfatizar que o projeto civilizador não ocorreu sem resistência. Desde seu início, o trabalho jesuítico sofreu resistência de líderes religiosos guarani, chamados “feiticeiros” pelos padres, que incitavam uma parte da população a rebelião contra o inimigo europeu.

“Foram os demônios que nos trouxeram estes homens, pois querem, com novas doutrinas, **privar-nos do que nos é antigo e do bom modo de viver de nossos antepassados**. Tiveram estes muitas mulheres, muitas criadas e liberdade em escolhê-las a seu bel prazer, sendo que agora pretendem que nos liguemos a uma só mulher. Não é justo que isso continue assim, mas impõe-se que os desterremos de nossas terras ou que lhes tiremos as vidas” (Discurso de um cacique principal na Redução de Santo Inácio, MONTOKA, [1639] 1985, p. 58, grifo nosso).

Já não se pode aguentar a liberdade dos que, em nossas próprias terras, querem **levar-nos a viver segundo sua ruim maneira**”. (Discurso do cacique Miguel Artiguaye, MONTOKA, [1639] 1985, p. 58, grifo nosso)

A decadência e consequente destruição do Guairá não ocorreu somente em consequência da ação dos bandeirantes; os frequentes confrontos entre *encomenderos* guairenhos e jesuítas, assim como entre os jesuítas e as lideranças nativas, contribuíram para a desestruturação do sistema reducional na região.

O principal propósito das reduções era converter à fé e à moral católica, e ao trabalho servil. Para os colonos, a ação evangelizadora dos jesuítas deveria facilitar o acesso à força de trabalho indígena. O processo de catequização, no entanto,

interferia com o sistema de *encomiendas*⁴⁶ dos colonos espanhóis. Os padres se opunham ao sistema de *encomiendas*, a exploração de mão de obra escrava de indígenas nos ervais e no serviço pessoal. Visto que a intensiva exploração da mão de obra indígena afetava negativamente a economia e a própria organização social de suas reduções.

Em razão do trabalho na extração de erva-mate, os trabalhadores ficavam afastados de suas comunidades (consequentemente, também das reduções) por longos períodos. Para os jesuítas, esse cenário não era favorável à evangelização e “salvação” dos nativos, uma vez que a população das reduções se tornava inconstante. A alta mortalidade dos indígenas no trabalho de *encomienda*, como atesta fortemente o manuscrito de 1630, também contribuía para o insucesso da ação evangelizadora dos jesuítas. Sobre este último aspecto, é preciso ter em conta que, não sendo escravos de propriedade do espanhol, este pouco se importava que os indígenas morressem de trabalhar, porque se buscariam outros nas missões. Como podemos ver nas palavras de Montoya ([1639] 1985, p. 40): “Esta vem a ser a peste que segue o Evangelho, pois, atrás da liberdade que os índios alcançam pelo batismo, logo entra a servidão e o cativeiro, que já não é invenção diabólica, mas humana”. Para os *encomenderos*, que buscavam força de trabalho nos indígenas reduzidos, a ação evangelizadora dos jesuítas representava um obstáculo para sua prosperidade.

1.2.5 Os primeiros registros

Tan propia em sus significados, que le podemos aplicar lo del Gen. 2. Omne quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius. Tan propia es, que desnudas las cosas en sí las da vestidas de su naturaleza. Tan universal que domina ambos mares, ele del Sur por todo el Brasil, y ciñendo todo el Perú, con los dos más grandiosos ríos que conoce el Orbe, que son el del Plata, cuya boca en Buenos Ayres,

⁴⁶ Semelhante ao sistema de *repartimiento* (emprego de mão de obra indígena forçada na exploração de metais), o sistema de *encomiendas* consistia na utilização da mão de obra de uma comunidade indígena por um *encomendero* na exploração de metais e no cultivo da terra, a partir da concessão da Coroa Espanhola. Em contrapartida, o *encomendero* deveria promover a catequização dos indígenas sob sua tutela.

*es de ochenta leguas, y el gran Marañón, a él inferior en nada [...]*⁴⁷
(MONTROYA, 1639, ff. Introdutórias).

Há uma vasta documentação sobre os Guaraní – etnográfica e linguística – que vai desde o início da colonização no século XVI ao século XVIII. Essa documentação é composta por inúmeros escritos jesuítas, relatos de cronistas e viajantes e uma considerável documentação em Guaraní, produzida pelos próprios indígenas durante o período de conflitos nas reduções, em meados do século XVIII.

Com a colonização europeia a partir do Renascimento, a produção de um saber sobre o Outro tornou-se um imperativo premente para o controle político das sociedades conquistadas e a apropriação de seus territórios. Esse saber apoiou-se num trabalho inicial de **nomeação e descrição de línguas, espaços e formas de vida social** desconhecidas e exóticas para os europeus, realizado durante um primeiro período por viajantes e missionários cujo olhar, como não podia ser diferente, estava ancorado nas categorias ocidentais que lhes eram familiares (RODRIGUEZ-ALCALÁ, 2018, p. 63 – ênfase acrescentada).

O primeiro registro conhecido que temos da língua guarani data do início do século XVII: uma tradução da *Doctrina Christiana e Catecismo breve y cotidiano*, realizada pelo franciscano Luis de Bolaños (1550 – 1629), composta na segunda metade do século XVI e publicada em 1607 em Nápoles. Embora os franciscanos tenham sido os pioneiros na redução da língua guarani à escritura, segundo Melià (1983, p. 47), foram os jesuítas que apresentaram um “corpus considerável de literatura” guarani. A literatura guarani jesuítica pode ser dividida em três áreas principais: gramáticas e dicionários; catecismos e sermões e escritos políticos (*Ibid.*).

Nas primeiras décadas do século XVII, estavam sendo elaboradas três gramáticas do Guaraní Antigo: uma na região do Guairá, pelo missionário Antonio Ruiz de Montoya (1585 – 1652); outra na região do rio Uruguai, pelo missionário italiano Alonso de Aragona (1585 – 1629), e outra em Santo Inácio do Paraná pelo padre Francisco de San Martín⁴⁸. Sobre esse trabalho linguístico, é importante considerarmos que ele ocorreu à margem da sociedade colonial de espanhóis e

⁴⁷ Tão própria em seus significados, que podemos aplicar a ela Gênesis 2. “Tudo o que Adão chamou de alma vivente é o seu nome”. É tão própria que, despojando-se das coisas em si mesmas, elas se revestem de sua natureza. Tão universal que domina os dois mares, do Sul a todo o Brasil, e circunda todo o Peru, com os dois maiores rios conhecidos no mundo, que são o Prata, cuja foz em Buenos Aires tem oitenta léguas, e o grande Marañón, inferior a ele em nada.

⁴⁸ Conforme Melià (2011, p. 245), essa terceira gramática, escrita pelo padre Francisco San Martín e colocada à disposição de seus irmãos em 1611, poderia também ter sido conhecida por Montoya.

mestiços, limitando-se ao contexto das reduções. Para Melià (1981), os primeiros registros do contato com a língua e a cultura dos povos denominados genericamente *Guarani* fazem parte da melhor documentação etnográfica sobre essas sociedades realizada pelos missionários jesuítas durante as reduções.

*Lo mejor de la documentación etnográfica de los jesuitas respecto a los Guaraní se concentra de hecho entre los años de 1594 y 1639, tomando como referencia límite dos documentos importantes: la carta del padre Alonso Barzana a Juan Sebastián (1594) y la Conquista Espiritual del padre Antonio Ruiz de Montoya (1639). Es el período en el cual se dan los primeros contactos de los Jesuitas con las naciones genéricamente conocidas como Guaraní [...]*⁴⁹ (MELIÀ, 1981, p. 1 – grifo nosso).

Dentre os registros etnográficos e linguísticos produzidos nesse período, interessa-nos particularmente o conjunto de obras de Antonio Ruiz de Montoya, elaboradas no Guairá: *“Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape”* (1639)⁵⁰, *“Tesoro de la lengua guaraní”* (1639), *“Arte, y Bocabulario de la lengua guaraní”*, (1640) e *“Catecismo de la lengua guaraní”* (1640). Outro importante registro que temos da língua falada na região do Guairá, nessa mesma época, é a *“Respuesta que dieron los indios a las Reales Providencias en las que se manda no sirvan los Indios de las Reducciones más que dos meses como S.M. lo manda y no sean llevados a Maracayú en tiempo enfermo”*, ata de uma assembleia de lideranças e autoridades guarani das reduções, juntamente com os indígenas recrutados para o trabalho nos ervais⁵¹ da Serra de Maracajú, assembleia assistida e secretariada pelos padres da Companhia – escrita em Guarani e traduzida para o espanhol pelos missionários – em agosto de 1630, na Redução de *San Ignacio Mini*. Até o momento, esse documento é o que melhor representa o dialeto dessa região (MELIÀ, 2006).

⁴⁹ A melhor documentação etnográfica dos jesuítas sobre os Guarani concentra-se, de fato, entre os anos de 1594 e 1639, tendo como referência limitadora dois importantes documentos: a carta do padre Alonso Barzana a Juan Sebastián (1594) e a “Conquista Espiritual” do padre Antonio Ruiz de Montoya (1639). Esse é o período em que ocorreram os primeiros contatos dos jesuítas com as nações genericamente conhecidas como Guarani.

⁵⁰ Diferentemente das demais obras citadas, a “Conquista Espiritual” foi, efetivamente, produzida, como o livro que conhecemos, apenas na própria corte espanhola, quando lá permaneceu o Padre Montoya. É fato que nela reconhecemos diversos trechos de algumas das Cartas Anuais; muito provavelmente, Montoya se valeu de cópias delas existentes entre os jesuítas da Espanha, para colher dados para compor mais facilmente o relato que lhe exigiam, que informasse o que era a obra deles e o que era a violência perpetrada pelos paulistas contra suas missões.

⁵¹ Esses ervais eram nativos, os trabalhadores faziam apenas a extração ou corte da erva. Não se plantava erva-mate antes do século XX.

Para Melià (2003, p. 108), como “o padre Antonio Ruiz de Montoya foi missioneiro no Guairá”, que compreendia o centro, o oeste e quase todo o norte do atual estado do Paraná, “a língua considerada por ele em suas obras deve ter sido principalmente e primordialmente a da região”. Seguramente, os dados que constituem a base dos trabalhos de Montoya, na primeira metade do século XVII, foram coletados na região do Guairá. Entretanto, nota-se a presença de uma notável variedade dialetal na obra do jesuíta. Essa variedade dialetal⁵² constitui, de certa maneira, o reflexo da própria heterogeneidade étnica das reduções. É provável, ainda, que algumas variedades tenham sido adicionadas às obras, à medida que o missionário entrava em contato com os falares das reduções do médio Paraná (atual Misiones, Argentina), do Tape e Uruguai, mais ao sul do Brasil⁵³. A esse respeito, Montoya alerta, na introdução do “*Tesoro*” sobre o caráter dialetal de sua obra: “*Algunos vocablos serán más usados en unas partes que en otras: pónense todos los que hemos podido alcanzar, porque no se haga nuevo el que oye en una parte el vocablo que en otra no oyó*”⁵⁴ (MONTTOYA, 1639, f. 1v).

De fato, a vasta extensão territorial⁵⁵, onde se encontravam os povoados das missões, fez com que os missionários da época baseassem suas descrições linguísticas em variedades dialetais diversas, operando em um processo de uniformização e generalização, reforçado pela integração de sociedades não-guarani que foram obrigadas a aprender a língua (RODRIGUEZ-ALCALÁ & NUNES, 2008, p. 41-2). Note-se que o trabalho linguístico realizado pelos jesuítas na América Espanhola limitou-se à língua falada pela sociedade indígena das reduções.

As diferentes formas dialetais registradas por Montoya evidenciam a heterogeneidade étnica dos indígenas reduzidos. Essas diferentes formas dialetais não desapareceram completamente apesar do sistema reducional comum implantado em todos os povos (Cf. MELIÀ, 1992, p. 29). Os deslocamentos, as divisões e os reagrupamentos sucessivos aos quais esses povos foram submetidos também devem

⁵² Lembramos que toda língua é constituída de variedades. Somente a gramatização de uma língua constrói o imaginário de unidade (Cf. AUROUX, 1992).

⁵³ Em 1636, Montoya se torna Superior das Missões. Conforme Rouillon (1997, p. 274), “em 1636, os superiores decidiram colocar Antonio no comando das vinte e seis reduções que restaram no Paraná, Uruguai e Tape”.

⁵⁴ Algumas palavras serão mais usadas em alguns lugares do que em outros: vamos colocar todas as que conseguimos alcançar, para que aquele que ouve em um lugar a palavra que não ouviu em outro não se torne uma nova palavra.

⁵⁵ O território da Província Jesuítica do Paraguai correspondente ao sul e partes do centro-oeste do Brasil, à atual República do Paraguai e a determinadas regiões da Argentina e Uruguai e ao sul da Bolívia.

ser considerados “para determinar as fontes linguísticas e o trabalho de generalização dos modelos registrados” pelos jesuítas (RODRÍGUEZ-ALCALÁ & NUNES, 2008, p. 42).

A respeito desses primeiros registros da língua e sobre a língua guarani, é fundamental ter em mente que esse trabalho linguístico não foi realizado por falantes nativos do Guarani, mas por missionários – em sua maioria europeus – e tinha por objetivo principal “possibilitar o contato com os índios e catequizá-los, e não dignificar a língua enquanto elemento de uma cultura a ser valorizada” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011, p. 208). Diferentemente do que ocorreu com as línguas europeias, o que ocorreu com as línguas indígenas nas Américas foi um processo de *exogramatização*⁵⁶.

O trabalho evangelizador dos jesuítas desempenhou um papel central durante o período de “conquista”, uma vez que a cristianização dos indígenas integrava o projeto civilizatório, no qual “catequizar” significava “civilizar”. Para Rodríguez-Alcalá (*Ibidem*, p. 211),

é interessante observar que os elementos que sustentam esse projeto *civilizatório* – *cristianizar* os índios, *gramatizar* a língua, *urbanizar* os espaços – estão reunidos na confluência de sentidos em torno do termo *redução*, muito frequente nos documentos da época e utilizado na célebre experiência realizada pelos jesuítas a partir do século XVII na então Província Jesuítica do Paraguai (que na época compreendia o sul do atual território brasileiro).

1.2.6 Migrações e a busca pela “Ywy Marã e’ỹ”

*La nación guaraní es el resultado de esas olas migratorias, aunque no existe acuerdo hasta hoy en determinar su lugar de origen ni las rutas de su migración, así como tampoco las épocas en que dichas migraciones sucedieron*⁵⁷ (MELIÀ, 1992, p. 16).

O *ogwatá*, o “caminhar”, o estar sempre em movimento, tem sido uma constante na história dos Guarani. A história de seus ancestrais é marcada por

⁵⁶ Veja: Auroux, 1992.

⁵⁷ A nação Guarani é o resultado dessas ondas migratórias, embora não haja acordo até o momento para determinar seu local de origem ou as rotas de sua migração, nem os tempos em que ocorreram essas migrações.

constantes deslocamentos, sejam deslocamentos expansionistas, sejam deslocamentos migratórios⁵⁸, mantendo-se como traço distintivo desse grupo.

Conforme exposto previamente neste capítulo, o movimento migratório guarani pode ser e tem sido interpretado de diversas maneiras: *i.* o *ogwatá* faz parte do “ser guarani” para uma importante parcela dos que entendemos como tais, é a sua forma guarani de “estar” no mundo; *ii.* o *ogwatá* é motivado por pressões externas, como a expansão da sociedade não indígena em direção aos seus territórios, obriga-os a buscar um novo *tekoá*⁵⁹; *iii.* o *ogwatá* é motivado por questões internas, como a busca pela *Ywy Marã e'ỹ*⁶⁰, a “Terra sem Mal”.

A expressão *Ywy Marã e'ỹ* aparece pela primeira vez na literatura em o “*Tesoro de la lengua guarani*” de Ruiz de Montoya, com o sentido de “*suelo intacto (que no ha sido edificado)*”⁶¹ (MONTTOYA, [1639] 2011, p. 298). O termo volta a aparecer no ensaio “As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani” de Curt Nimuendajú, em 1914, com um sentido um pouco diferente daquele apresentado por Montoya. Em Nimuendajú ([1914] 1987, p.97), *Ywy Marã e'ỹ*, a terra sem mal, representa uma espécie de “paraíso guarani” (morada celeste)⁶².

Melià (1990) explana que a *Terra sem mal* não é apenas uma morada celeste, um “paraíso guarani”, ela compreende sobretudo um lugar adequado para a prática do modo de ser guarani. A motivação para a sua busca, conforme Melià (1990, p.32) “não é unívoca e provavelmente inclui vários níveis de compreensão, assim como supõe vários momentos históricos”.

⁵⁸ Seguindo Noelli, diferenciamos aqui os movimentos expansionistas dos movimentos migratórios. Os movimentos migratórios são sempre motivados por algum tipo de conflito ou pressão externa – como ocorreu após 1500 com a chegada dos europeus, as antigas áreas são abandonadas. Já os movimentos expansionistas são motivados por razões internas ao grupo, como a conquista de novas áreas sem o abandono das áreas antigas (Cf. Noelli, 1996, pp. 10-11).

⁵⁹ *t-eko-a*: *t-* marcador de posse não relacional, *-eko* ‘viver’, normalmente relacionado ao “modo” de viver, *-a* nominalizador. Segundo os Guarani, o termo *tekoá* corresponde ao lugar onde eles podem viver de acordo com a sua própria cultura e religião ancestral. *Tekó* ‘modo de ser e viver’; *tekoá* ‘aldeia, povoado (lugar onde se vive)’.

⁶⁰ *Ywy Marã e'ỹ* = *ywy* ‘terra, solo’; *marã* ‘mal, enfermidade’; *e'ỹ* ‘negação’

⁶¹ Solo intacto, que não tenha sido construído.

⁶² Nimuendajú introduz o conceito de *Ywy Marã e'ỹ* em *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani* ([1914] 1987). Em *Apointamentos sobre os Guarani* ([1908] 1954), ele registra apenas a expressão já traduzida “terra onde não se morre”, sem menção à expressão original. Em *Os buscadores do céu* (1911), Nimuendajú apresenta a ideia de uma “ilha” onde as almas dos falecidos passariam o tempo em uma alegria eterna.

Para Nimuendajú (1987, p. 108), a motivação das migrações dos Tupi-Guarani não era a expansão guerreira, mas sim religiosa, a busca pela *Ywy Marã e'ỹ*.

Tais considerações me levaram à suposição de que a mola propulsora para as migrações Tupi-Guarani não foi sua força bélica, mas de que o motivo tenha sido outro, provavelmente religioso; sua habilidade guerreira apenas lhes possibilitou realizar, até certo ponto, os seus planos.

De fato, a principal (mas não única) motivação dos Guarani para o *ogwatá* parece ser de ordem religiosa, interior à ordem social do grupo. Contudo, podemos pensar que a questão religiosa está ancorada, de alguma maneira, em determinações práticas e econômicas. Os Apapocúva fugiam das consequências da guerra da Tríplice Aliança (1865-1870), para evitar a sua própria destruição, caminharam rumo ao leste, em busca da *Terra sem mal*, lugar onde eles poderiam voltar a seu *nhandé rekó*, “nosso modo de ser”. Em *As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamentos da religião Apapocúva-Guarani*, Nimuendajú narra a história da migração desse grupo – assim como de outros dois, Tañyguá e Oguauíva – saindo da margem direita do baixo Iguatemi, no (atual) Mato Grosso do Sul, em direção ao litoral de São Paulo.

[...] a marcha para o leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra sem Mal (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 102).

A narrativa da destruição do mundo, *Guyraypoty*, registrada por ele quando residiu entre os Apapocúva, também relata a história de uma migração em busca da *Terra sem mal*. De acordo com a narrativa, o pajé Guyraypoty, avisado por Nhandervutsu de que a destruição estava próxima, guiou seu povo rumo ao *nhandé rowái* (“nosso rosto”, “nossa frente”), leste, ao mar, em busca da *Terra sem mal*.

Melià (1992, p.17), seguindo o modelo proposto por Meggers (1979), explica que motivações religiosas, a busca pela *Ywy Marã e'ỹ*, teriam feito com que

[...] una ola migratoria llegó hasta la cuenca del río Paraguay y por él descendió hasta el Paraná, subió por éste y, siguiendo las ramificaciones de sus afluentes, llegó hasta el litoral atlántico, mientras otros grupos saltaban a la cuenca del río Uruguay y se adentraban

*hasta el Jacuí. La migración llegó a abordar los climas más fríos del delta del Río de la Plata*⁶³.

Muitos males têm afligido os Guaraní ao longo desses últimos quatro séculos (trabalho forçado, catequização, opressão das frentes colonizadoras, incursões de inimigos tribais, epidemias). Em outras palavras, o mundo, tal qual conheceram ou tal qual lhes foi deixado por Nhanduvusu, foi sendo transformado até tornar a vida guarani, em seu sistema antigo, inviável. Buscar a *Terra sem Males* é buscar chegar, em vida, à reunião com os pais criadores, poder alcançar, enfim, uma terra incorruptível, distinta dessa atual em que vivem. Quando não conseguem chegar a ela, em vida, conformam-se com aguardar a morte para, então, seu espírito livre ir até lá.

Trabalhos recentes (NOELLI, 1999; POMPA, 2003; OLIVEIRA, 2015) têm questionado a argumentação de Nimuendajú sobre a motivação dos movimentos migratórios dos Tupi-Guarani. Para esses autores, a motivação para tais movimentos territoriais não está relacionada à cosmologia, mas sim aos processos históricos da colonização. Para Noelli (1999, p.141), “a maioria dos estudos etnológicos sobre os Guaraní enfocaram quase exclusivamente aspectos relacionados à religião e ao discurso religioso, deixando de prestar atenção em outros aspectos de interesse etnográfico”.

Concordamos com Chamorro (2004, p. 138), quando afirma que “cada ameaça de destruição veio acompanhada pela imagem de um mundo novo, que em religião é também ‘primeiro’, ‘original’”. O *ogwatá* é motivado tanto por fatores externos quando internos ao grupo. Assim, “a própria busca da terra-sem-mal manifesta diversas formas, desde a migração real até o ‘caminho espiritual’, celebrado ritualmente e praticado asceticamente” (MELIÀ, 1990, p.42). Adversidades os forçam a abandonar suas terras e a crença em uma *Terra sem mal* os motiva a seguir o seu “caminho”. Melià (1990, p. 41), explica que:

É muito provável que a estrutura religiosa guarani que toma o caminhar como experiência fundamental do mito dos gêmeos, provenha dos tempos mais remotos e se identifique com a formação mesma da cultura guarani dentro do complexo tupi. E a migração é sempre dialética de carência e plenitude.

⁶³ Uma onda migratória atingiu a bacia do rio Paraguai e desceu até o Paraná, subiu e, seguindo as ramificações de seus afluentes, atingiu a costa atlântica, enquanto outros grupos saltaram para a bacia do rio Uruguai e chegaram até o Jacuí. A migração chegou a enfrentar os climas mais frios do delta do Río de la Plata.

De acordo com os Nhandewa Tupi-guarani atuais, devido ao intenso contato com a população não indígena, o consumo de alimentos não tradicionais e o relativo afastamento da religião Guarani, não é mais possível alcançar a *Ywy Marã e'ỹ*, Terra sem Mal, em vida.

1.2.7 A Formação das aldeias atuais

A despeito da rica documentação etno-histórica e linguística dos Guarani desde o século XVI até meados do século XVIII, existe uma lacuna nas fontes documentais sobre esse grupo entre os séculos XVIII e XIX. No estado de São Paulo, voltamos a ter informações substanciais dos Guarani a partir dos trabalhos de Curt Nimuendajú (1914) e Egon Schaden (1974).

Os trabalhos de Nimuendajú ([1914] 1987) e Schaden (1974) nos permitem recuperar os caminhos percorridos pelos ancestrais dos Nhandewa Tupi-guarani e ter acesso à história desse grupo a partir de fins do século XVIII e início do século XIX. Os “Apontamentos sobre os Guarani”⁶⁴, de Nimuendajú, trazem relatos sobre a história das migrações guarani entre 1830 e 1908.

De acordo com Nimuendajú (1987, p.08), os ancestrais dos Nhandewa Tupi-guarani, e dos Apapocúva, habitavam a “margem direita do baixo Iguatemi, no extremo sul do Estado de Mato Grosso”. Embora não haja “tradição que afirme ter a horda estado submetida como as outras ao domínio dos jesuítas, nos séculos XVII e XVIII”, é provável que isso tenha ocorrido “devido à sua vizinhança imediata com as missões de Ontiveros e Guairá” (NIMUENDAJÚ, [1914] 1987, p. 08). Ainda sobre o contato dos Nhandewa Tupi-guarani com os jesuítas no Paraguai, Nimuendajú afirma que

Já em 1602 os jesuítas, a partir do Paraguai, começaram a catequese desses índios, continuando-a até a sua expulsão. Como aquela parte que pretendo descrever aqui pouco entrou em contato com os cristãos desde a destruição das Missões de Verá e Guairá pelos paulistas (1630), não se poderia esperar da sua religião muito mais do que uma triste mistura de cristianismo mal ensinado e erradamente compreendido com as superstições arquiamericanas (NIMUENDAJÚ, [1914] 1987, p. 3).

⁶⁴ Obra traduzida, anotada e publicada por Egon Schaden em 1954, na *Revista do Museu Paulista*, instituição onde se encontrava o manuscrito original datado de dezembro de 1908.

Nimuendajú (*Ibid.*) relata que, no início do século XIX, iniciou-se um movimento messiânico entre os grupos guarani que habitavam o baixo Iguatemi (hoje, região fronteira entre o Paraguai e o estado do Mato Grosso do Sul). O primeiro grupo a deixar a região em busca pela Terra sem Mal foram os Tañyguá. Subiram o rio Paraná pela sua margem direita, passando pela região dos Apapocúva primeiro e, em seguida, pela região dos Oguauíva.

Os Tañyguá cruzaram o rio Paraná, pouco abaixo da foz do rio Ivaí, seguindo rumo ao leste pela margem esquerda desse rio até, aproximadamente, a foz do Corumbataí, onde atravessaram o Ivaí e seguiram a Leste, passando pelos rios Tibagy, das Cinzas e Itararé, chegando à região de Itapetininga (SP), onde foram feitos escravos pelos colonos. Os Tañyguá, no entanto, conseguiram fugir e continuaram a sua caminhada em direção ao mar, fixando-se na serra dos Itatins, em Itariri (SP).

Depois dos Tañyguá, os Oguauíva também decidiram abandonar a região do baixo Iguatemi e seguir rumo ao litoral, em busca da Terra sem Mal. Interrompidos em sua caminhada na região de Itapetininga, em 1830, recuaram um pouco e se fixaram nas terras doadas pelo Barão de Antonina, na região de Itaporanga, entre os rios Itararé e Verde. Após enfrentar diversas adversidades na região (desaparecimento dos documentos de doação das terras; sucessivas invasões e, consequente, perda de suas terras, epidemias), foram transferidos, com a ajuda de Nimuendajú, para o Araribá.

[...] os Oguauíva, dizimados pelas epidemias e acossados por todos os lados, concordaram em setembro de 1912, embora a contragosto, com a proposta, apresentada por meu intermédio, de se transferirem para a reserva dos Guarani no Araribá. Ali infelizmente, logo no começo do ano seguinte, perderam umas cinquenta pessoas devido a uma epidemia de febre, de modo que hoje perfazem apenas cem cabeças (NIMUENDAJÚ, [1914] 1987, p. 11).

Uma parte do grupo Oguauíva, contudo, conseguiu chegar ao litoral, fixou-se no Bananal, nas cabeceiras do rio Preto, próximo a Itanhaém, alguns na ferrovia próximo a Mongaguá e outros no Itariri, com os Tañyguá.

Os Apapocúva, por volta de 1870, também deixaram a região do Iguatemi e seguiram em direção ao litoral sul e sudeste em busca da Terra sem mal, *Ywy Marã e'ỹ*. O grupo teria seguido por itinerário semelhante, mas estacionado no Aldeamento do Jataí (no Rio Tibagi) e, depois, seguido para o rio das Cinzas. Quando chegaram

A muito custo consegui reunir algumas famílias rio acima no Araribá, onde nós passamos uma existência miserável. [...] o Araribá foi convertido em asilo para os numerosos remanescentes dispersos da tribo Guarani, formando hoje seu centro principal. A maioria dos índios dessa tribo que habitava São Paulo, bem como um grande número deles do Mato Grosso [do sul] e Paraná, aceitaram minhas propostas de mudança para esta reserva nos anos de 1912 e 1913 (NIMUENDAJÚ, [1914] 1987, pp. 13-14).

Atualmente, os Nhandewa Tupi-guarani ocupam, no estado do Paraná, as Terras Indígenas Laranjinha e Pinhalzinho. No estado de São Paulo estão localizados na Aldeia Nimuendajú (Terra Indígena Araribá, na região de Bauru, no Centro-Oeste Paulista), em duas aldeias de Itaporanga, ao Sul do Estado (reivindicando suas antigas terras doadas pelo Barão de Antonina) e em diversas aldeias na região do litoral: nas Terras Indígenas Bananal (Peruíbe), Itaoca, Itariri e Piaçaguera, ao Sul, e nas Terras Indígenas Ribeirão Silveira e Aldeia Renascer, ao Norte. Na pesquisa para esta tese, trabalhamos colaborativamente com os Nhandewa Tupi-guarani das aldeias do estado de São Paulo, mais especificamente com as comunidades das Terras Indígenas Araribá, Bananal e Piaçaguera. As comunidades das TIs mencionadas apresentam uma dinâmica própria, a mobilidade se faz presente nas relações entre os Nhandewa Tupi-guarani de diferentes aldeias através de visitas de parentes, mudanças temporárias ou permanentes, casamentos, produção e comércio de artesanatos. Costa (2010, p. 32) chama as aldeias Nhandewa Tupi-guarani de São Paulo e norte do Paraná de “complexo de aldeias aparentadas e interdependentes”. Segundo Costa (*Ibid.*, p. 26),

Fatores como as migrações religiosas, a miscigenação e o constante trânsito entre as várias aldeias (característica dessa etnia, lugar comum na antropologia), muitas mortes por doenças ou fome, tornam difícil uma determinação exata de quem são esses índios hoje. Com certeza não são os mesmos que hospedaram por muitos anos e batizaram Curt Nimuendajú, no início do século passado, nem são os mesmos que deixaram o baixo Iguatemi, há quase dois séculos.

Se, para Nimuendajú ([1914] 1987), a principal motivação para os deslocamentos dos Guarani nos séculos XIX e XX foi de ordem religiosa, a busca pela Terra sem mal, o mesmo não pode ser afirmado acerca da *mobilidade* dos Nhandewa Tupi-guarani atuais. No último meio século, os deslocamentos, assim como a formação de novas aldeias Nhandewa Tupi-guarani, parecem ter sido motivados também por conflitos internos ao grupo. Na TI Piaçaguera, por exemplo, os conflitos

funcionam como um operador político. A própria TI surgiu de um desmembramento, causado por conflitos religiosos e políticos internos ao grupo, da aldeia do Bananal. Ao longo da última década, outras aldeias foram formadas na TI devido a conflitos internos⁶⁵. Atualmente, a TI Piaçaguera é composta por onze aldeias⁶⁶. Para Mainardi (2015, p.101)

[...] não há totalidade – nem consenso, síntese, identidade ou “cultura” – que esteja posta para durar. E, mais, **conflito é o fundo do qual figuras/momentos de totalidade são construídos**, o que é diferente de pensar o mundo, ao contrário, em que do fundo de totalidade emerge o conflito, em que a guerra não está posta para durar.

Como podemos ver, a *mobilidade* é uma constante na vida e no modo de ser do Guarani desde o século XVI até os dias atuais. As motivações para essa mobilidade, no entanto, parecem não ser as mesmas, mas todas elas apresentam uma constante, a preservação do modo de ser Guarani. Foi a mobilidade dos Nhandewa Tupi-guarani que possibilitou ao grupo preservar muitos dos valores antigos, ao mesmo tempo que incorporam valores novos.

Compartilho aqui a reflexão de Orlandi (2013, p. 265), “dadas as condições políticas, históricas e mesmo culturais, as questões que derivam da *situação de contato* entre índios e população envolvente sofrem altos e baixos, enormes crises e rupturas, dissonâncias e movimentos contraditórios, continuamente”.

1.2.7.1 Aldeia Nimuendajú – Terra Indígena Araribá

Criada em uma área de 1.930,34 ha, no atual município de Avaí-SP, a *Terra Indígena Araribá* foi inicialmente destinada aos Guarani, no começo dos anos 1910. A partir da década de 1930, a TI passou a ser compartilhada com famílias Terena vindas do Mato Grosso do Sul⁶⁷. Atualmente, a TI é composta por quatro aldeias, onde vivem aproximadamente 640 pessoas: aldeia *Kopenoti* (Terena), aldeia *Ekeruá* (Terena), aldeia *Nimuendajú* (Nhandewa Tupi-guarani) e aldeia *Tereguá* (Nhandewa

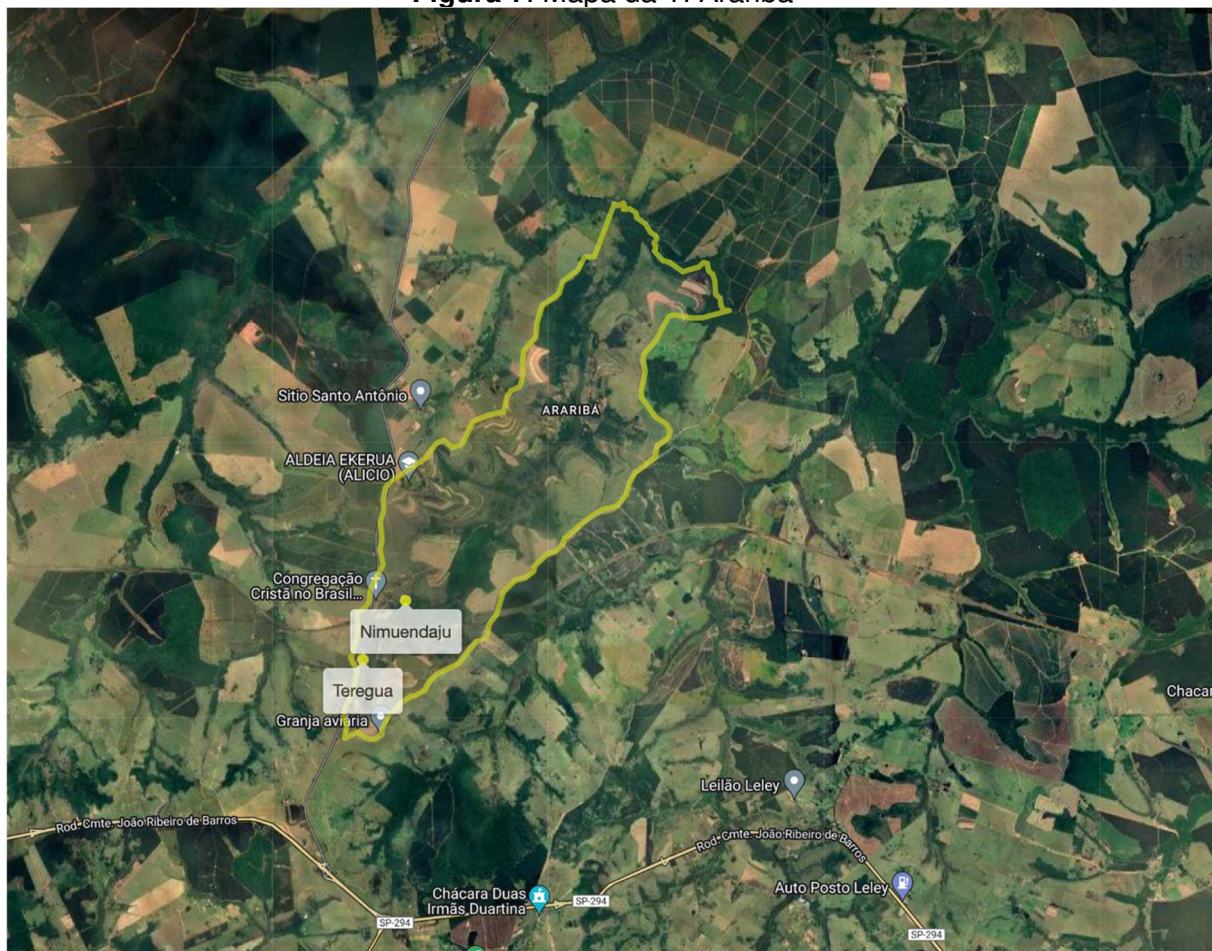
⁶⁵ Sobre a relação entre os conflitos internos e a formação de novas aldeias na TI Piaçaguera, ver MAINARDI, 2010.

⁶⁶ No início desta pesquisa eram apenas 8 aldeias.

⁶⁷ Cf. CARVALHO, 1979, pp. 76-77.

Tupi-guarani e Terena). Na *aldeia Nimuendajú*, vivem hoje cerca de 31 famílias Nhandewa-Guarani, aproximadamente 108 pessoas.

Figura 7. Mapa da TI Araribá⁶⁸



Fonte: Mapa Guarani Digital

1.2.7.2 Aldeias Tupi-guarani do Litoral Paulista

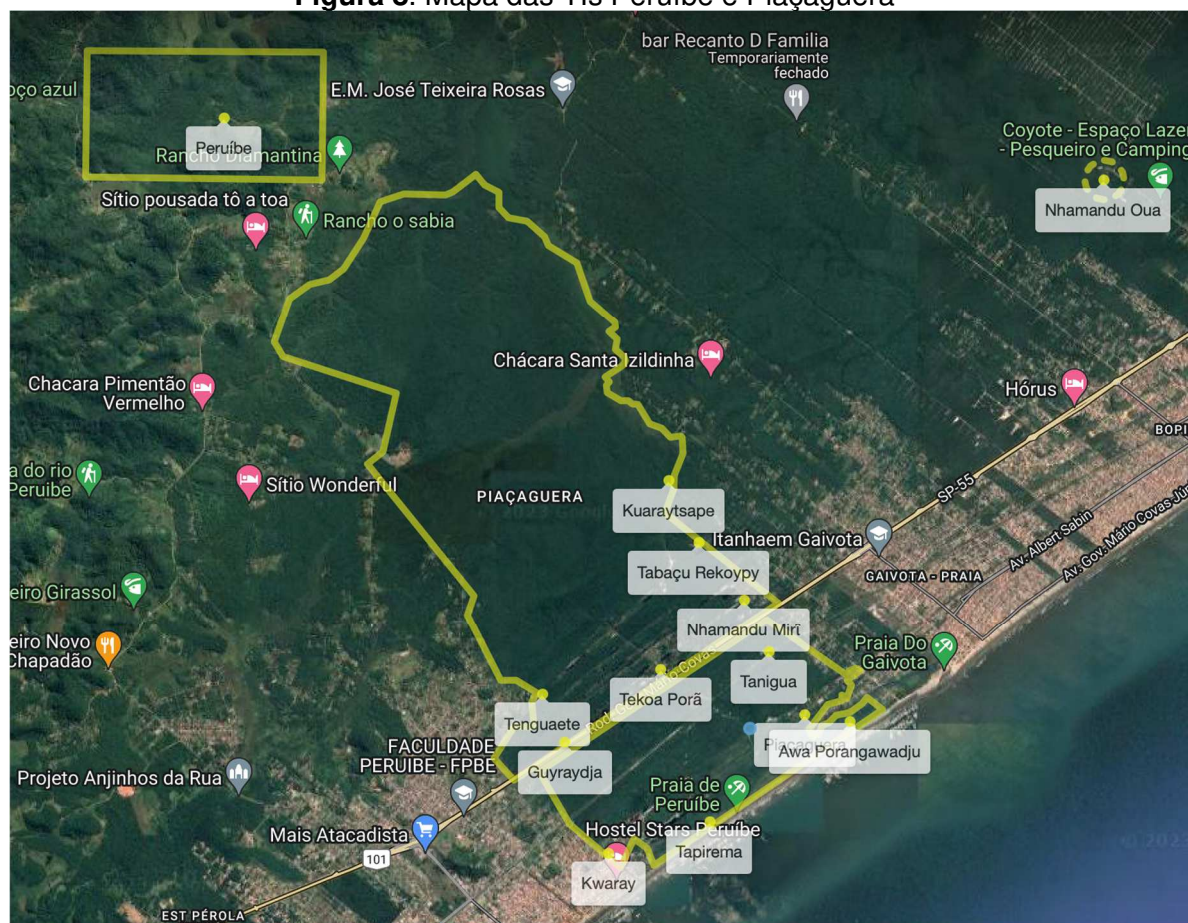
A *Terra Indígena Peruíbe (Bananal)*, localizada no município de Peruíbe-SP, com uma área de 480,47 hectares, é composta por apenas 1 aldeia, onde vivem atualmente cerca de 32 pessoas.

A *Terra Indígena Piaçaguera* ocupa uma área de 2.773,7968 hectares e está localizada entre os municípios de Itanhaém-SP e Peruíbe-SP. Essa terra foi uma conquista da luta organizada dos Nhandewa Tupi-guarani que durou 16 anos, desde

⁶⁸ Disponível em: <https://guarani.map.as/#/?z=12.600000000000001&x=22.270419589597505&y=-49.327220468064546> Acesso em: 22/11/2022.

o início do processo de demarcação no ano 2000 até a sua homologação em 2016. Atualmente, com uma população de aproximadamente 250 pessoas, ela é composta de 11 aldeias: *Piaçaguera*, *Nhamandu Miri*, *Tanygwá*, *Tabaçu Reko Ypy*, *Tekoa Kwaray*, *Tekoa Porã*, *Awa Porungawa Dju*, *Kuaraytsapé*, *Guyradjá*, *Tapirema* e *Tengwá Eté*.

Figura 8. Mapa das TIs Peruíbe e Piaçaguera⁶⁹



Fonte: Mapa Guarani Digital

No município de Mongaguá-SP, encontra-se a *Terra indígena de Itaoca*, com uma área de 533 hectares, com duas aldeias, uma Nhandewa Tupi-guarani e outra Mbyá, onde vivem aproximadamente 96 pessoas das etnias Nhandewa Tupi-guarani e Mbyá.

A *Terra Indígena Ribeirão Silveira*, localizada na divisa dos municípios de Bertioga, São Sebastião e Salesópolis, possui uma área de 7.551,60 hectares (área

⁶⁹ Disponível em: <https://guarani.map.as/#/villages/917/?z=13&x=-24.22238884559758&y=-46.922435760498054> Acesso em: 10/11/2022.

declarada), onde vive uma população de aproximadamente 500 pessoas das etnias Mbyá e Nhandewa Tupi-guarani.

No município de Ubatuba, está localizada a aldeia Renascer (em identificação), habitada por aproximadamente 50 pessoas da etnia Nhadewa Tupi-Guarani.

1.3 OS ETNÔNIMOS: TUPI GUARANI E NHANDEWA-GUARANI

Grande parte dos etnônimos que encontramos em registros históricos raramente correspondem à autodenominação do próprio grupo. Frequentemente, esses etnônimos correspondem a características evidentes do grupo denominado (e.g.: Chiripá, Apapocúva) ou a apelidos pejorativos atribuídos a eles por seus vizinhos ou inimigos. Vejamos o que diz Nimuendajú ([1914] 1987, p. 8) a respeito da prática dos Apapocúva em relação a sua autodenominação:

Os membros de uma horda só empregam sua própria alcunha quando querem contrapor-se a outras hordas, e quase nunca se consegue que eles revelem a um estranho o apelido da sua horda, por mais solícitos que sejam por divulgar as alcunhas de todas as demais.

Apapocúva (homens dos arcos compridos) também é uma alcunha de horda, neste sentido. Não é conhecida nem por brasileiros nem por paraguaios. Como eu, porém, não sei de outro nome que distinga dentre todos os Guarani a horda que pretendo tratar especificamente, seja-me permitido usar doravante este nome.

Os Nhandewa Tupi-guarani são reconhecidos na literatura etnográfica por diferentes denominações: Apapocúva (NIMUENDAJÚ [1914] 1987), Avá Guarani (CADOGAN, 1959); Nhandewa (SCHADEN, 1974); Chiripá (METRAUX, 1948), Chiripá Guarani ou Avá-Katu-Ete (SUSNIK, 1979); Avá-Guarani (CARVALHO, 1981) e Ava Katu Ete (MELIÀ, 1991). Algumas dessas denominações são consideradas ofensivas pelos Nhandewa Tupi-guarani. Chiripá, por exemplo, era o termo dado à veste tradicional feita de embira e usada pelos Nhandewa Tupi-guarani no passado. Atualmente, o termo chiripá é empregado – principalmente pelos Guarani Mbyá – para designar os indígenas integrados à sociedade não indígena. O termo não é usado pelas comunidades com as quais trabalhamos para se referirem a si mesmos.

Los avá katú eté han recibido varias denominaciones, siendo la más común la de chiripa, por la prenda de algodón con que se ceñían

*cuando acudían al trabajo con extraños. En la literatura etnográfica se habla también de grupos con el nombre de apapokuva, oguauíva, tañyguá y cheirú*⁷⁰ (MELIÀ, 1992, p. 245).

Tradicionalmente, o termo Tupi-Guarani faz referência à família linguística Tupi-Guarani, do tronco Tupi. No entanto, desde a última década do século XX, o termo também tem sido usado como autodenominação pelas comunidades indígenas que migraram para o litoral paulista ao longo daquele século.

Para Mello (2007, p.54), a continuidade e o “desaparecimento de etnônimos dentro da etnia Guarani complexifica comparações históricas entre os subgrupos Guarani do passado e os atuais”. De acordo com a autora (*Ibid.*), nos últimos cinco séculos, etnias emergiram e desapareceram do grande etnônimo Guarani⁷¹.

Nesta tese, optamos por adotar o termo *Nhandewa Tupi-guarani* para fazer referência tanto à língua quanto à etnia das comunidades com as quais trabalhamos. *Nhandewa*, em virtude deste povo se apresentar com essa denominação nas investigações de Costa (2007; 2010) e por essa, também, ter sido a denominação usada tanto na bibliografia antropológica dos últimos anos, como por todas as instituições indigenistas que com eles trabalham. *Nhandewa Guarani* ou *Guarani Nhandewa* também é a autodenominação da comunidade da aldeia Nimuendajú, na TI Araribá.⁷² *Tupi-guarani*⁷³ por essa ser a autodenominação de uma parte significativa do grupo *Nhandewa*, principalmente das comunidades do litoral paulista. Enfatizamos, aqui, que ser *Tupi-guarani* não exclui ser *Nhandewa*, uma vez que os Tupi-guarani também se consideram *Nhandewa*.

⁷⁰ Os Avá Katú Eté receberam vários nomes, sendo o mais comum Chiripá, por causa da vestimenta de algodão que usavam quando iam trabalhar com estranhos. Na literatura etnográfica também se fala de grupos com os nomes de Apapocúva, Oguauíva, Tañyguá e Cheirú.

⁷¹ Rodríguez-Alcalá explica que assim como a dificuldade de definir a unidade da língua em povos sem escrita/gramática, também não é evidente definir a unidade do povo, em povos ou sociedades não urbanas, que não residem numa unidade territorial delimitada (em comunicação pessoal).

⁷² Cf. OLIVEIRA, 2021.

⁷³ Grafamos Tupi-guarani, com guarani em letra minúscula, para diferenciar do nome da família Tupi-Guarani.

1.3.1 Nhandeva *versus* Nhandewa: o genérico e o particular

Como vimos no início deste capítulo, os Guarani do Brasil foram classificados, tradicionalmente, em três grandes grupos: *Nhandeva*, *Kaiowá* e *Mbyá* (SCHADEN, 1974). Schaden (1954, p. 2) afirma que “*ñandeva* (os que somos nós) é a denominação de todos os Guarani [...]. Mas é a única autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendajú com o nome de Apapokúva”. Sobre a expressão *nhandeva*, Nimuendajú explica que

Os Guarani, ao falarem de si na sua língua, para designar nação ou horda, empregam o termo “*Ñandéva*”, quando a pessoa com quem se fala pertence ao mesmo grupo, e “*Oréva*” quando pertence a uma outra tribo. Ambos os termos significam “nossa gente”, o último excluindo a pessoa com quem se fala, o primeiro incluindo. (NIMUENDAJÚ, [1914] 1987, p. 7)

Ainda sobre a característica geral e específica da denominação *nhandeva*, Melià (1992, p. 245) confirma que “embora a denominação de *nhandéva*, (aquele que somos nós), seja a autodenominação de todos os Guarani, ela tem sido reservada preferencialmente para essa etnia”.

O termo *nhandeva*, “os que somos nós”, “os que são dos nossos”, “o nosso povo”, seria, então, uma expressão genérica usada para fazer referência a todos os Guarani e uma autodenominação específica de determinado grupo conhecido também na literatura por *Chiripá*, *Avá Katu Eté* ou simplesmente *Avá Guarani*. *Nhandeva* é usado também pelos Nhandewa Tupi-guarani como sinônimo de “ser indígena”, em oposição a ser *ywypóry*, “não indígena”⁷⁴.

Neste trabalho, diferenciamos a etnia *Nhandeva*, considerada por Schaden (1974), de seu subgrupo *Nhandewa-Guarani* de São Paulo e norte do Paraná (ou somente *Nhandewa*). Para *Nhandewa*, seguimos a grafia sugerida por Costa (2007, p. 13):

[...] por compartilharem um dialeto Guarani que, hoje, somente eles conservam, decidiu-se **caracterizá-los de um modo que os aproxima, mas, ao mesmo tempo, os diferencia dos demais grupos Nhandeva**. A forma empregada foi a grafia de ‘Nhandewa’ com a letra “w”, já que essa letra foi a escolhida por eles, na definição

⁷⁴ Para os Mbyá, dizer de alguém (por exemplo, alguém que se lhes mostre em uma foto) que é *Nhandeva*, significa que a pessoa foi identificada como Mbyá, não como Guarani genérico (Wilmar D’Angelis – em comunicação pessoal).

do alfabeto com que passaram a grafar sua variedade particular da língua Guarani.

1.3.2 Tupi-guarani: autodenominação

As comunidades Nhandewa do litoral paulista se autodenominam Tupi-guarani, pois, afirmam ser uma “mistura” de Tupi e Guarani. De acordo com os anciãos da comunidade, os Guarani que vieram do Oeste⁷⁵ se casaram com os Tupi que já residiam no litoral quando eles ali chegaram. Dessa união, teria surgido uma nova etnia, os Tupi-guarani. Para Mainardi (2015, p. 190), no caso dos Tupi-guarani, deve-se destacar a função da conjunção “e” na formação do etnônimo. “O próprio modo como explicam a conformação do etnônimo indica a impossibilidade de “unidade”: são Tupi e Guarani, a *mistura* em detrimento da *pureza*” (*Ibid.*).

Os Guarani, a que se referem os anciãos da comunidade, são justamente os grupos vindos da região do Iguatemi, Mato Grosso do Sul, cujas migrações Nimuendajú descreveu. Quanto aos Tupi, de acordo com Schaden (1974, p. 5), eles teriam desaparecido já no período colonial. Costa (2010, p. 14) sugere que poderiam ser os Tañyguá, grupo nhandewa que teria vindo para a costa na primeira metade do século XIX ou que poderiam ainda ser os remanescentes dos Tupi de São Vicente.

O etnônimo Tupi-guarani tem sido usado, nas últimas décadas, não somente como a autodesignação desse grupo, mas também nas relações com a sociedade não indígena, com os agentes do Estado, em políticas públicas e em projetos educativos e culturais.

De acordo com Ladeira (1988, p. 15), Tupi-guarani e Chiripá eram os etnônimos usados pelos Mbyá, já na década de 1980, para designar os grupos nhandewa do litoral sul paulista.

A partir das primeiras décadas deste século, os núcleos *Nandewa* do litoral passam a receber o reforço de outros grupos, também Guarani e classificados na literatura etnográfica como *Mbyá*. Esse grupo, a partir das décadas de 50 e 60, passa a conquistar a população dominante no litoral. Distinguem-se dos moradores mais antigos – a quem chamam de **Tupi-Guarani ou Xiripá** – dizendo-se Guarani. (ênfase acrescentada)

⁷⁵ Cf. Nimuendajú, [1914] 1987, pp. 7-16.

Retomando Orlandi (2013), é preciso entender o processo identitário como um “movimento na história”. Não há identidades fixas e categóricas, elas estão em constante transformação. Diferentes grupos indígenas vivenciam situações de contato distintas, a maneira de se relacionarem entre si e com a população não indígena a sua volta também diferem.

1.4 SITUAÇÃO LINGUÍSTICA ATUAL

Discorreremos agora sobre a situação atual do idioma Nhandewa Tupi-guarani, falado nas aldeias do estado de São Paulo. O Nhandewa Tupi-guarani é falado exclusivamente por falantes bilíngues. A situação dessa parcialidade contrasta com as das outras parcialidades do Guarani, cuja vitalidade é maior, uma vez que, nestas últimas, a língua quase sempre é falada por toda a comunidade, inclusive pelas gerações mais novas.

De acordo com Dooley ([1991] 2008, p. 3), já no final da década de 1980, o grupo Nhandewa do Araribá não falava mais a língua como comunidade. O autor aponta a mestiçagem como uma das prováveis causas para o abandono da língua.

As crianças não estão aprendendo a falar o Guaraní, e alguns adultos, mesmo entendendo o dialeto, não costumam falá-lo entre si. Somente os mais velhos do grupo costumam falar o dialeto. Contudo, há notícias de **um interesse forte, por parte de alguns, em recuperar seu uso** (DOOLEY [1991] 2008, pp. 3-4 – grifo nosso).

O cenário também não era muito diferente nas aldeias do litoral paulista. Nas quais, conforme Dooley ([1991] 2008), a mestiçagem e a pressão da população não indígena ao redor levaram as comunidades a falar, predominantemente, o português. Entendemos, no entanto, que atribuir o abandono da língua à mestiçagem seja algo bastante complexo. Nesse sentido, é preciso considerar, além da situação de contato e mestiçagem, outros fatores que podem ter levado a população indígena a abandonar a sua língua ancestral em detrimento da língua da sociedade dominante.

De fato, há pelo menos três gerações, o português tem sido a língua de comunicação nas comunidades Nhandewa Tupi-guarani. “A proximidade e o constante contato com a sociedade ocidental, a saída da aldeia motivada por

casamentos com não indígenas e a busca por trabalho na cidade”⁷⁶ contribuíram sobremaneira para a desvitalização do Nhandewa Tupi-guarani (LEITE *et* GONÇALVES, 2019, p. 78).

Além desses fatores, o avanço dos sistemas de comunicação, em especial a televisão no último quarto do século XX, o advento da internet e das mídias sociais no início do século XXI, a educação escolar formal e outras práticas culturais da sociedade não indígena colaboraram para que o Nhandewa Tupi-guarani perdesse “espaço”. As áreas de domínio da língua indígena ficaram cada vez mais limitadas. Atraídos pela aparente “modernidade” e “facilidades” da sociedade não indígena, a população mais jovem foi, aos poucos, perdendo o interesse em aprender e a falar a língua de seus ancestrais. Essas novas tecnologias, no entanto, poderiam reforçar o uso da língua indígena se fossem apropriadas como instrumentos por seus falantes. É a total exclusão do Nhandewa Tupi-guarani nessas tecnologias que age negativamente para a manutenção da língua.

Dooley ([1991] 2008, p. 6), aponta, ainda, três fatores que podem contribuir para a desvitalização do Nhandewa Tupi-guarani e dificultar o seu estudo e a sua comparação com outras parciaisidades do Guarani: “diversificação linguística entre o dialeto Ñandéva, mescla entre Ñandéva e outros dialetos guaranis, e diferenças regionais que cruzam divisões dialetais”. Sobre esses apontamentos de Dooley, eles não parecem condizer com a atual realidade do Nhandewa Tupi-guarani. Há casos em que o contato com uma variedade do Guarani pode ser essencial para o resgate da língua. Citamos, como exemplo, o casamento de um professor da Escola Indígena Nimuendajú, na TI Araribá, com uma indígena falante de Guarani Mbyá. Essa união foi importante para o desenvolvimento dele na língua Nhandewa, e para o surgimento de crianças falantes de Nhandewa Tupi-guarani como primeira língua naquela comunidade.

A seguir, discutiremos sobre o processo de revitalização linguística e cultural do Nhandewa Tupi-guarani no estado de São Paulo e apresentaremos as ações das comunidades para reverter o processo de obsolescência de sua língua

⁷⁶ Em muitas aldeias Nhandewa Tupi-guarani, verifica-se alguma dependência de uma renda salarial que vem de fora da comunidade. Muitos indígenas são forçados a sair da aldeia em busca de trabalho assalariado nas cidades vizinhas.

ancestral.

1.4.1 O Programa de Revitalização Linguística do Nhandewa Tupi-guarani

Desde o início do século XXI, as comunidades Nhandewa Tupi-guarani do estado de São Paulo têm se empenhado em resgatar (ressignificar) e fortalecer a sua língua e a sua cultura ancestral. No fim da década de 1990, membros da comunidade da aldeia Nimuendajú, organizados por iniciativa do líder da comunidade, Claudemir Marcolino Honório, deram início a uma série de ações para revitalizar a sua língua e cultura ancestral. Naquele momento, o português já havia se tornado a língua dominante na comunidade, o Nhandewa Tupi-guarani era falado apenas entre a geração mais velha. Os jovens, as crianças e parte dos adultos já haviam se tornado monolíngues em português.

Em 2000, realizaram a “Convenção Linguística Nhandewa-Guarani”, com a assistência do linguista Wilmar R. D’Angelis (professor da UNICAMP) e da graduanda Consuelo Costa (hoje linguista e professora da UESB). As ações se desenvolveram nos anos seguintes, concluindo-se com a publicação, em 2002, de um primeiro livro de textos bilíngue⁷⁷, “*Nhandewa-rupi nhande aywu ãgwa: para falarmos na nossa língua*”,⁷⁸ para uso no ensino do Nhandewa nas escolas das comunidades.

Uma década mais tarde, a comunidade passou a contar com o apoio de um programa de revitalização linguística⁷⁹, cujo objetivo era a realização de oficinas de gramática Nhandewa Tupi-guarani e a produção de material didático para ser utilizado nas aulas de língua indígena nas escolas Nhandewa Tupi-guarani.⁸⁰ As oficinas, realizadas dentro do programa de revitalização linguística, visavam não apenas à revitalização da língua, mas também ao resgate das práticas culturais tradicionais dos Nhandewa Tupi-guarani por meio de atividades que buscavam a ativação da memória

⁷⁷ Nhandewa e português

⁷⁸ Disponível gratuitamente para download em:

<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me001805.pdf>

⁷⁹ Programa de Revitalização das Línguas Indígenas do Estado de São Paulo, coordenado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – Coordenação Regional Litoral Sudeste, em parceria com o Grupo de Pesquisa InDiomas, da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e com a ONG KAMURI – Indigenismo, Ação Ambiental, Cultura e Educação.

⁸⁰ Para mais informações sobre as Oficinas de Gramática Pedagógica Nhandewa Tupi-guarani, veja LEITE&GONÇALVES, 2016, p.75-91.

linguística e cultural do grupo. O objetivo aqui não é voltar ao passado, mas sim, revisitá-lo e ressignificá-lo a partir do processo identitário dos Nhandewa Tupi-guarani.

Figura 9. Calendário Cultural, atividade ministrada pelo professor Vanderson Lourenço na *Oficina de Gramática* em 2019



Foto: Fabiana Raquel Leite

Em 2015, as comunidades Nhandewa Tupi-guarani do litoral passaram, também, a integrar o programa de revitalização, inaugurando uma nova fase do programa. Uma das propostas dessa nova fase do programa de revitalização linguística foi fortalecer o intercâmbio linguístico e cultural entre as comunidades Nhandewa Tupi-guarani do interior e do litoral.

Para os Nhandewa Tupi-guarani, a língua e a cultura estão estreitamente inter-relacionadas. Nesse sentido, um dos principais objetivos das comunidades que desejam reavivar a sua língua é ter acesso aos saberes tradicionais. A língua é entendida como a chave para a cultura. De acordo com o professor, pesquisador e

falante da língua, Vanderson Lourenço⁸¹, “há saberes na cultura que somente os falantes podem conhecer”.

A *Oy Gwatsu*, ‘casa grande’ (ou ‘casa de reza’), por exemplo, é o lugar de mais prestígio da língua Nhandewa Tupi-guarani. Existem construções e expressões da língua que só podem ser ensinadas e aprendidas na “casa grande”, jamais fora dela. Nesse sentido, a *Oy Gwatsu* tem desempenhado um papel fundamental nesse processo de revitalização linguística e cultural. O retorno à prática da “religião”⁸² ancestral fez com que muitos jovens começassem a falar a língua.

A escola indígena também tem sido indispensável para resgate da língua e da cultura Nhandewa Tupi-guarani, uma vez que o processo de revitalização é entendido como parte do ensino escolar. Para Veiga (2019, p. 72),

[...] a escola pode exercer o papel de articuladora da cultura da comunidade através da criação de espaço para o encontro intergeracional, a prática dos conhecimentos em relação ao plantio e o consumo dos alimentos, a retomada dos conhecimentos tradicionais sobre o cuidado e a manutenção da saúde.

O programa de revitalização linguística desenvolvido nas comunidades Nhandewa Tupi-guarani se destaca em diversos pontos por ser:

- uma iniciativa da própria comunidade;
- um programa desenvolvido *com, pela e para* a comunidade interessada;
- um programa de estudo e de discussão da língua e da cultura Nhandewa Tupi-guarani;
- um programa que visa ao fortalecimento do uso tanto oral quanto escrito da língua indígena;
- um espaço de soma de conhecimentos e vivências de membros da comunidade Nhandewa Tupi-guarani e pesquisadores;
- um programa revitalização linguística e cultural, no qual língua e cultura são entendidas e estudadas como um todo;
- um programa que busca revitalizar a língua sem passar pelo filtro do português, a língua é resgatada pela própria língua.

⁸¹ Em comunicação pessoal.

⁸² Usamos o termo religião entre aspas, pois esse é um conceito colonial. Usado aqui somente para facilitar o entendimento do leitor.

Sobre esse último ponto, gostaria de destacar o trabalho desenvolvido nas oficinas com documentos históricos na língua dos ancestrais dos Nhandewa Tupi-guarani. Esses documentos traziam o registro da variedade do Nhandewa Tupi-guarani em seu estado de plena vitalidade. O estudo colaborativo desses registros funcionou como um elemento vivificador da língua e da cultura, uma vez que possibilitou a ativação da memória cultural e lexical da comunidade Nhandewa Tupi-guarani.

Figura 10. Discussão sobre a ordem dos constituintes em Nhandewa Tupi-guarani, anciã e professora Catarina Delfina dos Santos, na *Oficina de Gramática* em 2015⁸³

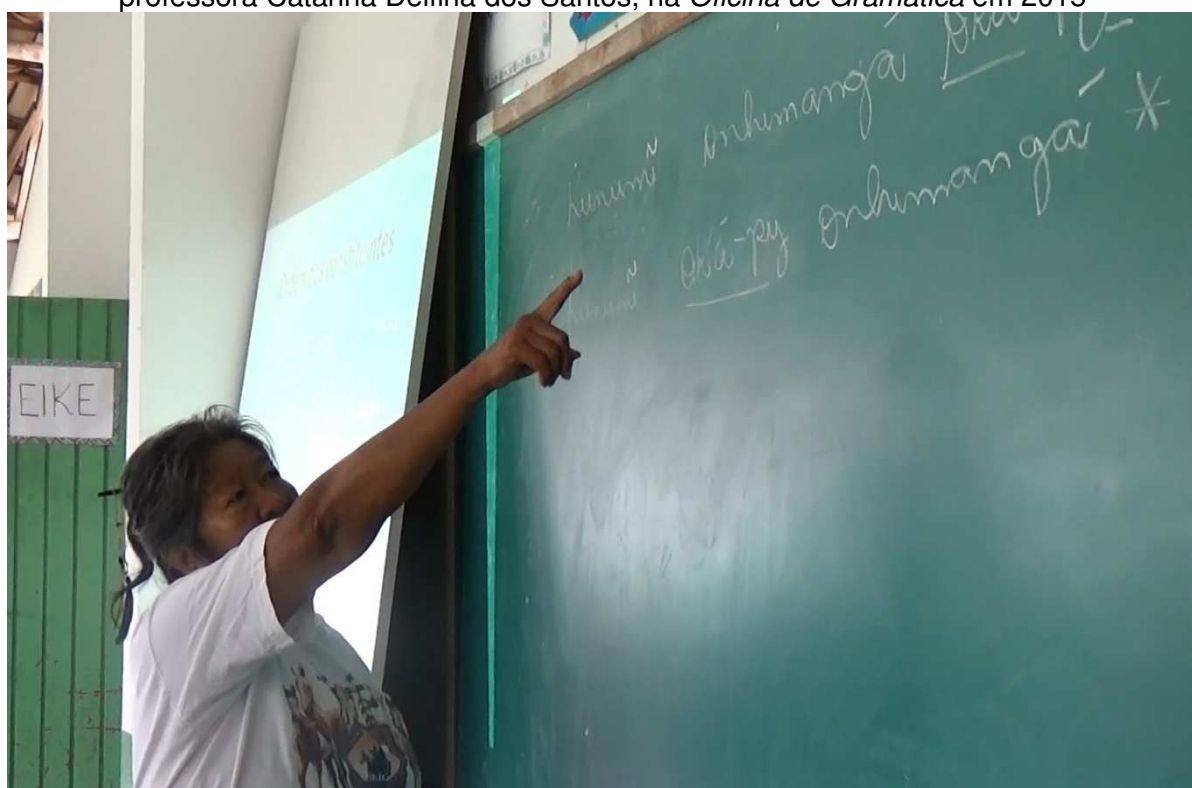


Foto: Fabiana Raquel Leite

Em um período de seis anos, foram publicados dois livros de gramática (“Lições de Gramática Nhandewa-Guarani vol. I” e “Lições de Gramática Nhandewa/Tupi-Guarani vol. II”) e dois livros paradidáticos (“Inypyrũ” e “Nhandeypygwá kwéry omombe’u wa’ekwé”),⁸⁴ além da criação de um *website*⁸⁵ em Nhandewa Tupi-guarani.

⁸³ Oficina realizada em 2015 na Aldeia Piaçaguera, em Peruíbe-SP

⁸⁴ Disponíveis para download gratuito em: <https://kamuri.org.br/kamuri/materiais/>

⁸⁵ <http://www.webindigenas.iel.unicamp.br/nhandewa/>

Conforme Leite & Gonçalves (2019, p. 88), houve, durante todo o processo de revitalização realizados *com, por e para* os Nhandewa Tupi-guarani,

[...] resultados que foram importantes tanto para a documentação da língua (gravação de textos; adição à base lexical; padronização da ortografia) quanto para a sua revitalização (**formação de novos falantes**; leitores; escritores; publicação de livros didáticos e paradidáticos; melhor conhecimento da linguagem em uso; planos de aula, jogos, atividades; fundamentos para o ensino de línguas e desenvolvimento de materiais dentro da comunidade (ênfase acrescentada).

Destaco, aqui, que os maiores ganhos do programa de revitalização dos Nhandewa Tupi-guarani foram, seguramente, a ressignificação da língua alicerçada pela identidade Nhandewa Tupi-guarani e a formação de novos falantes proficientes na língua. Gostaria de enfatizar também que nenhuma língua permanece imutável. É impossível, “pois, evitar a transformação. Ao contrário, é preciso trabalhar as condições para que haja ressignificação tanto dos sentidos como dos sujeitos nas situações de contato entre línguas (e culturas)” (ORLANDI, 2013, p. 109). Por fim, concluimos esse tópico com as palavras de palavras de D’Angelis & Veiga (2019, p. 178) sobre a revitalização linguística entendida como um processo contínuo:

Não é possível estabelecer um prazo para a “revitalização da língua” estar completa ou concluída, nem mesmo é possível determinar isso a *posteriori* (isto é, estabelecer o dia ou o ano em que isso se concretizou). **O processo de revitalização é um movimento contínuo** e, se bem-sucedido, sempre ascendente (ênfase acrescentada).

CAPÍTULO II

ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA INVESTIGAÇÃO

[Historical] records do not, by themselves, produce a unique solution to our problems. But who has ever assumed that they do? Historical records do not produce a unique solution to historical problems either, and yet nobody suggests that they be neglected. There is no doubt that the records are necessary for a logical study in the sense examined now. The question is how they should be used (PAUL FEYERABEND, 1978)⁸⁶.

Neste segundo capítulo, discutiremos os aspectos teórico-metodológicos que orientaram esta investigação. Inicialmente, faremos uma breve exposição sobre os principais estudos já realizados acerca do Nhandewa Tupi-guarani, na seção 2.1. Depois, na seção 2.2, apresentaremos os objetivos da pesquisa. Em seguida, explicitaremos os procedimentos metodológicos, assim como os teóricos que nortearam a elaboração deste trabalho, na seção 2.3. Discorreremos, ainda, na seção 2.4, sobre os critérios que condicionaram a seleção dos materiais de análise e do *corpus* e, finalmente, descreveremos o *corpus* utilizado neste trabalho.

2.1 ESTUDOS PRÉVIOS

Como vimos no capítulo anterior, a língua guarani vem sendo documentada há mais de 350 anos, desde o início das missões nos séculos XVI e XVII. A grande diversidade de registros de suas variedades – diatópicas e diacrônicas – e a profundidade dos estudos realizados colocam o Guarani em uma posição privilegiada em relação a outras línguas indígenas brasileiras (GRANNIER, 2002, p.1). Dentre os povos não andinos, os Guarani são seguramente um dos grupos mais estudados e

⁸⁶ Os registros [históricos] não produzem, por si só, uma solução única para os nossos problemas. Mas quem já admitiu que eles o fazem? Os registros históricos também não produzem uma solução única para os problemas históricos e, no entanto, ninguém sugere que sejam negligenciados. Não há dúvida de que os registros são necessários para um estudo lógico no sentido agora examinado. A questão é como eles devem ser usados.

conhecidos da atualidade. Para Grannier (*Ibid.*), os principais fatores que contribuíram para “essa documentação remontam à época pré-colonial, quando os índios guaranis ocupavam um extenso território”. Essa dispersão geográfica da língua associada a outras características culturais dos Guarani favoreceram a adoção do Guarani “como língua de contato entre os povos indígenas das regiões percorridas pelos guaranis e a adoção, posterior, como língua de viajantes e da colonização” (*Ibid.*).

Os primeiros registros da língua foram realizados por missionários franciscanos e jesuítas com o objetivo de assistir a aprendizagem da língua indígena por outros missionários. Nessa época foram escritas as primeiras gramáticas do Guarani e as primeiras traduções religiosas⁸⁷. A “*Doctrina Christiana e Catecismo breve y cotidiano*” do frei franciscano Luís de Bolaños, publicada em Nápoles, em 1607, é o mais antigo texto em Guarani que conhecemos atualmente. Embora os franciscanos tenham sido os pioneiros no registro da língua, a maior parte do *corpus* que foi preservado – manuscrito e impresso – provém das missões jesuíticas (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2010, p. 15). Desse período colonial, temos, da região do rio Uruguai, a “*Breve introducción para aprender la lengua guaraní*”, do jesuíta italiano Alonso de Aragona – inédita até 1979⁸⁸ – cujo manuscrito data de 1629. Da região do Guairá, contemporâneos aos estudos de Aragona, temos os trabalhos de outro missionário jesuíta, o Pe. Antonio Ruiz de Montoya: “*Tesoro de la lengua Guarani*” (Madrid, 1639) e “*Arte y Vocabulario de la lengua guarani*” (Madrid, 1640). Em 1724, foi publicada uma nova versão⁸⁹ revista e ampliada da “*Arte*” de Montoya pelo Pe. Paulo Restivo. Essas primeiras descrições linguísticas seguiam o modelo das gramáticas dos clássicos de tradição greco-latina, mas à diferença das gramáticas das línguas europeias elaboradas na mesma época, cujo foco era a regulação de uma língua escrita, mantinham uma relação estreita com a oralidade⁹⁰ (RODRÍGUEZ-ALCALÁ; NUNES, 2008). Comentando o trabalho de Aragona, Melià escreveu:

⁸⁷ Na verdade, o que referimos aqui como ‘traduções religiosas’ são versões Guarani de textos religiosos cristãos, mais precisamente da fé católica.

⁸⁸ Publicada por Bartomeu Melià sob o título: “*Breve introducción para aprender la lengua guarani por el P. Alonso de Aragona. Presentación, edición y notas por Bartomeu Melià, S.J.*”, **Amerindia** 4, p. 23-63.

⁸⁹ Essa nova versão do Pe. Pablo Restivo foi composta e impressa na Redução de Santa María la Mayor, localizada na atual província de Misiones, região em que os rios Uruguai e Paraná mais se aproximam.

⁹⁰ Diferentemente da tradição gramatical contemporânea, para a tradição greco-latina, a gramática consistia no estudo da escrita de textos de poetas e prosadores.

La intención gramatical de ARAGONA se encontraría resumida en esta frase “Todo esto es necesario saberse para entender y ser entendido”, que anuncia la expresión más moderna de Ferdinand de SAUSSURE: “(la langue) est l’ensemble des habitudes linguistiques qui permettent à un sujet de comprendre et se faire comprendre”⁹¹ (MELIÀ – Presentación, In ARAGONA, 1979, p. 27).

Dentro deste contexto social e político, a oralidade era, ao mesmo tempo, obrigatoriamente o “ponto de partida”, por tratar-se de línguas não documentadas, e o “ponto de chegada” dessas primeiras reflexões sobre a língua, cujo principal objetivo era estabelecer uma comunicação eficiente entre missionários e indígenas missionados (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2014).

*Ese **primado de la oralidad** imprimió un estatuto particular al texto escrito y orientó **todo** el trabajo lingüístico realizado, lo que hizo que las gramáticas de guaraní permanecieran como un estudio de la oralidad, como un lugar de reflexión sobre ésta⁹² (Ibid., p. 512 – grifo do original).*

O objeto dessas primeiras descrições do Guarani era a língua oral, falada no cotidiano das reduções. A língua descrita nessas primeiras gramáticas não era o Guarani da sociedade colonial de espanhóis e mestiços. Os jesuítas limitaram suas descrições ao contexto das reduções e as construíram a partir da observação oral.

Desde a expulsão dos jesuítas na segunda metade do século XVIII⁹³ até fins do século XIX, abriu-se uma lacuna nos registros linguísticos e etnográficos guarani. A etnografia recente, no entanto, é bastante vasta. Da primeira metade do século XX, por exemplo, temos os registros do etnólogo alemão Curt Nimuendajú ([1914] 1987). Foi ele quem elaborou os primeiros trabalhos acerca dos ancestrais do Nhandewa Tupi-guarani.

Embora esses trabalhos iniciais fossem de natureza antropológica, eles oferecem uma breve descrição comparativa da língua. Em “As Lendas de Criação e

⁹¹ A intenção gramatical de ARAGONA encontrar-se-ia sintetizada nesta frase “Tudo isto é necessário saber para compreender e ser compreendido”, que anuncia a expressão mais moderna de Ferdinand de SAUSSURE: “(língua) é o conjunto de hábitos linguísticos que permitem a um sujeito compreender e ser compreendido”.

⁹² Essa primazia da oralidade conferiu um estatuto particular ao texto escrito e orientou todo o trabalho linguístico realizado, o que fez com que as gramáticas guarani permanecessem como estudo da oralidade, como lugar de reflexão sobre ela.

⁹³ América Portuguesa, 1759 e América Espanhola, 1768.

Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani”⁹⁴, Nimuendajú apresenta um primeiro esboço linguístico da língua em perspectiva comparativa, no segundo subcapítulo, intitulado “Dialeto” (p. 17-24); primeiramente, com Guarani Antigo e, a seguir, com outras línguas Tupi-Guarani (Tembé, Guajajára e Mbyá). Outra obra de igual importância de Curt Nimuendajú acerca dos Nhandewa são os seus “Apontamentos sobre os Guarani”⁹⁵, de 1908, que representariam um “esboço preliminar para a elaboração d’*As Lendas*” (BARBOSA & CHAMORRO, 2013, p. 311). Os “Apontamentos” consistem em informações não sistematizadas sobre os costumes, a crença, a língua e a história dos Apapocúva.

De meados do século XX, temos a importante contribuição de Egon Schaden ([1954] 1974) e León Cadogan (1959) para a etnologia guarani. Os “Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”, de Egon Schaden, publicados pela primeira vez em 1954, são uma síntese dos principais aspectos da cultura e da organização social, política e econômica dos três grandes grupos guarani atuais do Brasil (Mbyá, Kaiowá e Nhandeva), a partir de viagens de Schaden a várias aldeias em diferentes Estados.

Os trabalhos de León Cadogan também contribuíram substancialmente para a etnografia guarani, principalmente para o conhecimento da cosmogonia mbyá. Embora grande parte de sua produção tenha sido realizada entre os Mbyá, Cadogan também realizou importantes registros sobre o universo religioso e ritual de uma comunidade Avá-Guarani do leste do Paraguai. Publicado no fim da década de 1950, em espanhol, o artigo “*Cómo interpretan los Chiripá (Ava-guarani) la danza ritual*” (1959), além de sua valiosa contribuição para o conhecimento da espiritualidade Avá, traz consideráveis informações linguísticas, incluindo um vocabulário ao final do artigo, e faz uma breve análise do contexto econômico e político do grupo. O texto de Cadogan sobre os Avá completa o trabalho de Nimuendajú sobre os Apapocúva.

Assim como os registros jesuíticos nos auxiliam a ter uma visão do universo guarani nas reduções jesuíticas dos séculos XVII e XVIII, os trabalhos de Nimuendajú ([1914] 1987, 1908), Schaden (1974) e Cadogan (1959) contribuem sobremaneira

⁹⁴ Trabalho etnográfico publicado inicialmente em alemão, em 1914 (*Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani*), traduzido para o espanhol, em 1978, como *Los mitos de creación y destrucción de mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guarani*, e para o português em 1987, como *As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*.

⁹⁵ Relatório de 1908, publicado em 1954 pela “Revista do Museu Paulista”, *Apontamentos sobre os Guarani* (Revista do Museu Paulista, VIII: 9-57)

para o conhecimento das especificidades da língua, política, cultura e religião guarani no século XX.

A partir das últimas décadas do século XX, começaram a surgir no Brasil importantes trabalhos linguísticos sobre as variedades do Guarani faladas no território nacional. Sobre o Nhandewa Tupi-guarani, os estudos são mais escassos, mas não menos relevantes. Dessa época, temos os “Apontamentos Preliminares sobre o Ñandéva Guaraní Contemporâneo”, do missionário Robert Dooley, publicados originalmente, em 1991, pelo *Summer Institute of Linguistics* (SIL), e republicados – com algumas correções de grafia – em 2008, também pelo SIL. Dooley ([1991] 2008), além de fornecer dados linguísticos do Nhandewa, apresenta dados sobre a demografia do grupo e faz uma breve comparação das variedades atuais do Guarani (Avanheém, Kaiowá, Nhandewa e Mbyá) com o Proto Tupi-Guarani.

Atualmente, os estudos fonológicos realizados por Costa – uma dissertação de mestrado (2003) e uma tese de doutorado (2007), ambas a respeito da fonologia Nhandewa Tupi-guarani – são o que temos de mais substancial acerca da língua Nhandewa Tupi-guarani. Até 2003, com a publicação da dissertação de Costa, a variedade Nhandewa Tupi-guarani ainda não havia sido objeto de um estudo científico sistematizado. Sua dissertação sobre a fonologia do Nhandewa Tupi-guarani, “*Nhandewa Aywu*”, constitui, verdadeiramente, a primeira publicação de uma descrição científica da fonologia dessa variedade. As “Lições de Gramática Nhandewa-Guarani, vol. I e II” constituem as primeiras sistematizações da morfologia e da gramática da língua.

2.2 OBJETIVOS DA PESQUISA

O objetivo de todo e qualquer trabalho com os povos indígenas deve ser, inicialmente, atender aos interesses e às demandas da comunidade indígena, tais como eles se apresentam e se formam a partir dos movimentos dessa sociedade que, como qualquer outra, é dinâmica e está em contínua transformação. Nesse sentido, a participação ativa de membros das comunidades indígenas – como sujeitos sócio-políticos que vivenciam a sua língua e a sua cultura – é essencial para o desenvolvimento de projetos de pesquisa em etnolinguística.

Isto posto, a presente pesquisa visou desenvolver, em primeiro lugar, um estudo colaborativo (baseado na comunidade de fala) com membros da comunidade Nhandewa Tupi-guarani do estado de São Paulo com os objetivos de:

- i) reconhecer elementos linguísticos e culturais da ancestralidade das atuais comunidades Nhandewa Tupi-guarani do estado de São Paulo nos registros de Montoya (séc. XVII) e de Cadogan (séc. XX);
- ii) compreender como a língua e a cultura dos Nhandewa Tupi-guarani se transformaram no movimento de sua sociedade e da história;
- iii) reconhecer elementos linguísticos e culturais que possam indiciar uma memória histórica entre os Guarani das Reduções do Guairá no século XVII, as comunidades Avá-Guarani do leste do Paraguai (com as quais Cadogan entrou em contado em meados do século XX) e as atuais comunidades Nhandewa Tupi-guarani do litoral e interior do estado de São Paulo;
- iv) identificar palavras-chave do Nhandewa Tupi-guarani que nos indiquem aspectos relevantes de sua cultura;
- v) contribuir para o modo de fazer pesquisa em linguística antropológica e, por consequência, para a qualidade da produção e das interpretações em etnolinguística.

2.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Detalharemos, agora, o percurso metodológico adotado a fim de atingir os objetivos apresentados na seção anterior para a presente pesquisa. Em seguida, apresentaremos as diretrizes metodológicas que nortearam a elaboração deste trabalho e os estudos teóricos que embasaram a seleção e análise dos dados coletados.

Conforme Orlandi (2013 p.108), “a questão ética não se coloca apenas quando adotamos essa ou aquela ‘atitude’ ante ao excluído, porém se coloca já quando nos filiamos a essa ou aquela teoria linguística, gramatical etc.” Nesse sentido, procuramos nos filiar a uma teoria linguística que nos permitisse enfatizar o caráterêmico e colaborativo do trabalho em etnografia.

Esta é uma investigação eminentemente qualitativa, de natureza colaborativa, baseada na comunidade de fala (CZAYKOWSKA-HIGGINS, 2009; RICE 2011). Nesse modelo de pesquisa, “a investigação é feita junto com a comunidade, por demanda dela própria, ou tópicos da pesquisa são negociados com ela” (D’ANGELIS, 2016, p. 70). Um importante aspecto da pesquisa colaborativa é a democratização e a socialização do conhecimento produzido. Pesquisador e comunidade de fala (compreendidos aqui como pesquisadores colaboradores) compartilham experiências e saberes e juntos criam conhecimento.

Para a seleção dos dados, seguimos os princípios e procedimentos teórico-metodológicos do paradigma indiciário de Ginzburg; conforme os quais, a construção do conhecimento é orientada com base na investigação e na análise de “indícios”, “vestígios” ou “sinais”.

É importante frisar que, neste trabalho, temos concebido o método como um conjunto de “procedimentos que consideramos adequados para responder à nossa questão”, ele não é um elemento *a priori*, ele faz parte da pesquisa (FURLAN, 2008, p.25). Método, questão e teoria estão aqui interligados. É a questão da pesquisa que suscita o método. Para Furlan (2008, p. 26), o método

[...] é sempre um caminho provisório para responder a determinada questão, e a pesquisa, percorrendo-o, pode suscitar outras questões, revelar becos sem saídas aparentes, sugerir novas direções e ideias, é assim que surgem e se desdobram *questões metodológicas* propriamente ditas.

Nessa perspectiva, o percurso percorrido pelo pesquisador ao elaborar e conduzir uma pesquisa é tão importante quanto os resultados por ele obtidos. A construção da pesquisa e do conhecimento são simultâneas. Ao interrogar os dados, o pesquisador vai construindo o conhecimento a respeito da questão pesquisada.

O método heurístico proposto pelo paradigma indiciário nos permitiu buscar as singularidades dos dados para, a partir delas, formular hipóteses elucidativas a fim de responder as questões motivadoras desta pesquisa destinadas a esclarecer se podemos falar filiação cultural e linguística entre os Guarani missionados no Guairá e os Nhandewa Tupi-guarani atuais, e quais seriam os elementos linguísticos e culturais que perpassariam essa distância de quatro séculos.

A análise dos dados foi orientada pelos postulados da Linguística Antropológica (BOAS, 1911; SAPIR, 1974; WHORF, 1956; HYMES, 1964),

abrangendo também as vertentes autodenominadas Linguística Documental (WOODBURY, 2003; RICE, 2011) e Etnossintaxe (WIERZBICKA, 1979; ENFIELD, 2002; PAULA, 2012), e uma gama de pesquisadores que se colocam na perspectiva de retomar e rever a abordagem chamada de “relativismo linguístico” (Cf. GUMPERZ & LEVINSON, 1996). Outra perspectiva teórica que norteou a análise e a descrição dos dados do Nhandewa Tupi-guarani foi a abordagem funcionalista. Dentro dessa perspectiva, a língua é concebida como um sistema de ação social comunicativa. Usando as palavras de Dik (1978, p.1), [...] *a language is conceived of in the first place as an instrument of social interaction between human beings, used with the primary aim of establishing communicative relations between speakers and addressees* [...] ⁹⁶. Segundo esta proposta, a estrutura gramatical de uma língua deve ser analisada tendo como referência a situação comunicativa por completo: a intenção do ato de fala, seus participantes e seu contexto discursivo (NICHOLS, 1984, p.97). Esse modelo teórico busca, assim, explicar as formas linguísticas em termos de função.

Esta pesquisa mobiliza ainda alguns conceitos da Análise do Discurso (AD) pecheutiana para a compreensão e análise da inter-relação entre língua e história, como os conceitos de ‘filiações’, ‘memória histórica’ e ‘memória discursiva’. Conforme proposto pela AD, trabalhamos o conceito de memória, aqui, não como ‘lembrança’, mas como aquilo que é esquecido e que faz sentido nas palavras, por um processo de filiação de um falar atual.

Por fim, ao longo deste estudo, procuramos adotar uma perspectiva interdisciplinar para melhor compreender o transcurso histórico e sociocultural dos Nhandewa Tupi-guarani; mobilizando, além da linguística, disciplinas como a história, a antropologia e a arqueologia.

2.3.1 A Pesquisa Colaborativa⁹⁷

La pedagogía indígena es enseñar y aprender haciendo. Así hay dos vías que se complementan: la observación participante y el momento

⁹⁶ [...] uma língua é concebida, em primeiro lugar, como um instrumento de interação social entre seres humanos, usada com o objetivo principal de estabelecer relações comunicativas entre falantes e destinatários.

⁹⁷ Neste trabalho, os termos *pesquisa colaborativa*, *pesquisa participativa* e *pesquisa baseada na comunidade de fala* são usados como sinônimos. Eles fazem referência a pesquisas nas quais os participantes – comunidade acadêmica e comunidade de fala – trabalham colaborativamente em estudos de interesse mútuo e em benefício da comunidade de fala (Cf. D'ANGELIS, 2015; 2019).

*de reflexión y sistematización, que son también experiencia en otro nivel*⁹⁸ (MELIÀ, 2013, p. 22).

Pensando na inter-relação entre língua e cultura, entendemos que para descrever efetivamente uma língua, é preciso conhecer habilmente a cultura na qual ela opera como meio de expressão e comunicação, do mesmo modo que para compreender profundamente a cultura é preciso acessar suas formas próprias de expressão e sua própria interpretação a respeito de seus valores e crenças, o que depende do conhecimento da sua língua. A língua é ao mesmo tempo *veículo* e *produto* da cultura e está em constante transformação. Nas palavras de Melià (2011, p. 243): “Nenhuma sociedade permite a autópsia de seu ser sem o bisturi da língua”.

Isto posto, os objetivos e as diretrizes metodológicas que nortearam a elaboração deste trabalho enquadram-se no modelo de pesquisa colaborativa (participativa ou pesquisa baseada na comunidade de fala). A metodologia de investigação participativa faz com que, conscientemente, se busque construir relações simétricas (de “pesquisador-pesquisados”) entre os participantes (indígenas e não indígenas) da pesquisa; buscando, dessa maneira, alcançar resultados mais confiáveis, de maior valor cultural e de maior profundidade acadêmica. Esse modelo de investigação objetiva contribuir para a produção do conhecimento científico com impacto social, focando na colaboração e na justiça social.

Conforme definida por Czaykowska-Higgins (2009), a investigação linguística colaborativa consiste em uma pesquisa sobre a língua, conduzida *para, com e pelos* membros da comunidade de fala na qual ela é realizada e a qual ela afeta. Antes de prosseguirmos, é importante definir o que entendemos por *comunidade de fala*. Segundo Rice (2011, p.191),

[...] communities have complex structures, and a community in a broad geographic sense includes many communities within it, with different groups interacting because of family ties, shared interests, and so on. While the term community-based research might make one think that the largest possible community should be involved, in fact it does not necessarily imply a large number: in the research described in various articles this paper references, core teams often consist of small numbers — sometimes as small as just one or two members of a community who are keen on collaboration. Nevertheless, in many geographic communities there may well be permissions that must come from a community leader or council, or other organization, and,

⁹⁸ A pedagogia indígena é ensinar e aprender fazendo. Assim, há duas formas que se complementam: a observação participante e o momento de reflexão e sistematização, que também são experiências de outro nível.

*in this sense, a community means something larger than the individuals directly involved in the research*⁹⁹.

Nesta pesquisa, a comunidade de fala não se refere a um grupo predeterminado de falantes nativos do Nhandewa Tupi-guarani. A comunidade de fala, aqui, é composta por uma equipe de pesquisadores colaboradores – falantes nativos, aprendizes e professores da língua – Nhandewa Tupi-guarani interessados em trabalhar colaborativamente para a produção de conhecimento sobre a história e o funcionamento de sua própria língua.

Conforme mencionamos no tópico anterior, uma importante característica do modelo colaborativo é a socialização do conhecimento produzido durante a pesquisa. Nas palavras de Czaykowska-Higgins (2009, p. 25), a pesquisa colaborativa “envolve o que pode ser amplamente referido como democratização do conhecimento”; por conseguinte, “o conhecimento da comunidade, as suas formas de saber, as suas formas de construir e disseminar o saber são altamente valorizadas por todas as partes”.

Para Czaykowska-Higgins (*Ibid.*, p.39-40), a pesquisa linguística baseada na comunidade de fala é um “desafio multifacetado”, uma vez que, ela envolve

*[...] learning different ways of thinking about research and about being a researcher, and learning new ways of conducting research; it requires participating in processes of consultation and, thus, learning how to participate in consultation; it requires learning how to listen and respond to all kinds of values and assumptions, including one's own; and it requires negotiating the often-contradictory demands and expectations of academic institutions and the goals and needs of the language-using community*¹⁰⁰.

⁹⁹ [...] as comunidades têm estruturas complexas, e uma comunidade em um sentido geográfico amplo inclui muitas comunidades dentro dela, com diferentes grupos interagindo por causa de laços familiares, interesses compartilhados e assim por diante. Embora o termo “pesquisa baseada na comunidade” possa fazer pensar que a maior comunidade possível deve estar envolvida, na verdade isso não implica necessariamente em um grande número: na pesquisa descrita em vários artigos a que este documento faz referência, as equipes principais geralmente consistem em pequenos números - às vezes tão pequeno quanto apenas um ou dois membros de uma comunidade que gostam de colaboração. No entanto, em muitas comunidades geográficas pode haver permissões que devem vir de um líder comunitário ou conselho, ou outra organização e, nesse sentido, uma comunidade significa algo maior do que os indivíduos diretamente envolvidos na pesquisa.

¹⁰⁰ [...] aprender diferentes formas de pensar a investigação e ser investigador, e aprender novas formas de conduzir a investigação; requer participar de processos de consulta e, assim, aprender a participar da consulta; requer aprender a ouvir e responder a todos os tipos de valores e suposições, inclusive aos próprios; e requer negociar as demandas e expectativas muitas vezes contraditórias das instituições acadêmicas e os objetivos e necessidades da comunidade que usa a língua.

A relação entre o indígena/sujeitos e a sua própria língua ou entre o indígena/sujeitos e sua própria cultura, quando intermediada, nunca é transparente. Dessa forma, o modelo de pesquisa colaborativa, como metodologia e como postura ética, contribui, ainda, para a produção de resultados com mais qualidade e precisão, favorecendo a emergência, para o conhecimento linguístico e antropológico, do conhecimento dos membros nativos de uma comunidade linguística, reduzindo qualquer filtro de tradução cultural guiada por terceiros.

When the speakers themselves are engaged in the questions of research, often for different reasons than the linguist might have had for becoming interested, they bring that speaker intuition discussed by Sapir (1933), Hale (1976), and many others¹⁰¹ (RICE, 2011, p. 196).

Essa maneira de compreender e praticar a investigação linguística permite a descolonização da produção de conhecimento sobre e em uma determinada língua, visto que o conhecimento é construído para, com e pelos membros da comunidade e não somente por e para linguistas (CZAYKOWSKA-HIGGINS, 2009). Nesse sentido, para uma real descolonização e socialização do conhecimento produzido, é necessário apresentar projetos nos quais os indígenas participem ativamente como *sujeitos que praticam a sua cultura*, e se transformam, transformando-a (ORLANDI, 2013, p. 266).

Compreendemos que a etnolinguística é, inerentemente, uma ciência colaborativa, visto que não é possível realizá-la sem requerer a participação e colaboração dos membros da comunidade de fala. Contudo, adotar uma metodologia de investigação colaborativa ultrapassa os limites dessa colaboração natural que todos praticamos de uma forma ou outra. Entendemos, ainda, que a realização de um trabalho verdadeiramente colaborativo é a única maneira de compensar as comunidades indígenas pelo conhecimento por elas compartilhado durante a pesquisa. Nas palavras de Costa (2010, p. 8):

Na maioria das vezes, [...] somente a academia se beneficia do estudo das línguas indígenas, e essa é uma situação historicamente marcada, como se sabe. Os povos indígenas, muitas vezes, são excluídos do processo, contribuindo apenas como 'informante'. [...] **É justo que o trabalho com a língua indígena seja feito principalmente para os**

¹⁰¹ Quando os próprios falantes estão engajados nas questões de pesquisa, muitas vezes por razões diferentes das que o linguista pode ter tido para se interessar, eles trazem aquela intuição de falante discutida por Sapir (1933), Hale (1976) e muitos outros.

índios e, onde possível, pelos próprios índios. E é justo que a universidade faça isso ser cada vez mais possível (grifo nosso).

Segundo Gajardo (1986, p. 44-47), na América Latina, a pesquisa participativa ou participante é geralmente

utilizada para desenvolver práticas de pesquisa que incorporem os grupos excluídos das esferas de decisão à produção e comunicação de conhecimentos como às ações que disso possam derivar. Para tanto, ela **combina técnicas de pesquisa, processos de ensino-aprendizagem e programas de ação educativa que [...] apontam para a promoção da produção coletiva de conhecimentos**, rompendo o monopólio do saber e da informação, permitindo que ambos se transformem em patrimônio dos grupos marginalizados (grifo nosso).

É justamente dentro deste contexto descrito por Gajardo que a presente pesquisa é desenvolvida. O trabalho de campo foi desenvolvido com os membros das comunidades Nhandewa Tupi-guarani, concentrando-se no compartilhamento e na produção coletiva do conhecimento. Aqui, a “contrapartida” à comunidade de fala é a própria construção da pesquisa, uma vez que esta foi pensada – desde sua gênese – *com e para* a comunidade, considerando seus interesses e suas necessidades¹⁰². Uma das preocupações que nos moveu, desde o início, foi a integração da pesquisa teórica com programas de ação educativa. Essa integração se deu através da realização de oficinas para o estudo da língua e da cultura; estudo fundamentado no conhecimento tradicional oral de membros da comunidade e em documentos históricos que trazem o registro da língua ao longo dos últimos séculos. Para Orlandi (2013, p.266),

Ao colocar o Índio como centro de seu processo educacional, os participantes desse organismo não repetem as concepções caricaturais muito frequentes em teses acadêmicas: “O índio como agente de resgate cultural”, “buscar recuperar a cultura ou o índio etc.” Estas posições acadêmicas mostram a negação da história: **tanto a identidade indígena quanto a sua cultura estão em movimento**, sobretudo na situação de contato em que esses processos de identificação trabalham aguçadamente.

¹⁰² A ideia inicial era realizar a análise morfossintática do Nhandewa Tupi-guarani. No entanto, após iniciar os trabalhos de revitalização linguística com as comunidades Nhandewa Tupi-guarani, notamos que os interesses e as reais necessidades concretas das comunidades eram outros. Uma pesquisa que envolvesse o estudo colaborativo do movimento da língua e da cultura Nhandewa Tupi-guarani ao longo da história era mais relevante para os Nhandewa Tupi-guarani que uma descrição morfossintática de sua língua.

À vista disso, enfatizamos aqui a importância do desenvolvimento de um estudo verdadeiramente colaborativo com as comunidades indígenas, considerando a relação e o papel da língua e da cultura na formação dessas sociedades. Conforme Czaykowska-Higgins (2009, p.33) “para muitos povos indígenas, a língua é um dos símbolos mais tangíveis da identidade cultural e de grupo”; a língua é a expressão viva do intelecto e da compreensão cultural específica do grupo; “é um elo com o passado e um elo com a terra”.

Segundo Melià (2013, p.22) “o conhecimento do Guarani se faz caminhando com eles, e não à frente, mas um passo atrás”. Foi caminhando com os Nhandewa Tupi-guarani que procuramos desenvolver esta pesquisa, uma caminhada longa, cheia de imprevistos, mas repleta de intercâmbio intelectual e parcerias construídas para uma vida toda.

Destacamos, por fim, em relação às questões éticas, que essas estão justamente contempladas na metodologia de *investigação colaborativa ou participativa*, incluindo a possibilidade de se evitar ou suspender o tratamento de determinado assunto ou a referência à determinada palavra, se isso se mostrar incômodo ou interditado pelos participantes indígenas.

2.3.2 O Paradigma Indiciário

Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la (GINZBURG, 2007, p. 177).

Apresentamos, agora, uma breve discussão sobre a contribuição do modelo epistemológico do historiador italiano Carlo Ginzburg para as Ciências Humanas de modo geral e, mais especificamente, para o desenvolvimento da presente pesquisa. Para tanto, resenharemos seu ensaio “Sinais: raízes para um paradigma indiciário”, da coletânea “Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história” ([1986] 2007)¹⁰³.

¹⁰³ Há uma versão estendida desse ensaio, intitulada “Chaves do Mistério: Morelli, Freud e Sherlock Holmes”, que foi publicada em uma coletânea de ensaios sobre semiótica do texto literário, em 1983, organizada por Umberto Eco e Thomas A. Sebeok, em **O signo de três: Dupin, Holmes, Peirce**.

2.3.2.1 As origens do paradigma indiciário

No texto “Sinais: raízes para um paradigma indiciário”, Ginzburg ao apresentar seu Paradigma Indiciário, discorrendo sobre sua importância para as ciências humanas – da historiografia e história da arte à psicanálise e paleontologia – e sobre sua relação com a semiótica médica. O autor coteja diferentes áreas, como história da arte, literatura, medicina e linguística para apresentar e fundamentar um novo método interpretativo centrado nos detalhes. Assim, com o intuito de expor o paradigma indiciário, ele traz para uma mesma trama histórica, Giovanni Morelli (1816-1891), Sherlock Holmes (de Arthur Conan Doyle, 1859-1930) e Sigmund Freud (1856-1931).

Conforme Ginzburg (*Ibid.*, p.143), esse modelo epistemológico tem suas origens na publicação de uma série de artigos sobre pintura italiana na “*Zeitschrift für bildende Kunst*”, entre 1874 e 1876. Os artigos eram assinados pelo russo Ivan Lermolieff e vertidos por Johannes Schwarze para o alemão – ambos pseudônimos do médico e crítico de arte italiano Giovanni Morelli. Nesses artigos, ele propunha “um novo método para a atribuição dos quadros antigos, que suscitou entre os historiadores da arte reações contrastantes e vivas discussões” (*Ibid.*, p.144).

O método de Giovanni Morelli, também chamado de método morelliano, consistia em “examinar os pormenores mais negligenciáveis, e menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia: os lóbulos das orelhas, as unhas, as formas dos dedos das mãos e dos pés” (*Ibid.*). Características “mais vistosas”, de acordo com Morelli, eram “mais facilmente imitáveis”, como o famoso sorriso de Leonardo da Vinci (*Ibid.*). A partir desse método, foi possível identificar o verdadeiro autor de obras de arte que haviam sido atribuídas erroneamente a outros artistas.

[...] Morelli descobriu, e escrupulosamente catalogou, a forma de orelha própria de Botticelli, a de Cosmè Tura e assim por diante: traços presentes nos originais, mas não nas cópias. Com esse método, propôs dezenas e dezenas de novas atribuições em alguns dos principais museus da Europa (GINZBURG, 2007, p.144).

Para ilustrar o funcionamento do paradigma, Ginzburg cita a analogia feita por Enrico Castelnovo (1968) que correlaciona o método para atribuição de obras de arte de Morelli ao método investigativo de Sherlock Holmes de Arthur Conan Doyle e

à investigação de Sigmund Freud. Assim como Morelli desvenda a autoria de obras de arte a partir da análise e observação de detalhes em princípio sem importância; Sherlock Holmes desvenda a autoria de crimes reunindo pistas dispersas e aparentemente sem conexão que, ao serem colocadas lado a lado, são essenciais para a solução do crime. Nesse sentido, “o conhecedor de arte é comparável ao detetive que descobre o autor do crime (do quadro) baseado em indícios imperceptíveis para a maioria” (*Ibid.*, p.144).

Retomando um ensaio de Edgar Wind, Ginzburg (*Ibid.*, p.146-147) discorre sobre a relação entre o método morelliano e o usado na “psicologia moderna” de Freud.

A alguns dos críticos de Morelli parecia estranho o ditame de que “a personalidade deve ser procurada onde o esforço pessoal é menos intenso”. Mas sobre este ponto a psicologia moderna estaria certamente do lado de Morelli: os nossos pequenos gestos inconscientes revelam o nosso caráter mais do que qualquer atitude formal, cuidadosamente preparada por nós (WIND *apud* GINZBURG, p.146).

Conforme Ginzburg, não há só uma relação entre Morelli e a psicologia moderna de Freud, mas sim uma influência do primeiro sobre a segunda. Em 1914, o próprio Freud associa o método morelliano à psicanálise médica em seu ensaio *O Moisés de Michelangelo*:

Muito antes que eu pudesse ouvir falar de psicanálise, vim a saber que um especialista de arte russo, Ivan Lermolieff, cujos primeiros ensaios foram publicados em alemão entre 1874 e 1876, havia provocado uma revolução nas galerias da Europa recolocando em discussão a atribuição de muitos quadros a cada pintor, ensinando a distinguir com segurança entre as imitações e os originais, e construindo novas individualidades artísticas a partir daquelas obras que haviam sido liberadas das suas atribuições anteriores. Ele chegou a esse resultado **prescindindo da impressão geral e dos traços fundamentais** da pintura, **ressaltando pelo contrário, a importância característica dos detalhes secundários, das particularidades insignificantes**, como a conformação das unhas, dos lobos auriculares, da auréola e de outros elementos que normalmente passavam despercebidos e que o copista deixa de imitar, ao passo, porém, que cada artista os executa de um modo que o diferencia. Foi depois muito interessante para mim saber que sob o pseudônimo russo escondia-se um médico italiano de nome Morelli. Tendo se tornado senador do reino da Itália, Morelli morreu em 1891. **Creio que o seu método está estreitamente aparentado à técnica da psicanálise médica.** Esta também tem por hábito penetrar em coisas concretas e ocultas através de elementos pouco notados ou despercebidos, dos detritos ou “refugos” da nossa observação (FREUD [1914] *apud* GINZBURG, 2007, p.147 – ênfase acrescentada).

A declaração de Freud confere a Morelli “um lugar especial na história da formação da psicanálise” (*Ibid.*, p. 148). Para Ginzburg, a psicanálise surge como um saber inserido no paradigma indiciário. Segundo Freud (*apud.* GINZBURG, 2007, p.149-150), os ensaios de Morelli trazem

a proposta de um **método interpretativo centrado sobre os resíduos marginais**, considerados reveladores. Desse modo, pormenores normalmente considerados sem importância, ou até triviais, “baixos”, forneciam a chave para aceder aos produtos mais elevados do espírito humano [...] (ênfase acrescentada).

Aqui, vale destacar que tanto Morelli quanto Doyle e Freud eram formados em medicina. De acordo com Ginzburg (*Ibid.*, p.150-151), a semiótica médica, “a disciplina que permite diagnosticar as doenças inacessíveis à observação direta na base de sintomas superficiais, às vezes irrelevantes aos olhos do leigo”, teve um papel fundamental no desenvolvimento do paradigma indiciário.

Nos três casos, pistas talvez infinitesimais permitem captar a realidade mais profunda, de outra forma inatingível. Pistas: mais precisamente sintomas (no caso de Freud), indícios (no caso de Sherlock Holmes), signos pictóricos (no caso de Morelli) (*Ibid.*).

Conforme Ginzburg (*Ibid.*, p.151), a origem do paradigma indiciário remonta aos primórdios da história humana, ao conhecimento venatório das sociedades de caçadores, “gerações e gerações de caçadores enriqueceram e transmitiram esse patrimônio cognoscitivo”. Nesse sentido, o exercício de interpretação sobre os sinais menos explícitos é muito anterior aos exemplos do século XIX por ele elencados. O homem aprendeu a observar e interpretar o ambiente, classificando traços como pegadas, cheiros, galhos quebrados etc., a fim de reconstruir os movimentos e a forma de sua presa.

Por milênios o homem foi caçador. Durante inúmeras perseguições, ele aprendeu a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de esterco, tufo de pelos, plumas emaranhadas, odores estagnados. Aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais como fios de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de um denso bosque ou numa clareira cheia de ciladas (*Ibid.*).

Esse saber venatório, à semelhança do semiótico, nada mais é do que “a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente” (*Ibid.*, p.152). Assim, com base

nas evidências, parte-se, do *conhecido* para o *desconhecido*. Em “Caminhos e Fronteiras”, Sérgio Buarque de Holanda traz o relato do capitão Thomas Whiffen que constitui um exemplo do saber venatório dos povos originários da região amazônica:

Thomas Whiffen refere que, percorrendo certa floresta, um índio lhe declarou, após rápido exame das árvores e do solo, que quando o sol se achara em determinada posição – isto é, aproximadamente meia hora antes ~ tinham passado sete homens carregando uma anta, morta em sítio apartado. Em seguida apanhou uma folha, onde se podia ver uma pequena mancha de sangue coagulado. O peso demonstrado pela aparência das pegadas dos sete homens indicava que o animal seria uma anta.

Que eram sete, provavam-no iniludivelmente os mesmos rastros. O modo de impressão dos dedos dos pés na terra permitia, além disso, verificar que estariam cansados da longa marcha. Um simples ramo partido, a exsudação da seiva – prossegue a testemunha – basta para advertir ao índio que alguém passou em tal momento por tal lugar. Para mostrar que em um ponto da floresta passara um homem dez minutos antes, o guia indígena exibiu-lhe certa vez uma fôlha colhida do chão. Justamente dez minutos antes tinha começado a chover e a fôlha, revirada pelos pés de algum caminhante, se achava molhada nas duas faces (HOLANDA, 1957, p. 78).

Para Ginzburg (2007, p. 152), “o caçador teria sido o primeiro a ‘narrar uma história’ porque era o único capaz de ler, nas pistas mudas (se não imperceptíveis) deixadas pela presa, uma série coerente de eventos”. Observe que o que temos aqui – “decifrar”, “ler pistas” – nada mais é que um exercício de interpretação, no qual o observador (caçador) *interpreta* o ambiente, relacionando uma série de pistas a fim de recriar um conjunto coeso de eventos, inferindo “as causas a partir dos efeitos” (*Ibid.*, p. 153).

Vamos, a seguir, refletir sobre algumas questões a respeito do rigor do paradigma indiciário que podem ser relevantes para o desenvolvimento dessa pesquisa. Ao trazer *o singular* para o campo das pesquisas em ciências humanas, o paradigma indiciário se apresenta como uma alternativa ao paradigma galileano ou clássico do modelo positivista. Nesse modelo heurístico, o *processo* é tão ou mais importante do que o produto da pesquisa.

2.3.2.2 O rigor dos paradigmas clássico e indiciário e as ciências humanas

Diferentemente do paradigma científico clássico (modelos galileano e cartesiano), no qual é imperativo a quantificação e a repetibilidade dos fenômenos estudados e são exigidos total rigor e controle dos dados por parte do pesquisador, o paradigma indiciário se ocupa de situações individuais, de dados marginais, sinais, pistas e sintomas. O paradigma indiciário não se preocupa com a quantidade de dados, mas com a relevância destes para o problema investigado.

No paradigma clássico, não há espaço para singularidades, “*individuum est ineffabile*, do que é individual não se pode falar” (*Ibid.* p.156). O que importa para o modelo positivista são as regularidades e as uniformidades observadas. Nesse sentido, as chamadas disciplinas indiciárias – dentre elas estão incluídas a medicina, a história e algumas áreas da linguística – não entram “absolutamente nos critérios de cientificidade deduzíveis do paradigma galileano” (*Ibid.* p. 156). O paradigma indiciário, por sua vez, contrapõe-se à generalização, objetividade e quantificação, características desse modelo.

Conforme Ginzburg (*Ibid.* p.163), a principal dificuldade de se aplicar o paradigma galileano às ciências humanas era “a centralidade maior ou menor do elemento individual de cada disciplina. Quanto mais traços individuais eram considerados pertinentes, tanto mais se esvaía a possibilidade de um conhecimento científico rigoroso”.

O paradigma indiciário apresenta, conforme Ginzburg, um “rigor flexível”, articulando “formas de saber tendencialmente *mudas*”. Em outras palavras, “suas regras não prestam a ser formalizadas nem ditas”. Assim, não se “aprende o ofício de conhecedor ou de diagnosticador limitando-se a pôr em prática regras preexistentes”. Entram em jogo, nesse tipo de conhecimento, “elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição” (*Ibid.* p. 179).

O caráter *pluri* e *interdisciplinar* desse paradigma exige uma postura mais atenta, subjetiva e ao mesmo tempo criativa do pesquisador, o que não significa deixar de lado o rigor e o uso da lógica, uma vez que, “[...] a exatidão se distingue da verdade e a conjectura não impede o rigor” (LACAN, 1998, p. 286). Os critérios de rigor e cientificidade do paradigma indiciário coadunam com a postura exigida pelas pesquisas em que a singularidade dos dados é determinante. Segundo Quartarolla (*apud* ABAURRE, FIAD & MAYRINK-SABINSON, 2002, p.15),

torna-se necessário (...) o estabelecimento de um rigor metodológico diferenciado daquele instaurado pelas metodologias experimentais, uma vez que o olhar do pesquisador está voltado, neste paradigma, para a singularidade dos dados. No interior desse “rigor flexível” (tal como o denomina Ginzburg) entram em jogo outros elementos, como a intuição do investigador na observação do singular, do idiossincrático, bem como sua capacidade de, com base no caráter iluminador desses dados singulares — tal como propõe o paradigma indiciário — formular hipóteses explicativas interessantes para aspectos da realidade que não são captados diretamente, mas, sobretudo, são recuperáveis através de sintomas, indícios.

Nesse sentido, o paradigma indiciário possibilita ao investigador dar um passo à frente e enxergar o que está além das evidências. Tecendo um paralelo com as noções de “dispersão” e “regularidade” de Michel Foucault, o pesquisador busca regularidades entre elementos aparentemente dissociados e dispersos para identificar uma ordem que não está diretamente acessível. Tal modelo nos permite enxergar as correspondências entre diferentes tipos de conhecimentos em suas diferentes formas de registro, desde os registros da língua e da cultura guarani realizados por Montoya no século XVII até as práticas cotidianas dos Nhandewa Tupi-guarani atuais.

O objeto de estudo aqui é a língua e a cultura Nhandewa Tupi-guarani como um todo, mas para alcançá-lo, é preciso compreender o seu percurso ao longo da história desse povo; isso se faz, tomando como base o paradigma indiciário, através do estudo de suas particularidades. Desse modo, é preciso olhar os detalhes para tratar e compreender o todo. É pela observação do micro (vestígios, pistas “infinitesimais”) que chegamos à compreensão do macro.

2.3.3 A Etnossintaxe

*Grammar is tick with cultural meaning*¹⁰⁴ (ENFIELD, 2002, p.2).

O termo *etnossintaxe*, conforme proposto originalmente por Wierzbicka em “*Ethno-syntax and the philosophy of grammar*” (1979), refere-se à perspectiva teórica de estudos da gramática com foco em seu significado cultural. Os estudos que se inserem nessa área visam compreender como a cultura e a gramática podem estar interligadas, pela interação e sobreposição entre as práticas culturais e inquietações

¹⁰⁴ A gramática é marcada por um significado cultural.

das pessoas e as estruturas gramaticais que elas geralmente empregam (ENFIELD, 2002, p.3).

Em etnossintaxe, a gramática é entendida como um veículo da cultura. Conforme Wierzbicka (1979), as construções gramaticais não são autônomas nem arbitrárias, mas semanticamente motivadas. Gramática, semântica e pragmática são indissociáveis dentro dessa abordagem. Nas palavras de Wierzbicka,

*Grammar is not semantically arbitrary. On the contrary, grammatical distinctions are motivated (in the synchronic sense) by semantic distinctions; **every grammatical construction is a vehicle of a certain semantic structure**; and this is its *raison d'être* and the criterion determining its range of use*¹⁰⁵ (WIERZBICKA, 1988, p.3 – grifo nosso).

Podemos distinguir dois sentidos para o termo etnossintaxe, um sentido amplo e outro restrito (ENFIELD, 2002, p.7). O sentido restrito corresponde ao sentido original de etnossintaxe atribuído por Wierzbicka, isto é, “à codificação direta de ideias culturais na semântica da morfossintaxe” (*Ibid.*). Segundo Wierzbicka (1979, p.313),

*Since the syntactic constructions of a language embody and codify certain language-specific meanings and ways of thinking, the syntax of a language must determine to a considerable extent this language's cognitive profile. [...] it appears that a rigorous syntactic analysis of language-specific syntactic categories should provide an especially valuable source of insight into the common ways of thinking characteristic of a given speech community*¹⁰⁶.

O sentido amplo corresponde, por sua vez, às “categorias e construções morfossintáticas que não codificam por si mesmas declarações específicas da cultura em sua semântica, mas que podem, no entanto, mostrar padrões de distribuição e uso específicos da cultura, ou outros efeitos relacionados à cultura” (ENFIELD, 2002, p.7). Em outros termos, a etnossintaxe, em seu sentido amplo, busca compreender como as regras pragmáticas e culturais impactam o uso das estruturas gramaticais (GODDARD 2002; GUMPERZ & HYMES 1986 [1972]). “Se empregarmos aqui o

¹⁰⁵ A gramática não é semanticamente arbitrária. Pelo contrário, as distinções gramaticais são motivadas (no sentido sincrônico) por distinções semânticas; toda construção gramatical é veículo de uma determinada estrutura semântica; e essa é a sua razão de ser e o critério que determina seu alcance de uso.

¹⁰⁶ Uma vez que as construções sintáticas de uma língua incorporam e codificam certos significados e modos de pensar específicos da língua, a sintaxe de uma língua deve determinar em grande parte o perfil cognitivo dessa língua. [...] parece que uma análise sintática rigorosa de categorias sintáticas específicas de uma língua deve fornecer uma fonte especialmente valiosa de *insights* sobre as formas comuns de pensar características de uma dada comunidade de fala.

termo adicional ‘etnopragmática’ para designar o estudo das normas, regras e modelos de uso específicos da cultura, pode-se dizer que a etnossintaxe em seu sentido amplo se sobrepõe à etnopragmática” (GODDARD, 2002, p. 53).

A noção de cultura e de significado cultural é determinante para a etnossintaxe. Nesse sentido, faz-se necessário clarificar a compreensão de “cultura” dentro desta abordagem e, também, desta pesquisa. Neste trabalho, compreendemos cultura como um conjunto compartilhado de ideias, crenças, significados e saberes de uma sociedade. Segundo Tassinari (1995, p. 448), podemos “chamar de *cultura* o conjunto de símbolos compartilhado pelos integrantes de determinado grupo social e que lhes permita atribuir sentido ao mundo em que vivem e às suas ações”.

Sapir (1921, p. 221) define cultura como um “conjunto socialmente herdado de práticas e crenças que determina a textura de nossas vidas”. O autor chama a atenção para a distinção entre cultura genuína (*genuine culture*) e cultura espúria (*spurious culture*). Em uma cultura genuína, “as principais atividades do indivíduo devem satisfazer diretamente seus próprios impulsos criativos e emocionais, devem ser sempre algo mais do que meios para um fim” (SAPIR, 1963, p.316). Já em uma cultura espúria, o indivíduo é considerado uma “mera engrenagem, uma entidade cuja única razão de ser reside em sua subserviência a um propósito coletivo”, sendo forçado, em nome de uma maior eficiência, a realizar tarefas frustrantes e sem sentido para ele. Para Sapir, língua e cultura são indissociáveis¹⁰⁷ (*Ibid.*, p.315).

Segundo Boas (1944, p.159), um dos fundadores da Antropologia e da Linguística norte americana, cultura é um conceito mental ou psicológico:

*Culture can be defined as the totality of the mental and physical reactions and activities that characterizes the behavior of the individuals composing a social group collectively and individually in relation to their natural environment, to other groups, to members of the group itself and of each individual to himself. It also includes the products of these activities and their role in the life of the groups. The mere enumeration of these various aspects of life, however, does not constitute culture. It is more, for its elements are not independent, they have a structure*¹⁰⁸ (BOAS, [1911] 1944, p.159).

¹⁰⁷ Essa é uma associação moderna, que coincide com o próprio surgimento dos sentidos modernos de cultura – que até o Renascimento europeu significava somente cultura da terra, cultivo da terra. Não havia o ‘conceito’ de cultura que temos hoje (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2018).

¹⁰⁸ Cultura pode ser definida como a totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracterizam o comportamento dos indivíduos que compõem um grupo social, coletiva e individualmente, em relação ao seu ambiente natural, a outros grupos, aos membros do próprio grupo e de cada indivíduo para ele mesmo. Inclui também os produtos dessas atividades e seu papel na vida dos grupos. A mera enumeração desses vários aspectos da vida, no entanto, não constitui cultura. É mais do que isso, pois seus elementos não são independentes, eles têm uma estrutura.

De acordo com Boas, cada cultura é única e representa uma totalidade singular, não podendo ser avaliada categoricamente como superior ou inferior, certa ou errada. Para ele, o estágio no qual cada sociedade se encontra é resultado de um longo e particular processo sócio-histórico. Isto posto, a língua e a cultura de diferentes grupos sociais são equivalentes, sob a perspectiva evolutiva. Essa interpretação introduz a noção de *relativismo cultural* defendida por Boas e reforça a ideia de que a cultura e a língua de um determinado grupo só podem ser compreendidas e analisadas em seus “próprios termos”.

2.3.3.1 A genealogia da Etnossintaxe

A etnossintaxe se estabeleceu como uma nova vertente de pesquisa em linguística há pouco mais de três décadas. Embora relativamente recente, essa perspectiva teórica encontra sua fundamentação teórica e ideológica nos trabalhos de Franz Boas, Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf¹⁰⁹ sobre a inter-relação língua, cultura e pensamento. A etnossintaxe propõe, assim, uma releitura dos postulados de Franz Boas (1911; 1944) e da hipótese do chamado Relativismo Linguístico (ou hipótese Sapir-Whorf) frequentemente associada ao linguista americano Edward Sapir (1949) e a seu discípulo Benjamin Lee Whorf (1956). Para compreender melhor essa abordagem, voltaremos um pouco na história, mais precisamente no início do século XX, com os estudos antropológicos de Franz Boas.

O interesse de Boas pela língua e cultura dos povos indígenas norte-americanos, nos séculos XIX e XX, amplia o escopo da Linguística norte-americana. O autor associa as suas investigações em Antropologia à Linguística. Para ele, língua, cultura e sociedade estão intrinsecamente relacionadas. Nesse sentido, não é possível estudar a cultura de um povo sem o conhecimento de sua língua. Na introdução do *Handbook of American Indian Languages* (1911), ele enfatiza a importância do domínio da língua para toda e qualquer pesquisa etnográfica.

Our needs become particularly apparent when we compare the methods that we expect from any investigator of cultures of the Old World with those of the ethnologist who is studying primitive tribes.

¹⁰⁹ O interesse pela relação entre língua, cultura e pensamento pode ser encontrado já em trabalhos do século XVI (Cf. Leavitt, 2015). Do século XVIII, temos os estudos de Wilhelm Von Humboldt (1767-1835). Segundo Humboldt (1990, p.80), “a língua é a emanção espiritual de uma vida nacionalmente individual”. Dessa forma, a estrutura da língua reflete a cultura e a individualidade de seu falante.

*Nobody would expect authoritative accounts of the civilization of China or of Japan from a man who does not speak the languages readily, and who has not mastered their literatures*¹¹⁰ (BOAS, 1911, pp.60-61).

De acordo com Boas (*Ibid.*, p.63) o conhecimento linguístico e a convivência com os povos nativos são essenciais para uma melhor compreensão dos fenômenos etnológicos; resultando em trabalhos mais confiáveis, de melhor qualidade e de maior precisão. Em outras palavras, para compreender e analisar profundamente a cultura de uma dada sociedade, é preciso ter acesso às suas formas de expressão e interpretação próprias a respeito de seus valores e crenças. Para tanto, é preciso ter o conhecimento da língua dessa sociedade e analisá-la em seus próprios termos¹¹¹.

*[...] we must insist that a **command of the language is an indispensable means of obtaining accurate and thorough knowledge**, because much information can be gained by listening to conversations of the natives and by taking part in their daily life, which, to the observer who has no command of the language, will remain entirely inaccessible. [...] A general review of our ethnographic literature shows clearly how much better is the information obtained by observers who have command of the language, and who are on terms of intimate friendship with the natives, than that obtained through the medium of interpreters*¹¹² (*Ibid.*, pp.60-61 – grifo nosso).

Para ilustrar o papel fundamental que o conhecimento da língua e da cultura desempenha nas pesquisas etnográficas, Boas menciona a investigação de rituais e de poesias indígenas. Como ele mesmo destaca, não há traduções possíveis que possam substituir adequadamente a versão original quando trabalhamos com poesia indígena. “A forma de ritmo, o tratamento da linguagem, o ajuste do texto à

¹¹⁰ Nossas necessidades tornam-se particularmente evidentes quando comparamos os métodos que esperamos de qualquer investigador de culturas do Velho Mundo com os do etnólogo que estuda tribos primitivas. Ninguém esperaria relatos confiáveis sobre a civilização da China ou do Japão de um homem que não fala os idiomas com facilidade e que não domina suas literaturas.

¹¹¹ Os trabalhos em História das Ideias Linguísticas (HIL) mostram que as línguas do mundo são analisadas não exatamente em seus próprios termos, mas a partir daqueles instituídos na reflexão sobre o grego e o latim. Tanto o grego como o latim serviram de “grade” através da qual foram descritas (segmentadas) e analisadas as línguas do mundo a partir da colonização europeia. O próprio esquema letra-silaba-palavra-enunciado não é natural, mas surge nessa tradição da *tekhne grammatike* grega (Cf. AUROUX, S., 1992).

¹¹² [...] devemos insistir que o domínio da língua é um meio indispensável para obter um conhecimento preciso e completo, porque muita informação pode ser obtida ouvindo as conversas dos nativos e participando de sua vida cotidiana, o que, para o observador que não tem domínio da língua, permanecerá totalmente inacessível. [...] Uma revisão geral de nossa literatura etnográfica mostra claramente quão melhor é a informação obtida por observadores que dominam a língua e que mantêm uma amizade íntima com os nativos do que aquela obtida por meio de intérpretes.

música, as imagens, o uso de metáforas [...] podem ser interpretados apenas pelo investigador que tem igual domínio dos traços etnográficos da tribo e de sua língua” (*Ibid.* p. 62).

Boas (1911, p.35) critica a tradição gramatical descritivista da época pelo fato de buscarem nas línguas indígenas as categorias gramaticais das línguas indo-europeias. Para ele, as gramáticas deveriam considerar somente as categorias presentes nas línguas analisadas. Ou seja, as línguas deveriam ser analisadas levando em conta as suas próprias categorias.

*Grammarians who have studied the languages of Europe and western Asia have developed a system of categories which we are inclined to look for in every language. It seems desirable to show here in how far the system with which we are familiar is characteristic only of certain groups of languages, and in how far other systems may be substituted for it. It seems easiest to illustrate this matter by discussing first some of the characteristics of the Indo-European noun, pronoun, and verb, and then by taking up the wider aspects of this subject*¹¹³.

A antropologia boasiana defende o particularismo histórico, isto é, que cada povo possui uma trajetória sócio-histórica particular única e, em razão disso, não deve ser comparada às demais trajetórias sob uma perspectiva evolutiva. Nenhuma sociedade é melhor ou pior, mais evoluída ou primitiva que as outras. A evolução material de uma determinada sociedade não pode ser utilizada para comensurar a sua “evolução” sócio-histórica, uma vez que todas possuem língua e cultura a despeito de seu grau de desenvolvimento material.

2.3.3.1.1 Edward Sapir (1884-1939), Benjamin Lee Whorf (1897-1941) e a etnossintaxe

Inspirados pelas ideias de Franz Boas, os trabalhos de Sapir (1949) e Whorf (1956) lançam as bases teóricas para a etnossintaxe. Em suas investigações, eles procuraram evidenciar como língua e cultura estão intrinsecamente relacionadas.

¹¹³ Os gramáticos que estudaram as línguas da Europa e da Ásia Ocidental desenvolveram um sistema de categorias que tendemos a procurar em todas as línguas. Parece desejável mostrar aqui até que ponto o sistema com o qual estamos familiarizados é característico apenas de certos grupos de línguas e até que ponto outros sistemas podem ser substituídos por ele. Parece mais fácil ilustrar esse assunto discutindo primeiro algumas das características do substantivo, pronome e verbo indo-europeu e, em seguida, abordando os aspectos mais amplos desse assunto.

Apresentaremos, a seguir, algumas das ideias de Sapir e Whorf que consideramos importantes para a discussão sobre a etnossintaxe ou semântica da gramática nesta pesquisa.

2.3.3.1.1 Edward Sapir (1884-1939)

Sapir (1949) retoma e amplia as pesquisas em linguística antropológica iniciadas por seu professor Franz Boas, dando maior atenção às estruturas das línguas indígenas norte-americanas. Seguindo a tradição boasiana, ele condenava a visão etnocêntrica que postulava que as línguas faladas pelos povos originários das Américas e do continente africano eram inferiores às línguas europeias. Para Sapir (1933, p. 155), a língua é um meio perfeito de expressão e comunicação entre todos os povos conhecidos. É a partir da língua que todos os aspectos da cultura são desenvolvidos. Por conseguinte, a sua “perfeição essencial” é um pré-requisito para o desenvolvimento da cultura como um todo.

*No tribe has ever been found which is without language and all statements to the contrary may be dismissed as mere folklore. There seems to be no warrant whatever for the statement which is sometimes made that there are certain peoples whose vocabulary is so limited that they cannot get on without the supplementary use of gesture, so that intelligible communication between members of such a group becomes impossible in the dark. The truth of the matter is that language is an essentially perfect means of expression and communication among every known people. Of all aspects of culture, it is a fair guess that language was the first to receive a highly developed form and that **its essential perfection is a prerequisite to the development of culture as a whole**¹¹⁴(SAPIR, 1933, p. 155 – ênfase acrescentada).*

Embora a língua se constitua como um produto da cultura, não há, entre língua e cultura, uma correlação biunívoca. Diferentes povos com diferentes culturas podem falar a mesma língua, e um mesmo povo, com a mesma cultura, falar línguas diferentes. Não existe, segundo Sapir, uma correlação determinística entre a forma

¹¹⁴ Nenhuma comunidade jamais foi encontrada sem língua e todas as declarações contrárias podem ser descartadas como mero folclore. Parece não haver nenhuma justificativa para a afirmação, que às vezes é feita, de que existem certos povos cujo vocabulário é tão limitado que não podem viver sem o uso suplementar de gestos, de modo que a comunicação inteligível entre os membros de tal grupo torna-se impossível no escuro. A verdade é que a língua é um meio essencialmente perfeito de expressão e comunicação entre todos os povos conhecidos. De todos os aspectos da cultura, é justo supor que a língua foi a primeira a receber uma forma altamente desenvolvida e que sua perfeição essencial é um pré-requisito para o desenvolvimento da cultura como um todo.

linguística e o modelo cultural. Devido à estrutura formalizada da língua, ela vai se dissociando da cultura ao longo do tempo. Sapir lembra que línguas isolantes, aglutinantes ou flexionais são possíveis em qualquer nível de civilização. A presença ou ausência de gênero gramatical, por exemplo, não parece ter qualquer relevância para a compreensão da organização social, religião ou folclore de determinada sociedade (*ibid.*, p. 165). Não obstante, é inquestionável a importância de se conhecer a língua, como um todo – forma e conteúdo – para uma compreensão mais profunda da cultura de seus falantes. Nas palavras de Sapir (*Ibid.*):

*The importance of language as a whole for the definition, expression and transmission of culture is undoubted. The relevance of linguistic details, in both content and form, for the profounder understanding of culture is also clear. It does not follow, however, that there is a simple correspondence between the form of a language and the form of the culture of those who speak it*¹¹⁵ (*Ibid.*, ênfase acrescentada).

Em seu artigo “*Language and Environment*”, Sapir questiona a possibilidade de o ambiente¹¹⁶ influenciar a língua e a cultura de um determinado grupo. Para ele (SAPIR, 1912, p. 226), “o ambiente pode atuar diretamente apenas em um indivíduo, e nos casos que achamos que uma influência puramente ambiental é responsável por uma característica comum, esse traço comum deve ser interpretado como uma somatória de processos distintos de influências ambientais sobre os indivíduos”. Embora o autor admita que nos grupos humanos possa haver uma certa influência ambiental, essa é sempre “apoiada ou transformada pelas forças sociais”. Ou seja, toda influência que o ambiente exerce sobre a língua se resume, em última análise, à influência do ambiente social (*Ibid.*, p. 228).

A influência do ambiente social sobre a língua poderia, então, incidir sobre o léxico, a fonologia e a gramática. Sapir rejeita a possibilidade de influência do meio na fonologia e nos aspectos morfosintáticos da língua. Segundo ele, o léxico é o nível da língua “que mais reflete o ambiente físico e social de seus falantes” (*Ibid.*).

The complete vocabulary of a language may indeed be looked upon as a complex inventory of all the ideas, interests, and occupations that take up the attention of the community, and were such a complete

¹¹⁵ A importância da linguagem como um todo para a definição, expressão e transmissão da cultura é inquestionável. A relevância dos detalhes linguísticos, tanto no conteúdo quanto na forma, para a compreensão mais profunda da cultura também é clara. Isso não significa, entretanto, que haja uma correspondência simples entre a forma de uma língua e a forma da cultura daqueles que a falam.

¹¹⁶ Sapir refere-se aqui a dois tipos de ambiente: o ambiente físico e o ambiente social.

*thesaurus of the language of a given tribe at our disposal, we might to a large extent infer the character of the physical environment and the characteristics of the culture of the people making use of it*¹¹⁷ (*Ibid.*).

Ainda que as formas linguísticas não mudem tão rapidamente quanto as da cultura, as mudanças culturais profundas são paulatinamente apropriadas pela língua (*Ibid.*, p. 241-242). Conforme Sapir (1921), as línguas são estruturas dinâmicas e se encontram em constante processo de mudança¹¹⁸. Para ele, as diferenças estruturais presentes nas línguas decorrem de mudanças em suas estruturas internas. Isto posto, a seu ver, não há paralelismo entre as formas linguísticas e os padrões culturais.

A difusão cultural pode ocorrer independentemente das diferenças linguísticas. Os empréstimos linguísticos constituem as marcas dessa difusão e nos permitem traçar a trajetória de uma cultura em contato com outras. Logo, a trajetória histórica de um determinado povo pode ser indiciada no léxico de sua própria língua.

*Vocabulary is a very sensitive index of the culture of a people and changes of meaning, loss of old words, the creation and borrowing of new ones are all dependent on the history of culture itself*¹¹⁹ (SAPIR, 1949, p.36).

Assim como Boas (1911), Sapir defende o estudo e o conhecimento da língua como uma das melhores formas de acesso à cultura e à realidade social de um povo.

It is an illusion to think that we can understand the significant outlines of a culture through sheer observation and without the guide of the linguistic symbolism which makes these outlines significant and intelligible to society. Some day the attempt to master a primitive culture without the help of the language of its society will seem as amateurish as the labors of a historian who cannot handle the original documents of the civilization which he is describing¹²⁰ (*Ibid.*, 1929, p.209 – ênfase acrescentada).

¹¹⁷ O vocabulário completo de uma língua pode, de fato, ser compreendido como um inventário complexo de todas as ideias, interesses e ocupações que chamam a atenção da comunidade, e se tal tesouro completo da língua de uma determinada comunidade estivesse à nossa disposição, poderíamos inferir em grande medida o caráter do ambiente físico e as características da cultura das pessoas que fazem uso dele.

¹¹⁸ Sapir chamou esse processo de mudança interna das línguas de “deriva” (*drift*).

¹¹⁹ O vocabulário é um índice muito sensível da cultura de um povo e mudanças de significado, perda de palavras antigas, criação e empréstimo de novas dependem da história da própria cultura.

¹²⁰ É uma ilusão pensar que podemos compreender os contornos significativos de uma cultura pela mera observação e sem a orientação do simbolismo linguístico que torna esses contornos significativos e inteligíveis para a sociedade. Um dia, a tentativa de dominar uma cultura primitiva sem a ajuda da língua de sua sociedade parecerá tão amadora quanto o trabalho de um historiador que não consegue lidar com os documentos originais da civilização que está descrevendo.

Uma das funções da linguística é ajudar a compreender o aspecto simbólico da linguagem. Para Sapir (1921), a língua e o pensamento estão em uma relação de dependência mútua. A língua é o instrumento que possibilita a expressão do pensamento, e o pensamento é o *modus operandi* da língua.

Language may be looked upon as an instrument capable of running a gamut of psychic uses. Its flow not only parallels that of the inner content of consciousness, but parallels it on different levels, ranging from the state of mind that is dominated by particular images to that in which abstract concepts and their relations are alone at the focus of attention and which is ordinarily termed reasoning. Thus the outward form only of language is constant; its inner meaning, its psychic value or intensity, varies freely with attention or the selective interest of the mind, also, needless to say, with the mind's general development. From the point of view of language, thought may be defined as the highest latent or potential content of speech, the content that is obtained by interpreting each of the elements in the flow of language as possessed of its very fullest conceptual value¹²¹ (Ibid., p. 13-14).

Como vimos, Sapir defende a igualdade dos sistemas linguísticos. Para ele, toda língua constitui um sistema completo e perfeito que deve ser estudado e analisado em seus próprios termos. Devido à sua “plenitude formal”, todas as línguas existentes são capazes de expressar quaisquer conceitos. O que muda de uma língua para a outra é o modo como elas irão transmitir esses conceitos.

The outstanding fact about any language is its formal completeness. This is as true of a primitive language, like Eskimo or Hottentot, as it is of the carefully recorded and standardized languages of our great cultures. [...] a language is so constructed that no matter what any speaker of it may desire to communicate, no matter how original or bizarre his idea or his fancy, the language is prepared to do his work. He will never need to create new forms or to force upon his language a new formal orientation unless, poor man, he is haunted by the form feeling of another language and is subtly driven to the unconscious distortion of the one speech-system on the analogy of the other¹²².

¹²¹ A língua pode ser vista como um instrumento capaz de executar uma gama de usos psíquicos. Seu fluxo não apenas é paralelo ao conteúdo interno da consciência, mas também é paralelo a ele em diferentes níveis, desde o estado mental dominado por imagens específicas até aquele em que os conceitos abstratos e suas relações são o único foco de atenção e que é comumente chamado de raciocínio. Assim, apenas a forma externa da língua é constante; seu significado interno, seu valor ou intensidade psíquica varia livremente com a atenção ou o interesse seletivo da mente, também, é desnecessário dizer, com o desenvolvimento geral da mente. Do ponto de vista da língua, o pensamento pode ser definido como o mais alto conteúdo latente ou potencial da fala, o conteúdo que é obtido interpretando cada um dos elementos no fluxo da língua como possuidor de seu valor conceitual mais completo.

¹²² O fato notável sobre qualquer língua é sua completude formal. Isso vale tanto para uma língua primitiva, como o esquimó ou o hotentote, quanto para as línguas cuidadosamente registradas e padronizadas de nossas grandes culturas. [...] uma língua é construída de tal forma que não importa o

A língua, como afirma Sapir (1929, p. 159), constitui uma grande força de socialização. É por meio dela que nos tornamos membros efetivos de uma comunidade. Por outra forma, é por meio da língua que compartilhamos nossos costumes, crenças e valores. De acordo com o autor, a língua é ao mesmo tempo responsável pela socialização e pela individualização de seus falantes. Uma vez que somos igualmente membros de subgrupos, ela nos diferencia de comunidades que falam outras línguas e, também, de membros de nossa própria comunidade. Aplicando a noção de Sapir ao Nhandewa Tupi-guarani, podemos dizer que a língua, ao mesmo tempo que os aproxima e os identifica com outros grupos guarani, ela os diferencia, fazendo com que eles constituam um subgrupo. Em termos da ecolinguística, esse dialeto os integra a uma comunidade de língua, ao mesmo tempo que os caracteriza como uma comunidade de fala específica.

Language is a great force of socialization, probably the greatest that exists. By this is meant not merely the obvious fact that significant social intercourse is hardly possible without language but that the mere fact of a common speech serves as a peculiarly potent symbol of the social solidarity of those who speak the language. The psychological significance of this goes far beyond the association of particular languages with nationalities, political entities, or smaller local groups. In between the recognized dialect or language as a whole and the individualized speech of a given individual lies a kind of linguistic unit which is not often discussed by the linguist but which is of the greatest importance to social psychology. This is the subform of language which is currently among a group of people who are held together by ties of common interest. [...]. Each of these tends to develop peculiarities of speech which have the symbolic function of somehow distinguishing the group from the larger group into which its members might be too completely absorbed¹²³ (Ibid., 1929, p.159).

que qualquer falante possa desejar comunicar, não importa quão original ou bizarra seja sua ideia ou fantasia, a língua está preparada para fazer seu trabalho. Ele nunca precisará criar formas ou impor à sua língua uma nova orientação formal, a menos que, pobre homem, seja assombrado pelo sentimento da forma de outra língua e seja sutilmente levado à distorção inconsciente de um sistema de fala na analogia do outro.

¹²³ A língua é uma grande força de socialização, provavelmente a maior que existe. Isso significa não apenas o fato óbvio de que relações sociais significativas dificilmente são possíveis sem a língua, mas que o mero fato de uma fala comum serve como um símbolo particularmente potente da solidariedade social daqueles que falam a língua. O significado psicológico disso vai muito além da associação de línguas particulares com nacionalidades, entidades políticas ou grupos locais menores. Entre o dialeto reconhecido ou a língua como um todo e a fala individualizada de um dado indivíduo existe um tipo de unidade linguística que não é frequentemente discutida pelo linguista, mas que é da maior importância para a psicologia social. Essa é a subforma da língua que atualmente existe entre um grupo de pessoas que se mantêm unidas por laços de interesse comum. [...]. Cada um deles tende a desenvolver peculiaridades de fala que têm a função simbólica de, de alguma forma, distinguir o grupo do grupo maior no qual seus membros podem ser completamente absorvidos.

Para Sapir (1929, p.209), “a língua é um guia para a *realidade social*”. Ele explica que língua e pensamento são parte de uma realidade social. Isto posto, língua e pensamento devem sempre ser considerados em sua totalidade e analisados dentro de seu contexto social.

Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection. The fact of the matter is that the 'real world' is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached¹²⁴(Ibid.).

De acordo com Duranti (1997, p.57), precisamos ser cuidadosos ao atribuir a Sapir uma postura determinista sobre a relação língua-pensamento ou uma visão pré-estruturalista da língua como um sistema fechado. Para Duranti (*Ibid.*), não se pode afirmar que Sapir realmente acreditava que qualquer “língua é um meio essencialmente perfeito de expressão e comunicação”; uma vez que, o seu livro “*Language*” traz a famosa asserção sobre a indeterminação da língua: “Infelizmente, ou felizmente, nenhuma língua é tiranicamente consistente. Todas as gramáticas vazam”.

2.3.3.1.1.2 Benjamin Lee Whorf (1897-1941)

Na primeira metade do século XX, a partir dos estudos de Sapir, Whorf (1956) propõe as bases para o que posteriormente ficou conhecido como a “hipótese

¹²⁴ Os seres humanos não vivem apenas no mundo objetivo, nem apenas no mundo da atividade social como normalmente entendido, mas estão muito à mercê da língua específica que se tornou o meio de expressão de sua sociedade. É uma grande ilusão imaginar que alguém se ajusta à realidade essencialmente sem o uso da língua e que a língua é apenas um meio incidental de resolver problemas específicos de comunicação ou reflexão. O fato é que o 'mundo real' é, em grande parte, inconscientemente construído sobre os hábitos linguísticos do grupo. Não há duas línguas que sejam suficientemente semelhantes para serem consideradas como representantes da mesma realidade social. Os mundos em que vivem sociedades diferentes são mundos distintos, não apenas o mesmo mundo com diferentes rótulos anexados.

Sapir-Whorf”¹²⁵ ou “princípio do relativismo linguístico”, segundo o qual, o nosso modo de pensar sobre o mundo é influenciado de alguma maneira pela língua que falamos. Nesse sentido, falantes de línguas muito distintas apresentariam visões de mundo diferentes.

*[...] users of markedly different grammars are pointed by the grammars toward different types of observations and different evaluations of externally similar acts of observation, and hence are not equivalent as observers but must arrive at somewhat different views of the world*¹²⁶
(WHORF, 1956, p.221).

O conceito de relatividade foi introduzido no início do século XX pelo físico alemão Albert Einstein. De acordo com a teoria da relatividade de Einstein, tempo, espaço e matéria estão interligados. A percepção de tempo e espaço são relativas à posição do observador. De outro modo, cada pessoa tem a sua própria medida de tempo, dependendo de sua posição e movimento no espaço. O tempo deixa, então, de ser um valor universal e passa a ser um valor relativo à perspectiva de cada indivíduo.

No campo da linguística, quando falamos em relatividade ou relativismo, referimo-nos a um conjunto de teses que defendem que cada língua é única e deve ser estudada e descrita em seus próprios termos, isto é, sem categorias pré-concebidas. O relativismo linguístico é uma decorrência da tese geral do relativismo cultural. De forma geral, ele se contrapõe ao universalismo, segundo o qual, todas as línguas humanas são formadas por um sistema de categorias universais, independente do contexto sócio-histórico e ambiental de seus falantes.

Cabe observar aqui que o relativismo linguístico não nega absolutamente a existência de universais linguísticos. Sapir (1921, p.21) afirma que “não há fato mais notável sobre a linguagem do que a sua universalidade”. Contudo, para o autor, deve-se ter cautela ao afirmar que determinada propriedade linguística é universal. É preciso, antes disso, descrever o maior número possível de diferentes sistemas linguísticos (sobretudo os considerados exóticos).

¹²⁵ A denominação “hipótese Sapi-Whorf” nunca foi usada por Whorf. Ela foi introduzida por Harry Hoijer em uma conferência no ano de 1951. Whorf denominava as relações entre língua, cultura e pensamento de “princípio da relatividade linguística”.

¹²⁶ [...] usuários de gramáticas marcadamente diferentes são orientados pelas gramáticas para diferentes tipos de observações e diferentes avaliações de atos de observação externamente semelhantes e, portanto, não são equivalentes como observadores, mas devem chegar a visões um tanto diferentes do mundo.

Scarcely less impressive than the universality of speech is its almost incredible diversity. Those of us that have studied French or German, or, better yet, Latin or Greek, know in what varied forms a thought may run. The formal divergences between the English plan and the Latin plan, however, are comparatively slight in the perspective of what we know of more exotic linguistic patterns. The universality and the diversity of speech lead to a significant inference¹²⁷ (Ibid., p.23-24).

Whorf, ao entrar em contato com a diversidade das línguas indígenas norte-americanas, passa também a defender uma perspectiva relativista para a relação entre língua, cultura e pensamento. Segundo ele, essa relação língua-cultura-pensamento é fundamental para a compreensão da natureza da linguagem humana. Nossa língua materna – adquirida dentro de um contexto sociocultural – pode influenciar, conforme Whorf (1956), a maneira como agimos, compreendemos o mundo e nos comportamos, como indivíduos e como sociedade.

O tema central de seu trabalho é justamente a relação entre a língua e a visão de mundo de seus falantes. De acordo com Whorf (1956), a estrutura gramatical das línguas esconde o que ele chamou de metafísica ou estrutura do universo. Para ele, a percepção que temos da realidade provém das formas que a língua põe à nossa disposição. A língua Hopi, por exemplo, nas análises de Whorf, não apresenta palavras, expressões, construções ou formas gramaticais para se reportar ao que qualificamos como *tempo* (presente, passado ou futuro)¹²⁸. Em Hopi, tempo e espaço podem ser transmitidos em uma única expressão. Segundo o autor, nesta língua, tempo e movimento são concebidos “*in the objective realm in a purely operational sense – a matter of the complexity and magnitude of operations connecting events – so that the element of space enters into the operations*”¹²⁹.

A partir de suas investigações sobre o Hopi, Whorf (1956, p. 156) inicia um estudo comparativo entre as línguas padrão europeias (*Standart Average European – SAE*) e a língua Hopi. Sua investigação objetivou compreender se: (1) os nossos conceitos de tempo, espaço e matéria são condicionados pela estrutura da língua ou

¹²⁷ Não menos impressionante do que a universalidade da fala é sua quase incrível diversidade. Aqueles de nós que estudaram francês ou alemão, ou melhor ainda, latim ou grego, sabem as formas variadas que um pensamento pode assumir. As divergências formais entre o plano inglês e o plano latino, no entanto, são comparativamente pequenas na perspectiva do que sabemos de padrões linguísticos mais exóticos. A universalidade e a diversidade da fala levam a uma inferência significativa.

¹²⁸ Novos estudos sobre os conceitos temporais na língua Hopi (MALOTKI, 1983) demonstraram que os verbos Hopi possuem flexão de tempo.

¹²⁹ [...] no domínio objetivo em sentido puramente operacional - uma questão de complexidade e magnitude das operações que conectam eventos - de modo que o elemento do espaço entra nas operações.

eles se dão substancialmente da mesma maneira para todos os homens; (2) existe correlação entre as normas culturais e comportamentais e os padrões linguísticos (WHORF, 1956, p.138).

Whorf (1956, p. 147) faz distinção entre *pensamento habitual*, pensamento que costuma seguir caminhos prontos disponibilizados pela língua e pela cultura, e *mundo do pensamento*, que são as potencialidades infinitas do pensamento. Ele explica que o *mundo do pensamento* é o “microcosmo que cada homem carrega dentro de si, pelo qual mede e compreende o que pode do macrocosmo”. Para o autor (*Ibid.*), a influência da língua sobre a percepção da realidade de seus falantes decorre do pensamento habitual, pelo uso repetido de certos padrões e estruturas linguísticas ao longo do tempo.

Os trabalhos de Whorf, desde a sua publicação, têm gerado diferentes interpretações. A leitura determinista das ideias de Whorf, conhecida como *versão forte* ou *determinismo linguístico*, é frequentemente refutada pelos estudiosos da área. O determinismo linguístico postula que a língua determina as categorias básicas do pensamento, isto é, a língua que falamos determina de modo absoluto a maneira como pensamos e compreendemos a realidade. Já a leitura *relativista* ou *versão fraca* afirma que há uma “relação” entre língua e pensamento, e não uma “determinação”.

*We are thus introduced to a new principle of relativity, which holds that all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated*¹³⁰ (WHORF, 1956, p. 214).

A versão forte ou determinista foi amplamente questionada e rejeitada por diversos estudiosos da área. Um dos argumentos utilizados para a refutação dessa versão é a possibilidade de tradução entre línguas isomórficas. Já a versão fraca ou relativista lançou as bases para os estudos em etnossintaxe ou semântica da gramática a partir da década de 1980. Para Wierzbicka (1979, p.313), os estudiosos tendem a tratar o relativismo de Whorf “- apesar de seu apelo intuitivo convincente - com desconfiança e constrangimento” devido à dificuldade de “prová-lo de forma rigorosa e verificável”. De acordo com a autora, é senso comum dizer que toda língua traz em sua estrutura uma certa visão de mundo, uma certa filosofia (*Ibid.*).

¹³⁰ Somos assim apresentados a um novo princípio da relatividade, que sustenta que todos os observadores não são levados pela mesma evidência física à mesma imagem do universo, a menos que suas origens linguísticas sejam semelhantes ou possam ser calibradas de alguma forma.

É importante enfatizar que Boas, Sapir e Whorf nunca defenderam a ideia de que a língua determina e limita a visão de mundo de seus falantes. Eles destacaram que línguas com diferentes padrões tendiam a guiar diferentes padrões de conceitualização. O princípio do relativismo linguístico de Whorf procura enfatizar a relação intrínseca – não determinística – entre a língua e o pensamento. Embora Whorf tenha proposto uma certa “semelhança” entre o pensamento e a estrutura linguística, ele não estabelece uma correlação entre a estrutura linguística e as tendências no pensamento e no comportamento dos indivíduos.

*There are connections but not correlations or diagnostic correspondences between cultural norms and linguistic patterns. Although it would be impossible to infer the existence of Crier Chiefs from the lack of tenses in Hopi, or vice versa, there is a relation between a language and the rest of the culture of the society which uses it*¹³¹ (WHORF, 1956, p. 159).

Para Leavitt (2006, p.47), o trabalho de Boas, Sapir e Whorf “representa um esforço para repensar a diferença linguística de uma maneira mais complexa, pluralista, mas não essencialista e que ainda não produziu todos os seus efeitos teóricos”¹³².

2.3.3.1.2 A Perspectiva da Etnossintaxe

*Language is an instrument for conveying meaning*¹³³ (WIERZBICKA, 1996, p.3).

Conforme apontado no tópico anterior, a teoria da etnossintaxe ou semântica da gramática é baseada em uma releitura – a partir das décadas de 1980 e 1990 – dos trabalhos de Sapir e Whorf. As intuições de Sapir, segundo Wierzbicka (1997), continuam relevantes depois de mais de meio século. A autora enfatiza a importância dos estudos linguísticos semânticos para a análise cultural. Para ela, os

¹³¹ Existem conexões, mas não correlações ou correspondências diagnósticas entre normas culturais e padrões linguísticos. Embora seja impossível inferir a existência de chefes pregoeiros a partir da falta de tempos verbais em Hopi, ou vice-versa, existe uma relação entre uma língua e o restante da cultura da sociedade que a utiliza.

¹³² [...] the work of Sapir, Whorf, and their mutual guru Franz Boas represents an effort to rethink language difference in a more complex way, one that is pluralist but not essentialist and that has yet to yield its full theoretical effects.

¹³³ A língua é um instrumento para transmitir significado.

valores culturais devem ser acessados por meio da análise semântica. Wierzbicka afirma que “a vida de uma sociedade está intimamente ligada ao léxico de sua língua” (*Ibid.* p.1). Desse modo, o estudo semântico do léxico de uma língua contribui para um melhor entendimento da história e da cultura de seus falantes.

*Culture-specific words are conceptual tools that reflect a society's past experience of doing and thinking about things in certain ways; and they help to perpetuate these ways. As a society changes, these tools, too, may be gradually modified and discarded. In that sense, the outlook of a society is never wholly “determined” by its stock of conceptual tools, but it is clearly influenced by them*¹³⁴ (*Ibid.*, p. 5).

Segundo Wierzbicka, embora o estudo da semântica seja comumente relacionado ao estudo do léxico, ela não se restringe a ele. As estruturas gramaticais podem, igualmente, carregar significados culturais. Para interpretar esses significados, deve-se adotar uma perspectiva semântica (ou etnossintática) para estudar a gramática. Em uma análise semântica da gramática, procura-se estabelecer conexões entre o significado da construção sintática e os pressupostos culturais de seus falantes (WIERZBICKA, 1979; SIMPSON, 2002).

*The grammatical constructions of any language encode certain meanings. These meanings can be ‘deciphered’ and stated in precise and yet intuitively comprehensible semantic formulae. To the extent to which the semantic metalanguage in which such formulae are worded is language independent and ‘culture-free’, the meanings encoded in the grammar of different languages can be compared and the differences between them can be shown explicitly. In particular, proceeding in this way we can reveal areas of special elaboration, areas that a given language seems to be particularly ‘interested in’ and which it seems to regard as particularly important*¹³⁵ (WIERZBICKA, 1988, p.12).

¹³⁴ As palavras específicas da cultura são ferramentas conceituais que refletem a experiência passada de uma sociedade de fazer e pensar sobre as coisas de determinadas formas; e elas ajudam a perpetuar essas formas. Conforme uma sociedade muda, essas ferramentas também podem ser gradualmente modificadas e descartadas. Nesse sentido, a perspectiva de uma sociedade nunca é totalmente “determinada” por seu estoque de ferramentas conceituais, mas é claramente influenciada por elas.

¹³⁵ As construções gramaticais de qualquer língua codificam certos significados. Esses significados podem ser “decifrados” e declarados em fórmulas semânticas precisas e intuitivamente compreensíveis. Na medida em que a metalinguagem semântica em que tais fórmulas são redigidas é independente da língua e “livre de cultura”, os significados codificados na gramática de diferentes línguas podem ser comparados e as diferenças entre eles podem ser mostradas explicitamente. Em particular, procedendo desta forma podemos revelar áreas de elaboração especial, áreas que uma determinada língua parece estar particularmente “interessada” e que parece considerar como particularmente importantes.

A natureza das gramáticas das línguas do mundo as difere amplamente umas das outras. Wierzbicka (2002, p. 163) explica que distinções gramaticais que podem parecer inevitáveis para falantes de determinadas línguas (e.g.: a distinção entre singular e plural ou entre definição e indefinição) “podem ser totalmente ignoradas em línguas que refletem tipos inteiramente diferentes de cultura.” O Nhandewa Tupi-guarani, por exemplo, não faz distinção entre definido e indefinido, como fazemos em português. No entanto, diferentemente do português, a língua apresenta duas formas para o pronome da primeira pessoa do plural: *ore* (“nós” exclusivo, exclui o interlocutor) e *nhande* (“nós” inclusivo, inclui o interlocutor). Atualmente, essa distinção entre *nhande* e *ore* pode, de uma maneira geral, contribuir para a compreensão do processo de construção da identidade Nhandewa Tupi-guarani e de seu relacionamento com os outros ao longo de sua história.

Para Wierzbicka (1997), as línguas possuem “palavras-chave” que podem revelar importantes aspectos históricos e culturais das sociedades que as falam. Para a autora (*Ibid.*, p. 15-16), “palavras-chave (ou *key words*) são palavras que são particularmente importantes e reveladoras em uma dada cultura”. Para ilustrar esse princípio, ela cita seu estudo sobre as palavras *sud’ba* (aproximadamente ‘destino’), *duša* (aproximadamente ‘alma’) e *toska* (aproximadamente ‘saudades’) do russo. Segundo Wierzbicka (*Ibid.*), essas palavras desempenham um papel relevante na cultura russa e, à vista disso, podem fornecer uma visão mais profunda sobre importantes aspectos dessa cultura.

*A key word such as duša (roughly ‘soul’) or sud’ba (roughly ‘fate’) in Russian is like one loose end which we have to manage to find in a tangle “ball” of attitudes, values, and expectations, embodied not only in words, but also in common collocations, in set phrases, in grammatical constructions, in proverbs, and so on*¹³⁶ (*Ibid.*, p. 17).

Sud’ba (aproximadamente ‘destino’), por exemplo, é comumente traduzida do russo por *destino*¹³⁷. Contudo, de acordo com Wierzbicka (1992), o conceito expresso por *sud’ba* é muito mais abrangente e refere-se a uma visão ‘fatalista’ ou ‘resignada’ sobre a vida humana. Segundo a autora, *sud’ba* designa uma “atitude de

¹³⁶ Uma palavra-chave como *duša* (aproximadamente ‘alma’) ou *sud’ba* (aproximadamente ‘destino’) em russo é como uma ponta solta que temos que encontrar em uma “bola” emaranhada de atitudes, valores e expectativas, incorporadas não apenas em palavras, mas também em colocações comuns, em frases feitas, em construções gramaticais, em provérbios e assim por diante.

¹³⁷ *Fate* ou *Destiny* em inglês.

aceitação e resignação” sobre a vida, tudo em nossa vida está predeterminado e não há nada que possamos fazer, só nos basta aceitar nosso *sud’ba* (‘destino’). *Sud’ba* não corresponde aos conceitos expressos pelas palavras inglesas *fate* e *destiny*, que por sua vez não correspondem ao conceito expresso pela palavra *destino* do português. Conforme Goddard (2002, p. 55), *sud’ba* “designa um conceito focal em torno do qual se organiza todo um domínio cultural. De acordo com o autor, “significados relacionados ao conceito *sud’ba* podem ser encontrados codificados em toda uma série de construções russas ‘dativo-cum-infinitivo impessoal’” (*ibid.*).

Segundo Wierzbicka (1997, p. 16), para determinar se uma palavra específica é ou não uma palavra-chave, deve-se verificar a frequência dessa palavra na língua. Além da frequência, deve-se verificar se a palavra em questão é regularmente usada em um determinado domínio semântico da língua ou se ela ocorre frequentemente em provérbios, ditados, canções populares etc. A autora afirma, no entanto, que a questão não é “*provar* se uma determinada palavra é ou não uma das palavras-chave da cultura, mas sim ser capaz de dizer algo significativo e revelador sobre essa cultura” (*Ibid.*, p. 17). Nesse sentido, a palavra *tekó* (*t-* marcador de posse não relacional; *-eko* ‘viver’, normalmente relacionado ao modo de viver – *tekó* ‘modo de ser e viver’) do Nhandewa Tupi-Guarani¹³⁸ é uma palavra-chave dessa cultura. O conceito expresso por *tekó* é holístico e se refere a todo um modo de ser e estar presente neste mundo. *Tekó* designa uma maneira caracteristicamente Nhandewa de compreender a vida e a sua relação com tudo à sua volta. Em *tekó*, coloca-se também a questão do movimento, da mobilidade versus a permanência que caracteriza o urbano. Esses modos de estar no mundo, de se relacionar com o espaço afetado pelo movimento, expressos por *tekó*, indiciam que ela é, efetivamente, uma palavra-chave dessa cultura.

Em seu estudo sobre os Apyãwa, Paula (2012) chama a atenção para a alta frequência em que as partículas *ro’õ* e *raka’ẽ*¹³⁹ aparecem nas narrativas mitológicas desse povo. Segundo Paula (2012, p.155), essas partículas “são enunciadas pelo sujeito e se referem a ele mesmo, ao **eu** que narra os fatos acontecidos há muito tempo, fatos aos quais o sujeito narrador não estava fisicamente

¹³⁸ Dissertamos aqui especificamente sobre os Nhandewa Tupi-guarani, mas enfatizamos que *tekó* é uma palavra-chave para a cultura guarani como um todo, não apenas para os Nhandewa Tupi-guarani.

¹³⁹ A partícula *ro’õ* retira do enunciador qualquer responsabilidade sobre o fato narrado e a partícula *raka’ẽ* indica que os fatos narrados ocorreram em um tempo distante e que não foram presenciados pelo enunciador (Cf. PAULA, 2012, p.155).

presente e, por isso mesmo, não pode assumir as informações como atestadas por ele mesmo”. Desse modo, ao mesmo tempo que essas partículas indiciam deiticamente o enunciador e o inserem dentro do corpo da narrativa, elas indicam que ele não estava presente quando os fatos se passaram. A autora (*Ibid.*) explica, no entanto, que sendo o narrador um ancião, “ele está autorizado socialmente a dar testemunho da ‘verdade’”. De acordo com ela, essas partículas também “sinalizam para o fato de que o enunciador pode atualizar a narrativa ao recontá-la no momento presente, mas não pode assumi-la como se fosse de sua autoria” (*Ibid.*, p. 165). De acordo com Paula, *ro’õ* e *raka’ẽ* merecem ser identificados como palavras-chave da cultura Apyãwa, dado que evidenciam a relação entre o narrador e a prática de narrar mitos dessa sociedade. Para os Apyãwa, o conhecimento constitui um bem coletivo e é passado de geração em geração por meio da tradição oral (*Ibid.*). A prática de narrar mitos é também uma forma de resgatar o conhecimento de seus ancestrais.

Consideramos estas palavras, especialmente *ro’õ*, como importantes índices culturais, uma vez que o uso intensivo pelo enunciador demonstra o respeito ao saber que vem desde as gerações ancestrais das quais essas narrativas provêm. Assim, podemos considerá-la como uma palavra-chave da sociedade Apyãwa, uma vez que ela reitera linguisticamente o respeito aos fatos narrados pelos antepassados, tidos como verdadeiros pelo enunciador e pelos outros participantes do evento (*Ibid.*, p.240).

No inglês, a alta frequência de construções com os verbos *let*, *have* e *make* podem indicar, conforme Wierzbicka (2002), a relevância cultural do domínio das relações casuais no inglês moderno. Segundo a autora, a expansão das construções causativas no inglês moderno pode ser associada ao conceito cultural de “autonomia pessoal” e “não imposição”. Com o advento da democracia nas sociedades modernas, em especial nos Estados Unidos da América, um novo modelo de relações humanas surgiu para atender as demandas “tanto de uma escala maior de interações interpessoais quanto de uma nova base sobre a qual essas interações deveriam ser conduzidas” (*Ibid.*, p. 166). Wierzbicka explica que

The new managerial type of society, too, needed an increased scale of interpersonal causations: for society to function smoothly and efficiently, lots of people had to be, roughly speaking, told what they were to do. This had to happen, however, in the context of a

*democracy, where people might be willing to take 'directions' or to follow 'instructions' but not obey 'orders' or 'commands'*¹⁴⁰ (*Ibid.*).

Ao analisar a história semântica das construções causativas com o verbo *let* em inglês, Wierzbicka afirma ter ocorrido uma mudança de “causalidade positiva” para “causalidade negativa”.

*[...] let was 'the central causative verb' in Middle English, and it had a distinct sense of 'cause, allow', that is, a sense apparently spanning [...] 'positive' and 'negative' causation, but in fact interpretable in all cases in terms of 'doing something'. This is clearly not the case in contemporary English, in which let refers, by and large, to the abstention from action rather than to action. Apparent exception such as 'let me know' or 'let me have a look' confirm, in their own way, the cultural logic behind this general trend, since they imply something like cooperation among autonomous individuals and focus on shared knowledge rather than on the action required from the addressee*¹⁴¹ (*Ibid.*, p.199-200).

Para Wierzbicka (2002), se, por um lado, as investigações sobre a semântica da gramática – e seus possíveis fundamentos culturais – podem ser muito mais complexas do que as investigações na área do léxico, elas podem, por outro, ser muito mais reveladoras. À vista disso, a autora propõe a realização de um estudo simultâneo das ‘áreas de elaboração semântica’ na gramática e no léxico. Ela enfatiza a importância de “uma metalinguagem semântica para uma comparação transcultural de significados, uma metalinguagem que possa ser usada para descrever e comparar todos os significados – sejam eles codificados no léxico ou na gramática” (*ibid.*, p.200). Essa metalinguagem pode ser encontrada na *Metalinguagem Semântica Natural* (NSM)¹⁴² de Wierzbicka, a qual compreende 65 conceitos universais identificados empiricamente que, quando combinados entre si, formam uma ‘mini língua’. O uso

¹⁴⁰ O novo tipo gerencial de sociedade também precisava de uma escala maior de causas interpessoais: para que a sociedade funcionasse de maneira harmoniosa e eficiente, muitas pessoas tinham que, grosso modo, ser informadas sobre o que deveriam fazer. No entanto, isso tinha que acontecer no contexto de uma democracia, onde as pessoas poderiam estar dispostas a receber “orientações” ou seguir “instruções”, mas não obedecer a “ordens” ou “comandos”.

¹⁴¹ [...] *let* era ‘o verbo causativo central’ no inglês médio, e tinha um sentido distinto de ‘causar, permitir’, isto é, um sentido que aparentemente abrangia [...] causalidade ‘positiva’ e ‘negativa’, mas de fato interpretável em todos os casos em termos de ‘fazer algo’. Este claramente não é o caso do inglês contemporâneo, no qual *let* refere-se, em geral, à abstenção de ação em vez de ação. Aparentes exceções como ‘deixe-me saber’ ou ‘deixe-me dar uma olhada’ confirmam, à sua maneira, a lógica cultural por trás dessa tendência geral, já que implicam algo como cooperação entre indivíduos autônomos e se concentram no conhecimento compartilhado e não na ação exigida do destinatário.

¹⁴² *Natural Semantic Metalanguage*

desses conceitos universais garantiria uma metodologia não etnocêntrica em relação à língua e à cultura pesquisada. Segundo Wierzbicka (1996, p.22-23),

*If by investigating as many diverse languages as possible we can establish a hypothetical shared core of all natural languages, we can then treat this shared core as a language-independent metalanguage for the description and comparison of all languages and cultures. [...] To put it differently, the shared core of all languages can be seen as a set of isomorphic mini-languages, which can be used as language-specific versions of the same, universal Natural Semantic Metalanguage (NSM)*¹⁴³.

Os estudos em etnossintaxe favorecem ainda outras áreas de estudo da linguística, como o ensino de línguas. Conforme Gladkova (2015, p. 47) as fórmulas propostas nas investigações etnossintáticas “podem ser aplicadas no ensino de língua para explicar significados e usos de construções gramaticais.” Nesse sentido, certas estruturas específicas da língua podem se tornar mais claras e acessíveis para os seus estudantes (*Ibid.*). Isto posto, o estudo etnossintático do Nhandewa Tupi-guarani pode também favorecer o atual processo de revitalização da língua.

Como vimos, “uma língua é mais do que um conjunto de categorias e regras fonológicas, morfológicas, sintáticas ou lexicais para seu uso” (DURANTI, 1997, p.68). Toda língua faz parte de um contexto de práticas culturais que dependem de outros recursos semióticos. Esses recursos semióticos incluem, conforme Duranti (*Ibid.*), “as representações e expectativas fornecidas pelos corpos e movimentos dos participantes no espaço, o ambiente construído em que atuam e as relações dinâmicas estabelecidas por meio de maneiras recorrentes de fazer as coisas em conjunto”.

Nas palavras de Enfield (2002, p. 33), encontramos, codificados na semântica da gramática, “valores e ideias, encontramos pistas sobre as estruturas sociais que os falantes mantêm, encontramos evidências, historicamente relevantes ou não, da organização social das comunidades de fala”.

Por fim, cabe observar que essa perspectiva condiz com o modelo de pesquisa colaborativa, uma vez que enfatiza o caráterêmico e participativo do

¹⁴³ Se, ao investigar o maior número possível de línguas, pudermos estabelecer um núcleo hipotético compartilhado de todas as línguas naturais, poderemos então tratar esse núcleo compartilhado como uma metalinguagem independente da língua para a descrição e comparação de todas as línguas e culturas. [...] Em outras palavras, o núcleo compartilhado de todas as línguas pode ser visto como um conjunto de mini línguas isomórficas, que podem ser usadas como versões específicas da língua da mesma Metalinguagem Semântica Natural universal.

trabalho em etnografia. É no interior desta perspectiva teórica que procuramos compreender e analisar as relações entre a língua e as práticas culturais dos Nhandewa Tupi-guarani ao longo da história, desde os primeiros registros da língua no século XVII até os dias atuais.

2.4 TRABALHO DE CAMPO: FALANTES E *CORPUS*

2.4.1 Os colaboradores/pesquisadores indígenas

A pesquisa colaborativa se caracteriza por um grupo de pesquisadores trabalhando juntos para alcançar um objetivo comum, produzir conhecimento científico. Nesse sentido, para a realização de uma pesquisa verdadeiramente colaborativa, os falantes indígenas devem participar ativamente de todas as decisões relacionadas ao projeto de pesquisa, uma vez que a sua colaboração é a de um pesquisador indígena e não a de um informante indígena.

Para que isso aconteça, o pesquisador não indígena deve compartilhar métodos e saberes adquiridos na academia com os pesquisadores colaboradores indígenas, assistindo-os para que sejam capazes de trabalhar com a própria língua. O pesquisador não indígena deve, ainda, considerar a perspectiva e as metodologias dos colaboradores indígenas. As necessidades e as prioridades da comunidade devem sempre ser consideradas e atendidas desde o planejamento inicial da pesquisa até a sua conclusão e avaliação pela comunidade. Nas palavras de D'Angelis (2019, p. 193), “na pesquisa colaborativa a comunidade envolvida tem participação na definição da pesquisa (seu foco, sua abrangência, seus limites), aporta conhecimento e amplia seus conhecimentos com ela”.

Nossa pesquisa teve um grupo de colaboradores indígenas, constituído por anciãos – falantes nativos do Nhandewa Tupi-guarani – e por professores e alunos das escolas indígenas das Terras Indígenas de Piaçaguera, Bananal e Itaoca, todas no litoral paulista, e da aldeia Nimuendajú, na Terra Indígena Araribá, em Avaí, meio-oeste do estado de São Paulo.

2.4.2 As oficinas pedagógicas

O trabalho de campo foi realizado formalmente ao longo de uma série de *oficinas pedagógicas* entre os anos de 2018 e 2022. As *oficinas pedagógicas* (ou Oficinas de Revitalização Linguística) consistiam em um grupo de estudos da língua e da cultura Nhandewa Tupi-guarani. Nelas se reuniam um grupo heterogêneo de pessoas interessadas em estudar de maneira colaborativa a língua e a cultura Nhandewa Tupi-guarani. As oficinas eram espaços coletivos de ensino e aprendizagem, dito isto, elas sempre estavam abertas a novos colaboradores, uma vez que seu principal propósito era o compartilhamento de saberes.

Figura 11. Fala do ancião Awá Gwyrapá Mirindju, na Oficina Pedagógica, TI Piaçaguera



Foto: Fabiana Raquel Leite

Além de constituir um espaço de estudo e pesquisa *sobre* a língua, as oficinas eram essencialmente um espaço para a prática *na* língua. Isto é, um espaço onde falantes de diferentes comunidades Nhandewa Tupi-guarani tinham a oportunidade de compartilhar conhecimentos *sobre* e *na* língua Nhandewa Tupi-guarani.

Nas oficinas, além do estudo dos registros históricos indicados no *corpus* desta pesquisa, eram realizados levantamento lexical e estudo linguístico no sentido estrito (morfossintático). O objeto do estudo linguístico era indiciado por questões que surgiam da análise colaborativa do *corpus*. Parte desse estudo linguístico foi

aprofundada e está compartilhada no tópico “A semântica da gramática do Nhandewa Tupi-guarani” no capítulo 3 desta tese. Reiteramos que a preocupação com o processo é tão importante quanto o resultado da investigação. Nesse sentido, nossa pesquisa procurou priorizar a comunidade de fala e não a estrutura da língua em si. Nessa perspectiva, a própria comunidade de fala nos forneceu pistas para compreendermos como determinadas marcas linguísticas se relacionam diretamente com a organização sociocultural dos Nhandewa Tupi-guarani.

Metodologicamente, o estudo e a análise do *corpus* compreenderam as seguintes etapas: primeiro, o material selecionado previamente era compartilhado com todos os colaboradores da oficina; em seguida, fazia-se uma leitura interpretativa do material, em um trabalho de memória histórica, interrogando o *corpus* e discutindo o seu conteúdo histórico, linguístico e cultural, buscando elementos linguísticos e culturais da ancestralidade das atuais comunidades Nhandewa Tupi-guarani que fizessem sentido na memória dos anciãos e dos demais colaboradores. Partindo sempre do presente para o passado. Essa atividade fez despertar a memória lexical e cultural de muitos colaboradores, que se recordavam de sentidos, palavras, expressões e estruturas linguísticas que ouviram quando crianças da boca de seus avós, e que o tempo e o contato com o português tinham feito adormecer.

A investigação dos termos de parentesco presentes na lista registrada por Montoya em seu “*Catecismo en la lengua guaraní*” seguiu uma metodologia distinta dessa que acabamos de descrever. Para o estudo desse material, buscamos, em um primeiro momento, montar a árvore genealógica de alguns dos colaboradores presentes na oficina, para saber quais seriam os níveis de parentesco entre eles. Somente após essa etapa, compartilhamos os dados da lista. Essa metodologia nos forneceu pistas de que, embora os termos anotados por Montoya fossem familiares aos Nhandewa Tupi-guarani, alguns deles (e das diferenças marcadas por eles) não eram mais produtivas na fala atual. De fato, em uma conversa com duas anciãs Nhandewa Tupi-guarani, elas se referiram uma a outra como “prima-irmã” (que seriam primas paralelas *txereindy*). Quando indagamos sobre o parentesco entre as duas, descobrimos que eram primas cruzadas, mas que o grau de proximidade afetiva entre elas fazia com que se considerassem “primas-irmãs”.

O estudo desses materiais proporcionou, em certa maneira, um *convívio dos tempos*. “O diálogo com o passado torna-o presente. O pretérito passa a existir, de novo. Ouvir a voz do outro é caminhar para a constituição de uma subjetividade

própria” (BOSI, 1996, p.29). Ao ouvir o discurso do outro, presente nesses materiais, aquilo que havia sido esquecido, passou a fazer sentido novamente. Nas palavras de Scherer e Taschetto (2005, p. 122):

[...] memória é muito mais que uma colagem, uma montagem, uma reciclagem, uma junção. **Memória é tudo que pode deixar marcas** dos tempos desjuntados que nós vivemos e que nos permite a todo o momento **fazer surgir e reunir as temporalidades passadas, presentes e que estão por vir** (ênfase acrescentada).

Figura 12. Oficina de Gramática Nhandewa, aldeia Nimuendajú



Foto: Fabiana Raquel Leite

2.4.3 Critérios para o estabelecimento do *Corpus*

Para a constituição do *corpus*, procuramos encontrar documentos (cartas, gramáticas, catecismos, vocabulários, narrativas etc.) que pudessem revelar, da maneira mais autêntica possível, a língua e a cultura dos Guarani no início das missões do Guairá e, também, das parciais que entraram em contato com Nimuendajú e com Cadogan no século XX. Para tanto, nós nos apoiamos em uma

metodologia de investigação indiciária, com base no paradigma epistemológico proposto pelo historiador italiano Carlo Ginzburg (2007). Conforme proposto por Ginzburg (2007), o pesquisador necessita olhar além dos fatos explícitos; ele precisa considerar as pistas, os sintomas e indícios que o auxiliarão na compreensão de aspectos da realidade, inacessíveis em formas tradicionais de investigação.

Esse modelo contribui para a pesquisa qualitativa, visto que permite buscar as singularidades para, a partir delas, formular hipóteses elucidativas para responder as questões motivadoras da pesquisa: i) há uma linha de continuidade histórica e de transmissão cultural e linguística (memória histórica) unindo os Guarani das Reduções do Guairá no século XVII aos Nhandewa Tupi-guarani atuais, passando pelos Avá-Guarani do Paraguai?; ii) Se realmente há uma linha de continuidade histórica e de transmissão cultural e linguística unindo os três grupos, quais seriam os elementos linguísticos e culturais dos ancestrais das atuais comunidades Nhandewa Tupi-guarani do estado de São Paulo nos registros do século XVII do Guarani Antigo e no registro de Cadogan de meados do século XX do Avá?

Nosso propósito, no entanto, não é procurar coincidências nem comparar traços semelhantes, visto que existe um longo e considerável processo de interferências exteriores entre os Nhandewa Tupi-guarani atuais e os Guarani do século XVII. Essas interferências causaram, ao longo dos séculos, uma série de mudanças na língua, na religião, na cultura e na organização econômica, política e social do grupo. O que buscamos são elementos de uma memória histórica que esses povos chegaram a desenvolver, de suas experiências e de sua cultura gravadas em sua língua e em sua perspectiva do que seria caracteristicamente Guarani, possibilitando-nos reconstruir o *teko* Nhandewa Tupi-guarani.

A seleção e a análise dos dados foram realizadas entre os anos de 2018 e 2022. Além desse período exclusivamente destinado à pesquisa, há ainda o tempo de convivência que tenho com os Nhandewa Tupi-guarani, com os quais tenho trabalhado, desde 2014, como colaboradora nas oficinas de língua e cultura do *Programa de Revitalização de Línguas indígenas dos Estado de São Paulo*, o que permitiu trazer para este trabalho, contribuições de minha própria experiência pessoal com os Nhandewa Tupi-guarani. Esse tempo de convívio foi fundamental para o desenvolvimento dessa investigação, uma vez que uma das características básicas de uma pesquisa qualitativa como a que desenvolvemos é o contato direto e prolongado do pesquisador com a comunidade na qual desenvolverá sua pesquisa.

Foi justamente esse tempo de convívio e o trabalho colaborativo de tradução da narrativa *Inypyrũ* registrada por Nimuendajú (anterior ao desenvolvimento desta pesquisa) que indicaram o caminho a ser trilhado pela nossa investigação. Durante a tradução da narrativa *Inypyrũ*, nos deparamos com uma série de palavras que os falantes não conheciam ou não lembravam, e que não foram encontradas nos dicionários de Guaraní disponíveis, mas puderam ser reavivadas recorrendo ao “*Tesoro*” de Montoya e ao material coletado por Cadogan entre os Avá-Guarani.

Isto posto, os dados do Nhandewa Tupi-guarani aqui contidos são resultado desse longo período de trabalho colaborativo realizado entre a pesquisadora e os demais colaboradores das oficinas pedagógicas. Eles são o fruto de demandas e questionamentos que foram surgindo ao longo do trabalho por parte dos pesquisadores indígenas. Parte desses dados estão presentes também nos livros publicados durante as oficinas, nomeadamente:

- “Lições de Gramática Nhandewa – vol. 1”;
- “Lições de Gramática Nhandewa / Tupi-guarani – vol. 2”;
- “*Inypyrũ*: Narrativa sagrada da criação do mundo”;
- “*Nhandeypygwá kwéry omombe’u wa’ekwé*”.

O *corpus* linguístico da investigação, ademais dos dados do Nhandewa Tupi-guarani, é constituído por um conjunto de oito obras, seis delas contemporâneas da primeira metade do século XVII, e duas da primeira metade do século XX, a saber:

- “*Tesoro de la lengua guaraní*” (1639), “*Arte, y Bocabulario de la lengua guaraní*”, (1640) e “*Catecismo de la lengua guaraní*” (1640), de Antonio Ruiz de Montoya;
- “*Respuesta q dieron los Indios a las Reales Provisiones ã la que se manda no sirban los Yndios de las Reduciones mas q dos meses como S. M. lo manda y no sean llevados a Maracayu em tempo enfermo* (1630), índios missioneiros e jesuítas da Redução de San Ignacio Mini”¹⁴⁴;
- “*Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní*” ([1914] 1987), de Curt Nimuendajú;

¹⁴⁴ Neste trabalho, utilizamos a versão publicada nos MCA I, p. 352-61.

- “*Cómo interpretan los Chiripá (Ava-guarani) la danza ritual*” (1959), de León Cadogan.

Além do *corpus* linguístico, utilizamos também em nossa pesquisa de campo, parte da documentação etnográfica deixada por Montoya e Nimuendajú:

- “Conquista Espiritual” (1639), de Antonio Ruiz de Montoya;
- “Apontamentos sobre os Guarani” ([1908] 1954), de Curt Nimuendajú.

Seguindo as diretrizes metodológicas comuns ao Paradigma Indiciário de Ginzburg, procuramos, nos dados, elementos linguísticos e culturais que pudessem indiciar uma memória histórica entre os Guarani das Reduções do Guairá no século XVII, as comunidades Avá-Guarani do leste do Paraguai (com as quais Cadogan entrou em contato em meados do século XX) e as atuais comunidades Nhandewa Tupi-guarani do litoral e interior do estado de São Paulo.

Os documentos selecionados em nosso *corpus*, assim como o trabalho colaborativo com os Nhandewa Tupi-guarani, possibilitaram-nos compreender o contexto cultural ao qual esses materiais estão relacionados e analisá-los sob a luz da língua e da cultura Nhandewa Tupi-guarani atual. Dessa maneira, procuramos, em um primeiro momento, passagens nas quais palavras ou expressões linguísticas registradas no século XVII que tivessem sua referência cultural e seu uso linguístico reconhecidos e esclarecidos pelos Nhandewa Tupi-guarani atuais, e em concordância ou, mesmo, em melhor esclarecimento ao que tenha sido registrado pelo próprio Montoya. Exemplos:

- i. Mantêm, os atuais Nhandewa Tupi-guarani, pela memória oral, informação sobre a fabricação e uso de uma bebida preparada à base de mel? (Cf. Montoya, “*Tesoro*”, fl. 124: “*Eí caguỹ, vino de miel, o aloja*”);
- ii. Reconhecem, os atuais Nhandewa Tupi-guarani – sem que se lhes adiantem as traduções e os comentários de Montoya – frases, provérbios e expressões idiomáticas registradas por Montoya no séc. XVII, como por exemplo: “*Curiteĩ eyebi ndecaguỹi ocai, vuelve presto que se te quema tu maçamorra, frase de índias para apresurar el paso a la que mandan*” (Montoya, “*Tesoro*”, fl. 86);

- iii. Conseguem os Nhandewa Tupi-guarani esclarecer passagens em que o próprio Montoya se propõe a “corrigir” os indígenas, como em: “**Mbiapé. c.d. (temí) y (apé) chato, pan, hanlo corrompido y dicen, mbuyape.**” (Montoya, “*Tesoro*”, f. 213-v – grifos nossos);
- iv. Como os Nhandewa Tupi-guarani interpretam passagens da obra para a quais os estudiosos de Montoya encontram dificuldades de justificar ou esclarecer. Por exemplo, Piñero (2013, p. 91) afirma que não pode ir além da tradução oferecida pelo próprio Montoya e, por isso, registra com estranhamento: “*Curiosamente, se nos dice que podemos apety’u **beber [?] tabaco***”;
- v. Reconhecem os Nhandewa Tupi-guarani de São Paulo os cantos rituais (*Potyú* e *Gwaú*) dos Avá-Guarani do leste do Paraguai, registrados por León Cadogan há 70 anos?

Assim, considerando e valorizando as especificidades de cada um dos documentos de nosso *corpus*, buscamos pistas que nos permitiram reconstruir os caminhos trilhados pela língua e pela cultura Nhandewa Tupi-guarani, ao longo de quatro séculos de contato. Procuramos, ainda, identificar as palavras-chave da cultura Nhandewa Tupi-guarani e reconstruir redes de memória (histórica, discursiva) que unam as comunidades Avá-Guarani (Chiripá) do Paraguai de meados do século XX, os Guarani de Montoya e das reduções da primeira metade do século XVII, e os Nhandewa Tupi-guarani de São Paulo atuais. Nesse sentido, os dados aqui coletados e investigados do Nhandewa Tupi-guarani foram igualmente analisados em uma perspectiva comparativa, para examinarmos as relações semânticas e estruturais com outras variedades do Guarani (Mbyá, Kaiowá e Guarani Paraguaio). A seguir oferecemos a descrição detalhada do *corpus*.

2.4.3.1 O Corpus

2.4.3.1.1 Ata de uma Assembleia Guarani em 1630

O primeiro documento de nosso *corpus* refere-se à ata de uma assembleia (*aty guatsu*) realizada por padres da Companhia de Jesus e autoridades indígenas e

indígenas que eram enviados ao corte de erva-mate na Serra de Maracajú (atual Mato Grosso do Sul), a 25 de agosto de 1630. Escrito em Guaraní e traduzido posteriormente para o espanhol pelos padres da Companhia de Jesus, o documento foi enviado ao rei Felipe IV como resposta dos trabalhadores às provisões reais, trazendo por título original: “*Respuesta q dieron los Indios a las Reales Provisiones ã la que se manda no sirban los Yndios de las Reduciones mas q dos meses como S. M. lo manda y no sean llevados a Maracayu em tempo enfermo*”.

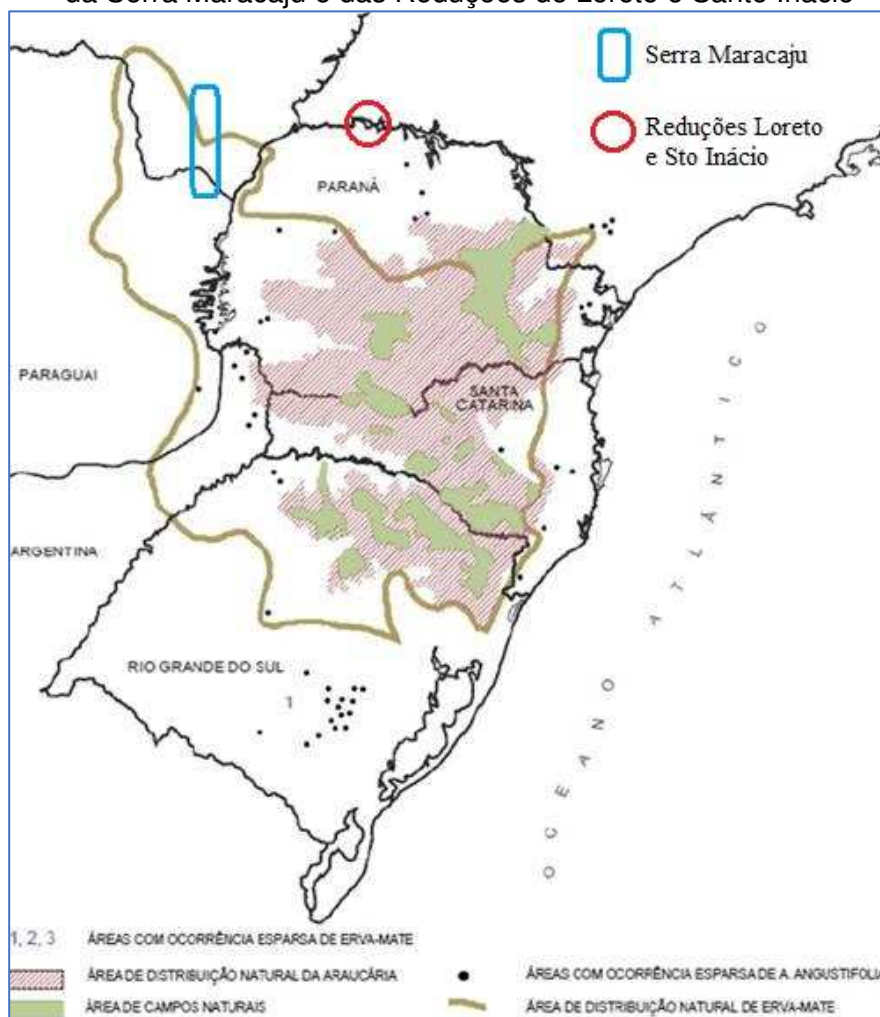
Antes de prosseguirmos com a descrição desse documento, faz-se necessário compreender o contexto sócio-histórico em que ele foi produzido. Quem eram aqueles trabalhadores? Quais foram as motivações para proferirem o discurso que se encontra na carta? O que eram os ervais de Maracajú? Em que situação ela foi escrita? A quem se dirigia o seu discurso? Quais foram as suas condições de produção? Para tentar responder brevemente algumas dessas questões, nos parágrafos seguintes faço um recorte do momento sócio-histórico em que o documento foi produzido.

O conteúdo do documento de 1630 é o resultado dos debates de uma assembleia – autoridades indígenas e padres jesuítas – registrados em uma ata que, posteriormente, foi transformada em uma carta, pelos padres, e enviada ao Rei. O título, a introdução e o conteúdo da carta indicam que esses trabalhadores pertenciam à Redução de Santo Inácio de Ipaumbucu¹⁴⁵. A Redução de Santo Inácio de Ipaumbucu, fundada entre os anos de 1610 e 1611 pelos padres jesuítas Joseph Cataldino e Simão Maceta, situava-se na margem esquerda do Rio Paranapanema (cerca de 180 km a montante da sua foz no Rio Paraná), e foi a primeira missão da Província do Guairá.

Como vimos no capítulo I desta tese, o principal propósito das reduções era converter os indígenas aos hábitos europeus e à fé católica. A instalação das reduções e a presença dos padres da Companhia de Jesus motivaram uma série de disputas entre colonos, bandeirantes, indígenas e jesuítas. O processo de catequização interferia com o sistema de *encomiendas* – exploração de trabalho escravo indígena – dos colonos espanhóis. Os jesuítas se opunham ao sistema de *encomiendas*, uma vez que ele interferia com o projeto de evangelização dos padres.

¹⁴⁵ Também referida como Redução de Santo Inácio Mini.

Figura 13. Distribuição geográfica dos ervais naturais, e a localização da Serra Maracajú e das Reduções de Loreto e Santo Inácio



Fonte: Oliveira e Rotta (1985).

A intensiva exploração da mão de obra de coletivos indígenas nos ervais de Maracajú afetava negativamente a economia e a própria organização social de suas comunidades. Em razão do trabalho no corte de erva mate, os trabalhadores ficavam afastados de suas comunidades (consequentemente, também das reduções) por longos períodos. Para os jesuítas, esse cenário não era favorável à evangelização e “salvação” dos nativos, uma vez que a população das reduções se tornava inconstante. Somava-se a isso o fato de que muitos morriam nesse trabalho, que era feito no inverno.

Os padres se opunham ainda ao próprio uso da erva, em especial pelo que acusavam ser um abuso pelos próprios espanhóis, conforme depoimento do padre Montoya (1985, p.43):

Do excesso de bebê-la eu vi a alguns que por muitos dias perderam o juízo, e é tão comum a pronunciada falta dele em tantos, que só em vômitos gastem cada ano cerca de 300 libras. Não duvido que tenha sua eficácia, embora nunca a tenha experimentado, mas **o abuso em seu uso é condenável, seja no trabalho de sua fabricação, seja na estima e apreço, nos efeitos de sustentar com alento ao que trabalha**, no elevado preço de sua venda [...] e no uso supersticioso de feitiçarias, e ainda no cheiro e sabor que é ‘sumagre’¹⁴⁶, vem a ser semelhante à erva do Peru que chamam de ‘coca’ (grifo nosso).

A erva-mate já era consumida pelos Guarani antes da chegada dos europeus à região. Ela era conhecida pelos indígenas Guarani pelo nome de *ka'a*. As folhas da planta eram utilizadas para a produção de um chá estimulante, o *ka'ay*, consumido em cerimoniais e rituais religiosos. Na Serra de Maracajú e em seus arredores, havia na visão do colonizador espanhol, duas grandes riquezas: os ervais nativos e largos (Cf. Montoya, 1985) e a mão de obra dos indígenas aldeados.

Devido às péssimas condições de trabalho e sobrevivência a que eram submetidos os trabalhadores, extraíndo e carregando cerca de 90 quilos de erva nas costas por distâncias de até 120 km, a região foi se transformando em um grande cemitério indígena.

Nesse contexto, foi produzida a carta em resposta ao rei da Espanha e Portugal durante a assembleia dos trabalhadores indígenas da Serra de Maracajú. Na ocasião, eles receberam dos jesuítas a notícia das provisões reais em relação ao trabalho nos ervais. Nessas provisões, o rei ordenava que os indígenas não fossem enviados a Maracajú em tempos insalubres contra a sua vontade.

*Frente a los abusos de los encomenderos que empleaban a los Guaraníes más tiempo del permitido y en períodos insalubres, que sólo traían enfermedad y muerte a los trabajadores, los jesuitas les hicieron conocer la legislación vigente, que prohibía tales abusos*¹⁴⁷ (MELIÀ, 1999, p.57).

O texto da ata foi originalmente escrito em Guarani e, posteriormente, traduzido para o espanhol para ser encaminhado às autoridades reais. De acordo com Melià (1999), a tradução do documento do Guarani para o espanhol foi provavelmente realizada por Montoya. O padre Montoya estava, de fato, presente na assembleia:

¹⁴⁶ *Rhus coriaria*

¹⁴⁷ Diante dos abusos dos *encomenderos* que empregaram os Guarani por mais tempo do que o permitido e em períodos insalubres, o que só trouxe doença e morte aos trabalhadores, os jesuítas os alertaram para a legislação vigente, que proibia tais abusos.

[...] *hallándose presentes el P.º Ant.º Ruiz Superior destas Misiones y el P.º Juan Suares de Toledo y fran.º diaz taño todos rreligiosos de la dicha Comp.a de Jesus*¹⁴⁸ (MCA I, p.356).

Após o encerramento da ata, temos a declaração de Montoya atestando a qualidade da tradução e a veracidade de seu conteúdo.

*Halleme presente al razonamiento de los Indios arriba referido el qual va bien traducido y ellos pudieron decir mas y yo tambien aquí, porque veinte años que veo peores cosas y me siento agravada la consciencia en no aver dado antes aviso desto [...]*¹⁴⁹ (MCA I, p.357).

Esse documento, além de constituir o primeiro texto longo em Guaraní do Guairá, traz o depoimento dos indígenas,¹⁵⁰ em sua própria língua, acerca das péssimas condições e ao trabalho a que eram obrigados a realizar nos ervais de Maracajú.

Esse registro foi estudado e analisado coletivamente em uma das oficinas pedagógicas com os colaboradores Nhandewa Tupi-guarani das Aldeias da Terra Indígena de Piaçaguera (Itanhaém, SP) e da aldeia Nimuendajú da Terra Indígena Araribá (Avaí, SP). O estudo se orientou, metodologicamente, a partir das seguintes etapas: *i.* contextualização sócio-histórica da produção da ata; *ii.* projeção do texto da ata, organizado em parágrafos; *iii.* leitura de um parágrafo da edição original da ata em Guaraní; *iv.* interpretação do parágrafo lido; *v.* transposição¹⁵¹ do parágrafo para o Nhandewa Tupi-guarani atual e *vi.* tradução do parágrafo para o português. Durante o trabalho com esse texto, os colaboradores indígenas se recordaram de diferentes sentidos que algumas das palavras possuíam no passado, mas que caíram no esquecimento das gerações mais novas; como o caso do verbo *potá*, que atualmente significa apenas ‘gostar’, mas que no passado também tinha o sentido de ‘desejar’. A

¹⁴⁸ [...] estando presentes o P. Ant.o Ruiz Superior destas Missões e o P. Juan Suares de Toledo e Fran.co Díaz Taño, todos religiosos da referida Companhia de Jesus.

¹⁴⁹ Encontro-me presente à argumentação dos índios acima referido, que está bem traduzido e poderiam dizer mais e eu também aqui, porque vinte anos tenho visto coisas piores e minha consciência se sente agravada por não ter avisado antes disso [...].

¹⁵⁰ Lembramos que, a redação desse documento respondia a um processo mais complexo, que incluía a intervenção dos jesuítas. Nesse sentido, muito provavelmente, temos ali também a visão dos missionários que participavam da assembleia.

¹⁵¹ Quando o texto original atendia aos requisitos de gramaticalidade e informação semântica para os falantes atuais, o trabalho feito foi o de transpor a frase original para a ortografia atual e suas regras de segmentação. Contudo, quando o texto original não era claro para os falantes atuais, ou a construção gramatical não se adequava ao modo atual de se expressarem, ou algum item lexical não correspondia ao uso atual deles, os falantes produziram uma frase equivalente, buscando respeitar as informações do original, mas em uma fórmula contemporânea e aceitável para eles.

versão original, assim como sua transposição para o Nhandewa Tupi-guarani e a sua tradução para o português e para o espanhol se encontram no *Apêndice I* desta tese.

2.4.3.1.2 “Tesoro”, “Arte y Bocabulario” e “Catecismo” de Montoya

“*Tesoro*”, “*Arte y Bocabulario*” e “*Catecismo*” de Montoya, publicados entre os anos de 1639 e 1640, constituem a mais extensa e completa etnografia guarani do período colonial. O estudo dessas obras possibilita conhecer não só a língua, mas também diversos aspectos da cultura e da história dos Guarani do século XVII e, assim, cotejar as continuidades e as discontinuidades entre os Guarani de Montoya e os diversos grupos guarani atuais. Segundo Chamorro (2014, p. 436),

*En ellos ha quedado registrada la experiencia de diversos pueblos indígenas integrados a la colonia a través de las reducciones jesuíticas, entre 1612 y 1637, en la región que corresponde a los actuales estados brasileños de Paraná, Rio Grande do Sul, Mato Grosso do Sul y Oeste de São Paulo; a la hoy provincia argentina de Misiones; al Uruguay y al Oriente del Paraguay*¹⁵².

As obras de Montoya ganharam, ao longo dos séculos, uma série de edições. Nesta tese usamos a edição da versão fac-símile de Julio Platzmann (1876), em Leipzig, e a edição paraguaia de Melià (2002-2011). A edição paraguaia – da “*Arte*” e do “*Catecismo en la lengua guaraní*” – traz a reprodução fac-símile da edição de Platzmann acrescida de uma transcrição com a ortografia atualizada.

*La transcripción del texto del siglo XVII en una ortografía más actualizada no solo ha de facilitar su lectura, sino manifestar mejor las correspondencias y constantes entre el guaraní registrado por Montoya y los dialectos hoy en uso, que diversos sistemas ortográficos tanto ocultan*¹⁵³ (MELIÀ, 2011, p. 38).

¹⁵² Eles registraram a experiência de vários povos indígenas integrados à colônia por meio das reduções jesuítas, entre 1612 e 1637, na região que corresponde aos atuais estados brasileiros do Paraná, Rio Grande do Sul, Mato Grosso do Sul e oeste de São Paulo; ao que hoje é a província argentina de Misiones; para o Uruguai e leste do Paraguai

¹⁵³ A transcrição do texto do século XVII em uma ortografia mais atualizada não só deve facilitar sua leitura, mas também mostrar melhor as correspondências e constantes entre o guarani registrado por Montoya e os dialetos em uso hoje, que diversos sistemas ortográficos ocultam tanto.

a) “Tesoro de la lengua guaraní” (1639)

*La lectura de Montoya, de su Tesoro en especial, requiere, no solo ciencia y sentido lingüísticos, sino “una afinidad electiva”, como diría Goethe; esto es, un peculiar tipo de experiencia*¹⁵⁴ (MELIÁ, 2013, p.22).

O “*Tesoro de la lengua guaraní*” consiste em um dicionário bilíngue Guaraní-espanhol de 408 fólhos, com 5 mil entradas em palavras, sintagmas e frases em Guaraní, seguidas de uma definição em espanhol ou apenas da versão correspondente em espanhol, a qual Montoya anexou exemplos de uso, como podemos observar nos verbetes abaixo, extraídos como exemplo:

Akái. interjección de la mujer que está con pena. (*T.*, [1639] 2011, p. 25)

evo’i comezón que da en pies y manos sin saber lo que es; *che py evo’i* tengo comezón en los pies; *che po evo’i*, en las manos; *añemboevo’i guiñee’ỹina* rascándome me causa comezón; *che mboevo’i*, me causa comezón; >*py*; *mby*; *py evo’i*. (*T.*, [1639] 2011, p. 122)

mborerekua afable; /*mborerekua*; *porerekua* el que con cuidado sabe tener las cosas, y agasaja, y es misericordioso; (misericordia; cuidado); >*porerekua*/; >*rekó*. (*T.*, [1639] 2011, p. 335)

A obra consta ainda de dez páginas iniciais não numeradas, contendo as aprovações eclesiásticas e a dedicatória do autor aos clérigos, principais destinatários da obra, e aos indígenas da Província do Paraguai. Na referida dedicatória, Montoya se dirige “a los Padres Religiosos”: “Três corpos¹⁵⁵ que eu ofereço impressos. O primeiro é uma “*Arte y Bocabulario*” em um volume. O segundo intitula-se “*Tesoro*”, porque tentei vesti-lo com algo de sua riqueza, que minha humilde capacidade conseguiu extrair de seu rico minério. O terceiro é um “*Catecismo*”¹⁵⁶. Nessa mesma dedicatória, Montoya fala sobre o longo processo de composição do “*Tesoro*”:

¹⁵⁴ Ler Montoya, especialmente seu “*Tesoro*”, requer não apenas conhecimento e senso linguístico, mas “uma afinidade eletiva”, como diria Goethe; isto é, um tipo peculiar de experiência.

¹⁵⁵ Montoya refere-se a “*tres cuerpos*” pois, em sua primeira edição e nos fac-símiles, “*Arte*” e “*Vocabulário*” foram impressos em um só “*cuerpo*”, de modo que o “*Tesoro*” correspondia a um segundo *cuerpo*, e o *Catecismo* ao terceiro.

¹⁵⁶ *Tres cuerpos que ofrezco impresos. El primero, es vn Arte y Bocabulario en vn tomo. El segundo, intitulé Tesoro, porque procuré vestirle con algo de su riqueza, que mi corto caudal ha podido sacar de su mineral rico. El tercero, es vn Catecismo [...]*

Dio finalmente fin a este trabajo el tiempo de treinta años que he gastado entre Gentiles [...] con eficaz estudio rastreando lengua tan copiosa y elegante que con razón puede competir con las de fama [...]. He tenido por interpretes a los naturales¹⁵⁷.

Figura 14. Capa original do “*Tesoro de la lengua guaraní*”, publicado em 1639



O “*Tesoro*” é o primeiro grande dicionário do Guaraní. Embora publicados em 1639 e 1640, a “*Arte*” e o “*Tesoro*” foram basicamente compostos no Guairá, e

¹⁵⁷ Pôs finalmente fim a este trabalho o tempo de trinta anos que passei entre os gentios [...] com um estudo eficaz, traçando uma língua tão copiosa e elegante que pode justamente competir com os da fama [...]. Tive os nativos como intérpretes.

deles já havia uma versão alentada por volta de 1615, poucos anos após a chegada de Montoya à região. Em 1616, o padre Cataldino informava o provincial Pedro de Oñate que: “O padre Antonio fez uma arte e um vocabulário na língua guarani e, segundo o que os padres me escrevem, parece que nosso Senhor lhe deu o dom das línguas de acordo com a facilidade, brevidade e excelência com que a fala”¹⁵⁸ (“Cartas Anuas II”, 1927-1929 [1616], p. 97). Certamente a obra foi acrescida e terá recebido ajustes depois, mas a base dela é o Guarani falado no norte-noroeste do atual estado do Paraná.

De todo o conjunto da obra de Montoya, ele é o que mais nos fornece dados etnográficos sobre a língua e a cultura guarani (agricultura, medicina, política, organização social etc.). O “Tesoro traz a língua viva, mostra o cotidiano e o contexto no qual as comunidades índias deviam ir se transformando” (CHAMORRO, 2009a, p. 112). Em outras palavras, encontramos, em suas entradas, situações e usos concretos da língua guarani no cotidiano das missões do século XVII.

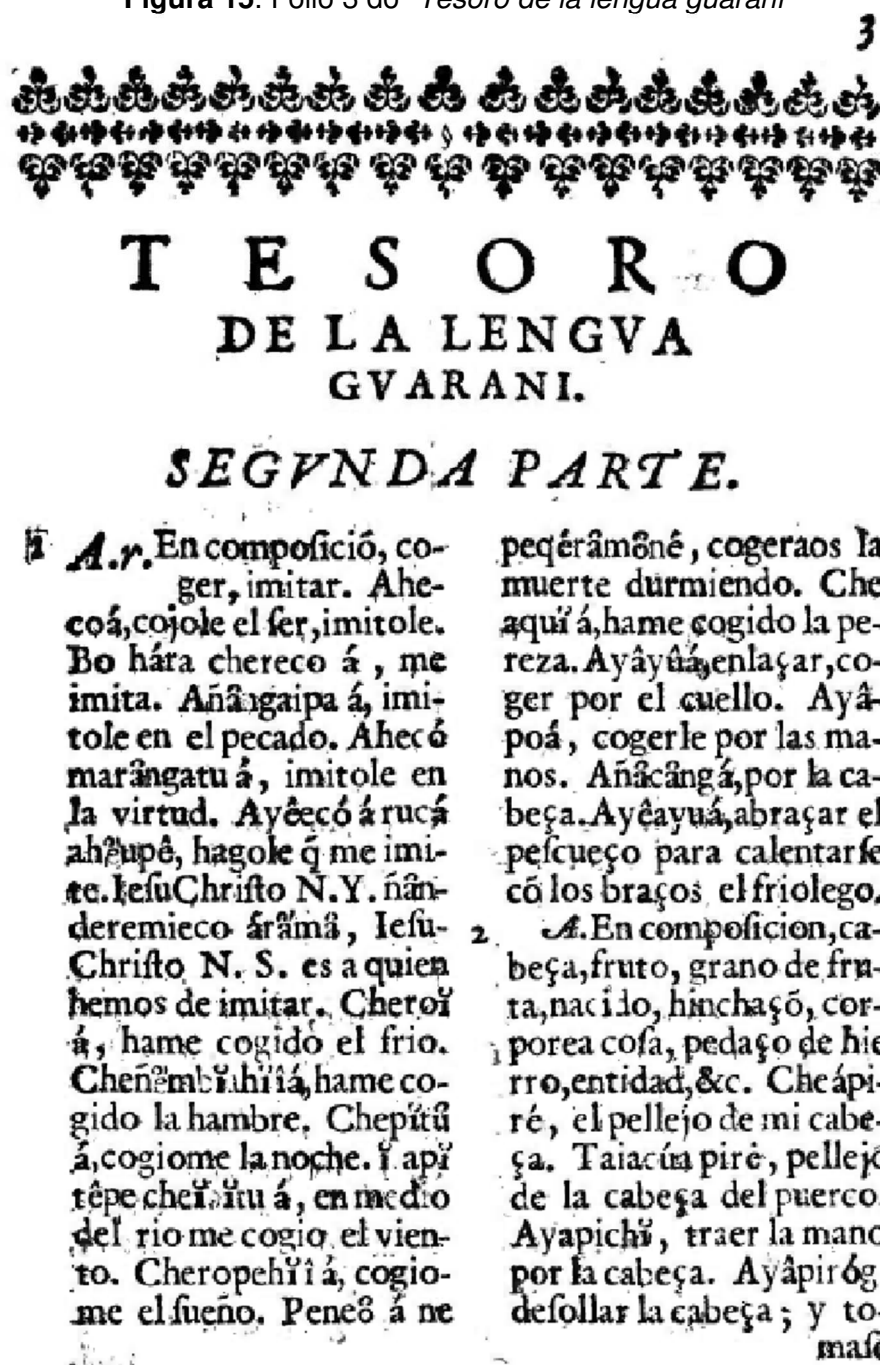
Entre todos, jesuítas e não jesuítas – excetuando, claro está, os mesmos Guarani – é Antonio Ruiz de Montoya o melhor conhecedor da cultura guarani, como fica patente em suas diversas obras. O *Tesoro de la lengua guarani* contém a maior suma etnológica guarani já coletada, uma lavra por enquanto muito insuficientemente explorada pelos próprios pesquisadores do Guarani (MELIÀ, SAUL & MURARO, 1987, p. 7).

Para Melià (2013, p.24), o “*Tesoro*” de Montoya rompia com os modelos vigentes na época, uma vez que “não foi elaborado a partir de outros dicionários¹⁵⁹, nem com citações de autoridades na língua; as suas referências são os anciãos e anciãs [...] homens e mulheres e crianças que falam em seu idioma e o usam de acordo com o momento que estão vivendo”. Isso se devia ao fato de, na época, não haver registros escritos, autores como nas tradições europeias, em que a literatura foi base para a gramatização das línguas. A descrição era do uso oral – obrigatoriamente.

¹⁵⁸ *El Padre Antonio ha hecho un arte y vocabulario en la lengua guaraní y, según me escriben los Padres, parece que nuestro Señor le ha comunicado don de lenguas según es la facilidad, brevedad y excelencia con que la habla*

¹⁵⁹ Não obstante, um dicionário é um instrumento cultural, elaborado na cultura ocidental. Seu formato está inscrito em uma história de elaboração de instrumentos linguísticos particular. Nesse sentido, concordamos com a inovação de Montoya, mas entendemos que o seu ponto de partida foi, de fato, o modelo ocidental.

Figura 15. Fólho 3 do “Tesoro de la lengua guaraní”



Segundo Nunes (2006, p.92), o “Tesoro” pode ser considerado um dicionário fraseológico, uma vez que a noção de palavra nas línguas europeias nem sempre se adaptava à língua guarani. Montoya, assim como outros missionários da época, utilizava frases inteiras como entrada, equivalendo estruturas complexas em Guarani a palavras em espanhol.

ao ase ñema mândáva capa; manta (T., [1639] 2011, p.54)
kavara pire imoatyřõmby cordobán (T., [1639] 2011, p. 248)

ñoñe'ëng erekuáva consulta (T., [1639] 2011, p. 377)

Conforme Chamorro (2004, p.437), dada a riqueza de dados linguísticos contida no “*Tesoro*”, é possível se falar de uma gramática guarani implícita nesses dados. Para a autora, seria válido complementar a “*Arte*” de Montoya com os dados gramaticais presentes no “*Tesoro*”. Isso se deve muito ao fato de a própria fronteira entre gramática e dicionário nem sempre ser muito clara. Esses são realmente instrumentos complementares: um apresenta os itens que o outro ensina como combinar. Chamorro (2009b) chama a atenção para o caráter enciclopédico da obra de Montoya. O estudo dos léxicos de Montoya, permite-nos ter uma ideia sobre modo como os Guarani compreendiam e se relacionavam com o seu próprio corpo, sobre as suas técnicas de subsistência e sobre a sua organização social (CHAMORRO, 2009b).

b) “*Vocabulario de la lengua guaraní*” (1640)

A “*Arte*” e o “*Vocabulario de la lengua guaraní*” foram publicados, originalmente em 1640, em um só *cuerpo* com 610 páginas. O “*Vocabulario*” é um dicionário bilíngue, espanhol-guarani, com 10 mil entradas em língua espanhola, seguidas de sua versão correspondente em língua guarani.

Acepillar, *añopĩ*. (V., [1640] 2002, p. 11)

Mucho em cantidad, y número, *heta; heranĩ támo pa'e; hetaete'i; aje; katu; haity; heta'i ñõ amõ pa'e; miñe'ygatu; ndaete'i; ndy; ty*. (V., [1640] 2002, p. 283)

¡Tantas veces! con admiración, *jevyjevy ñõ ra*. (V., [1640] 2002, p. 283)

“*Arte*”, “*Vocabulario*” e “*Tesoro*” constituem três partes de um todo coeso, no qual, a descrição gramatical e a lexical se complementam e servem a uma mesma finalidade: aprender a se comunicar em Guarani (entender e ser entendido). A “*Arte*” buscava “desvendar as categorias e os modos de dizer” dos Guarani, ao passo que o “*Vocabulario*” – e o “*Tesoro*” – ampliava o campo de uso da língua (MELIÁ, 2002, p V).

A conexão entre “*Arte*”, “*Vocabulario*” e “*Tesoro*” pode ser constatada pelas diversas referências deixadas por Montoya ao longo dessas três obras. O prefácio do

“*Vocabulario*”, por exemplo, faz referência ao “*Tesoro*”, trazendo instruções de como consultar o conjunto do material.

*En este Vocabulario se ponen los vocablos simplemente. Para saber sus usos y modo de frases, se ha de recurrir a la segunda parte [el Tesoro]; v.g. busco aquí Hombre, hallo que es Abá, buscaré Abá, en la segunda parte, y allí hallaré lo que se dice del hombre. [...] Cada partícula que hallare en esta primera parte se puede buscar en la segunda, donde se dirá lo que he alcanzado que se puede decir*¹⁶⁰ (MONTROYA, 1940, p.101).

Nesse sentido, o “*Vocabulario*” foi pensado para operar como uma chave de acesso ao “*Tesoro*”. Conforme Melià (2002, p.XIII), o “*Vocabulario*” permite ao missionário se expressar e ser entendido na nova língua a partir de suas próprias palavras. “Como se pode dizer este ou aquele conceito, qual é a palavra certa para expressá-lo em bom Guaraní, é a pergunta que o usuário se faz. Quando você chegar ao ‘Tesouro’, encontrará uma ampla resposta”¹⁶¹ (*Ibid.*).

Em 1722, o “*Vocabulario*” ganhou uma nova edição – uma versão revisada e aumentada – do padre Pablo Restivo: “*Vocabulario de la lengua guaraní compuesto por el Padre Antonio Ruiz de la Compañía de Jesús; revisto y augmentado por otro Religioso de la misma Compañía. En el Pueblo de S. Maria la Mayor*”. Melià (2002) considera o “*Vocabulario*” de Restivo uma obra distinta daquela escrita por Montoya no século XVII. Uma nova edição fac-símile do “*Vocabulario*” de Montoya é publicada por Julio Platzmann, em Leipzig. Em 2002, é publicada uma versão paraguaia do “*Vocabulario*”, com a ortografia atualizada.

¹⁶⁰ Neste “Vocabulário” as palavras são colocadas de forma simples. Para conhecer seus usos e formas de expressão, deve-se recorrer à segunda parte [o “Tesouro”]; v.g. Eu procuro aqui o Homem, acho que é o Abá, vou procurar o Abá, na segunda parte, e lá vou encontrar o que se fala do homem. [...] Cada partícula que encontrarei nesta primeira parte pode ser encontrada na segunda, onde será dito o que consegui que pode ser dito.

¹⁶¹ *Cómo se podrá decir tal o cual concepto, cuál es la palabra adecuada para exprésalo en buen guaraní, es la pregunta que se hace el usuario. Cuando llegue al ‘Tesoro’ encontrará una amplia respuesta.*

Figura 16. Capa da “Arte y Vocabulario de la lengua guaraní” publicada em 1640



Neste trabalho, além da fac-símile publicada por Julio Platzmann, utilizamos a versão de 2002 organizada por Caballos e Melià. Nessa última versão, foram acrescentadas diversas entradas referentes a “palavras em espanhol que, como ‘vozes ocultas’, só aparecem dentro das frases usadas por Montoya, mas não como entradas autônomas”. Assim, “graças a essas novas entradas, é possível encontrar muitas palavras que Montoya não havia ordenado alfabeticamente, mas que estão presentes no interior de sua obra” (MÈLIA, 2002, p. XVIII).

c) “*Arte de la lengua guaraní*” (1640)

A *Arte* de Montoya consiste em uma gramática da língua guarani, no modelo das gramáticas greco-latinas de sua época¹⁶². O texto está organizado em um prelúdio, seguido por 23 capítulos, distribuídos ao longo de 100 páginas. Neles são descritos os principais aspectos fonológicos, morfológicos e sintáticos da língua guarani.

Montoya, assim como outros gramáticos jesuítas da época, descreve a língua guarani utilizando a nomenclatura gramatical presente nas descrições gramaticais de línguas europeias no século XVI¹⁶³. Destacamos, no entanto, que Montoya não tinha dúvida sobre haver grandes diferenças entre o Guarani e as línguas descritas nas referidas gramáticas. Há, ainda, uma grande diferença, no propósito e nos exemplos de “bom uso” utilizados pelo jesuíta. Ao contrário das gramáticas latinas, que usavam a escrita de autores clássicos como um modelo a ser seguido, a “*Arte*” de Montoya utilizava a linguagem oral da comunicação cotidiana das reduções. Nesse sentido, a “*Arte*” não é normativa nem essencialmente prescritiva, mas sim descritiva. Ela apenas descreve para os seus leitores a língua guarani tal qual ela era falada na comunicação diária das missões. Para Rodríguez-Alcalá (no prelo), gramáticas como a “*Arte*” de Montoya

[...] eran instrumentos de trabajo de uso interno, en los que el misionero (gramático) hablaba a otro misionero (aprendiz de la lengua), a fin de permitir que éste entendiera a los indios y de “darle las palabras” para dirigirse a ellos. Encontramos en esos documentos, por lo tanto, no un discurso *sobre* los indios, lo que los jesuitas decían *de* ellos a un publico externo, sino lo que se decían *entre sí* y lo que decían *a* los indios, es decir, fragmentos de la propia lengua en la que se desarrollaban los intercambios cotidianos. Representan en ese sentido un registro del espacio misionero menos “cuidado”, por así decir, que el de las cartas, que responden a esa urgencia de la comunicación cotidiana y que nos **pueden aportar pistas complementares para reconstruir, desde otro ángulo, la realidad de los sujetos y de las relaciones sociales en ese espacio**¹⁶⁴ (ênfase acrescentada).

¹⁶² Como todas as gramáticas do mundo a partir do Renascimento europeu.

¹⁶³ Na verdade, as línguas do mundo utilizam, assim como as línguas europeias, a nomenclatura gramatical greco-latina, pois são todas elas contemporâneas.

¹⁶⁴ [...] eram ferramentas de trabalho para uso interno, nas quais o missionário (gramático) falava com outro missionário (aprendiz da língua), a fim de permitir que este último entendesse os indígenas e “lhes desse as palavras” para se dirigir a eles. Encontramos nesses documentos, portanto, não um discurso sobre os indígenas, o que os jesuítas diziam sobre eles para um público externo, mas o que eles diziam uns aos outros e o que diziam aos indígenas, ou seja, fragmentos da própria língua em que ocorriam as trocas cotidianas. Nesse sentido, representam um registro do espaço missionário menos “cuidado”,

A respeito do trabalho linguístico realizado por Montoya em sua “Arte”, Melià (2011, p. 16) afirma que “seu trabalho linguístico demonstra um domínio bastante seguro das categorias gramaticais do latim e do espanhol para aplicá-las de forma adequada e discreta ao guarani [...]”¹⁶⁵.

Como vimos no tópico anterior, “Tesoro”, “Vocabulario” e “Arte” são obras complementares. Com esse conjunto de obras, os padres recém-chegados conseguiriam aprender a língua guarani para se comunicarem com os indígenas das reduções. Sobre isso, temos a seguinte referência no fôlio I da “Arte”:

*Cuatro pronunciaciones tiene esta lengua muy necesarias, para hablar propiamente, cuyas notas se ponen aquí, y servirán para entender el Bocabulario, y tesoro desta lengua*¹⁶⁶ (MONTOKYA, 1940, f.I).

Em 1724, a “Arte” ganhou uma segunda edição – uma versão revisada e comentada – pelo padre Paulo Restivo: “*Arte de la lengua guaraní compuesto por el Padre Antonio Ruiz de la Compañía de Jesús; con los escólios, anotaciones y apêndices del P. Paulo Restivo de la misma Compañía. Sacados de los papeles del P. Simon Bandini y de otros. En el Pueblo de S. Maria la Mayor*”. Para Melià (2011, p. 28) a “Arte” de Restivo é uma nova obra, “tanto por sua extensão como por sua configuração”, seguindo Montoya somente no método.

*En realidad la segunda edición del Arte de Montoya es un trabajo nuevo del padre Paulo Restivo (1658-1740), quien por su devoción y respeto a la gran figura de su predecesor siempre supedito si es que no calló su propio nombre en favor de quien consideraba maestro indiscutible de la lengua guaraní*¹⁶⁷ (Ibid.).

Para esta pesquisa, utilizamos a edição de 2011 da *Arte*, por conter sua versão fac-similar e versão atualizada. A respeito dessa edição, Melià (2011, p. 38) afirma que “a principal característica desta nova edição é a reprodução do texto de

por assim dizer, do que o das cartas, que respondem à urgência da comunicação cotidiana e que podem nos fornecer pistas complementares para reconstruir, por outro ângulo, a realidade dos sujeitos e as relações sociais nesse espaço.

¹⁶⁵ *Sus trabajos lingüísticos demuestran un dominio bastante seguro de las categorías gramaticales del latín y del castellano para aplicarlas con pertinencia y discreción al guaraní [...]*.

¹⁶⁶ Esta língua tem quatro pronúncias que são muito necessárias, para falar bem, cujas notas estão aqui colocadas, e servirão para compreender o “Vocabulário” e o “Tesouro” desta língua.

¹⁶⁷ Com efeito, a segunda edição da “Arte” de Montoya é uma obra inédita do Padre Paulo Restivo (1658-1740), que pela sua devoção e respeito pela grande figura do seu antecessor, sempre subordinou, se não silenciou, seu próprio nome em favor de quem considerava o mestre indiscutível da língua guarani.

1640 na forma de fac-símile da edição de Plaztmann, à qual está anexada uma transcrição mais atualizada ortograficamente”¹⁶⁸.

d) “Catecismo” (1640)

O “*Catecismo de la lengua guaraní*” constitui o texto em prosa mais extenso que se possui do século XVII. Dele, interessa-nos, em particular, a parte lexicográfica referente aos termos de parentesco (“*Catecismo*” [1640] 2008, p. 370-381).

*Otra fuente documental para la etnografía de la época, de la cual prácticamente no se ha sacado todavía ningún partido, son los trabajos lingüísticos del padre Montoya, en especial el Tesoro de la lengua guaraní (1639) y las páginas dedicadas a los nombres de parentesco que figuran en el Catecismo de la lengua guaraní (1640). Está implícita en estos trabajos la mejor etnografía de los Guaraní tal como se vivían ellos mismos en su lengua, lugar privilegiado en que se se dice la cultura de un pueblo*¹⁶⁹ (MELIÀ, 1981, p. 2).

Um dos campos semânticos mais anotados pelos jesuítas, os termos de parentesco auxiliavam os jesuítas a identificar as pessoas em um dado núcleo familiar para saber se estavam casados de acordo com os preceitos da fé católica ou com quem poderiam se casar. Como observa Melià (2008, p. 15) “o sacramento do matrimônio é objeto de uma catequese minuciosa, é abordado em várias ocasiões: como doutrina, como rito e como relação de parentesco”.

Os termos de parentesco, no “*Catecismo*”, estão organizados em ordem alfabética e podem ser divididos em duas partes, a primeira denominada “*Nombre de Parentesco*” e a segunda com três diferentes graus de parentesco, “*primer grado entre hermanos*”, “*segundo grado entre primos*”, “*tercer grado entre primos segundo*”.

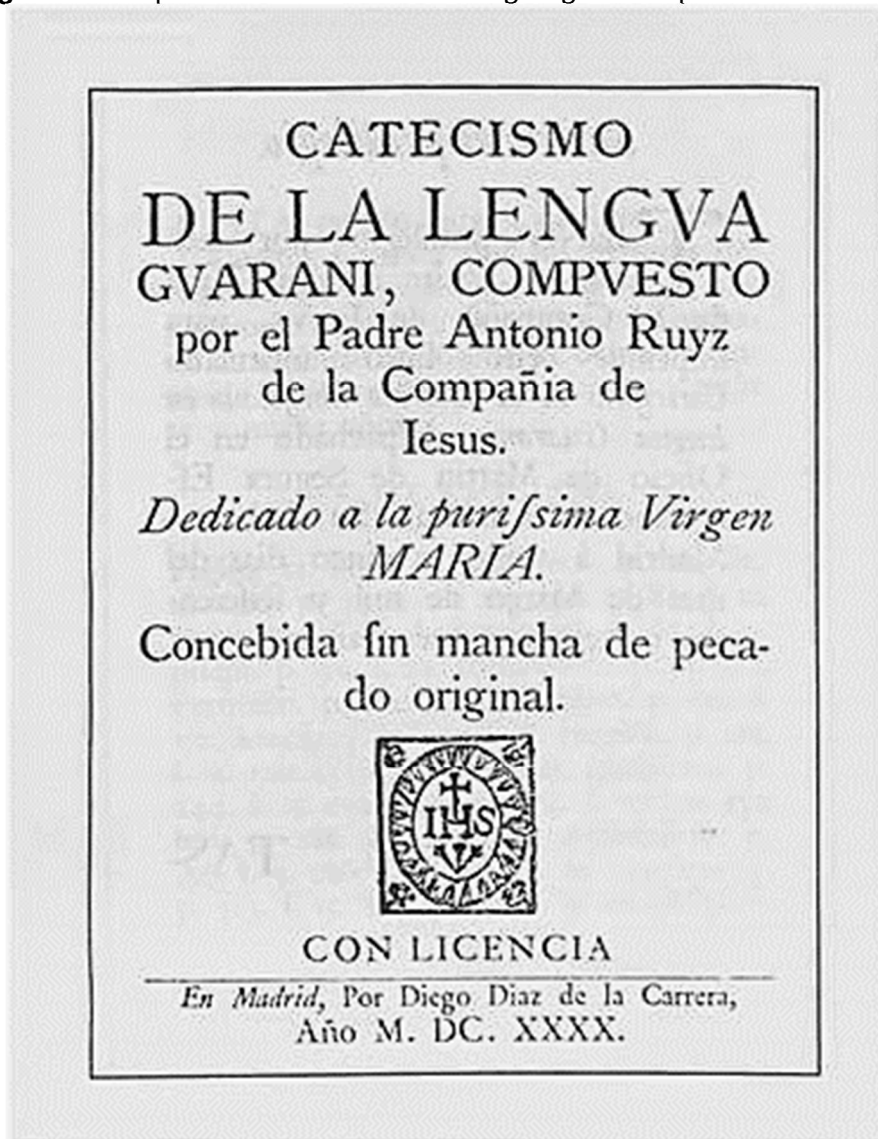
Os dados sobre os termos de parentesco, contidos no “*Catecismo*” e no “*Tesoro*” de Montoya, foram comparados com os dados etnográficos correspondentes coletados e organizados em duas oficinas com falantes e colaboradores Nhandewa

¹⁶⁸ La principal característica de esta nueva edición consiste en la reproducción del texto de 1640 en forma facsimilar a partir de la edición de Plaztmann, al que se adjunta una transcripción más actualizada ortograficamente.

¹⁶⁹ Outra fonte documental para a etnografia da época, da qual praticamente não se extraiu ainda nenhum proveito, são as obras linguísticas do padre Montoya, especialmente o “Tesouro da língua guaraní” (1639) e as páginas dedicadas aos nomes de parentesco que aparecem no “Catecismo da língua Guaraní” (1640). Nessas obras está implícita a melhor etnografia dos Guaraní tal como eles mesmos viveram em sua língua, lugar privilegiado onde se diz a cultura de um povo.

Tupi-guarani nas aldeias de Piaçaguera e Nimuendajú. Consideramos, durante nosso estudo, as definições, dadas por Montoya, para os termos de parentesco sob uma perspectiva discursiva. Nesse sentido, ao analisarmos os termos de parentesco apresentados por ele, consideramos também – e principalmente – o contexto em que eles ocorreram (quem falou, o que falou, para quem falou, em que condições falou e com quais intenções falou). Esta postura é fundamental ao trabalharmos com documentos jesuíticos, posto que temas como religião, família e organização política são tratados segundo o viés ideológico dos religiosos, que representam a sociedade ocidental cristã da época. Os dados referentes a este estudo são discutidos e analisados no *Capítulo 3*.

Figura 17. Capa do “*Catecismo de la lengua guaraní*” publicada em 1640



e) “Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape” (1639)

A “Conquista Espiritual” trata-se de uma narrativa do percurso e do trabalho realizados pelos padres da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná e Tape. Montoya inicia a “Conquista” com uma descrição etnográfica e geográfica da Província do Guairá; em seguida, narra os primeiros passos dos primeiros missionários na região; faz ainda uma caracterização geral das reduções, fornecendo a descrição de cada uma; discorre, também, sobre a propagação da fé cristã entre os indígenas e fala sobre a tradição relacionada ao apóstolo São Tomé. Nos capítulos XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII e XXXIX, Montoya descreve a destruição do Guairá pelos ataques das bandeiras paulistas e a fuga de missionários e indígenas, que ficou conhecida como o *êxodo guairenho*.

Para o estudo realizado nesta tese, interessa-nos, particularmente, o capítulo X da “Conquista”, intitulado “Ritos dos índios Guaranis”. Esse capítulo consiste em um dos poucos registros dos jesuítas sobre a religião guarani. Nele, Montoya narra um fenômeno cosmológico dos Guaranis do período colonial:

*Tenían por muy cierta doctrina, que en el cielo ay un tigre, o perro muy grande, el qual en ciertos acontecimientos de enojo se comía Luna: y el Sol, que son los que llamamos eclipses, y quando sucedían mostraban sentimiento, y admiración [...]*¹⁷⁰ (MONTOKYA, 1639, p. 13v).

Os registros do século XVII e XVIII, produzidos em um contexto de colonização e limitados pelo viés ideológico de seus autores, foram elaborados para auxiliar a evangelização dos indígenas. Nesse sentido, esses registros apresentam limitações para o conhecimento de certos aspectos da cultura guarani, como sua religião e organização social. A memória oral indígena é silenciada, e em seu lugar, a memória cristã ganha voz com palavras como *Tupã* (Deus), *Tupãsy* (Mãe de Deus), *pa’i avare* (padre sacerdote), *pa’i guasu* (bispo), *Tupãrára* (comunhão) e *angaipa* (pecado). Para Melià, Saul & Muraro (1987, p.14),

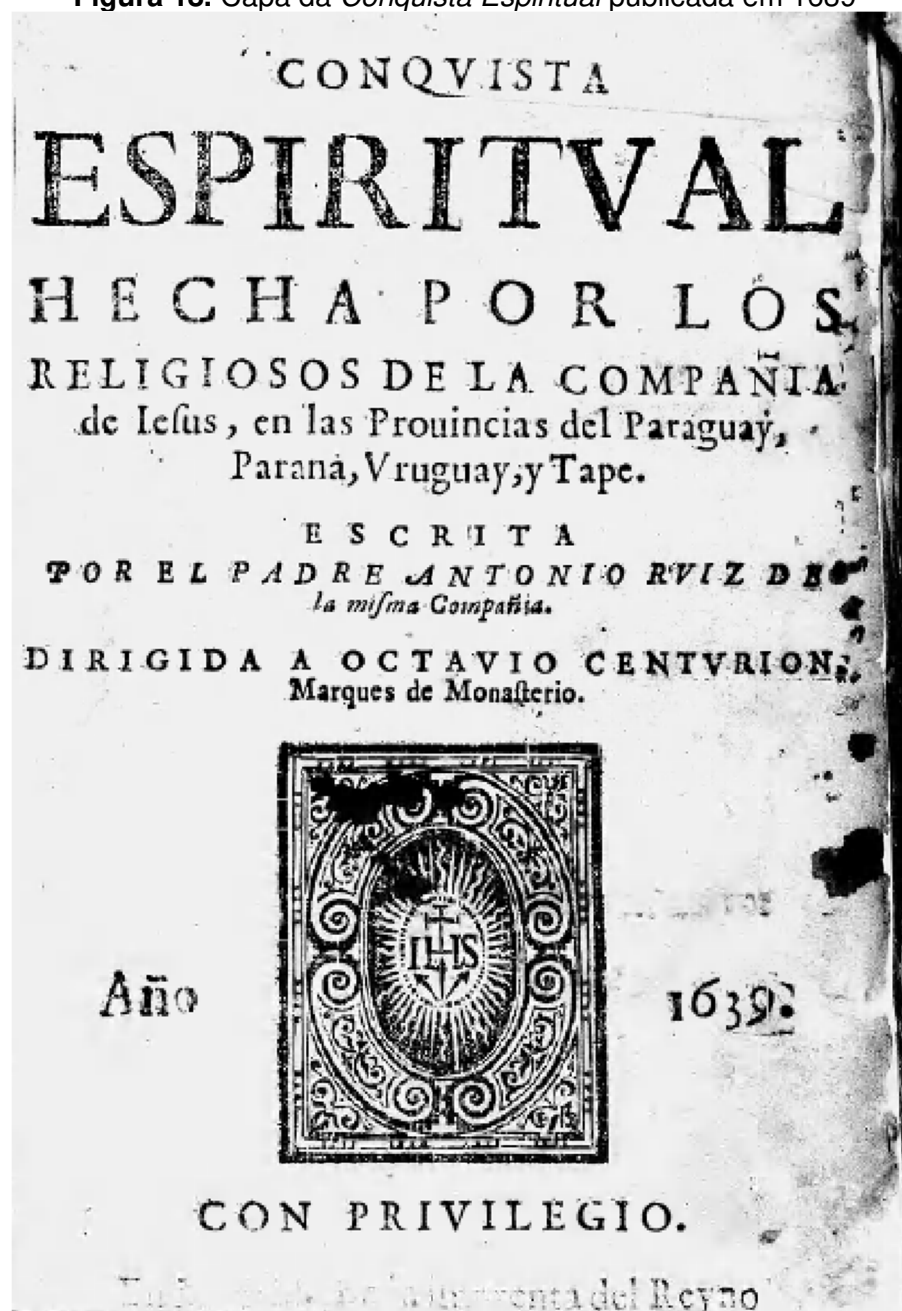
É pena que, devido a sua condição de missionário no contexto peculiar das reduções jesuíticas, **tenha evitado, cautelosamente, registrar**

¹⁷⁰ Eles sustentavam ser uma doutrina muito certa, que no céu há um tigre, ou cão muito grande, que em certos eventos raivosos come a lua e o sol, que são o que chamamos de eclipses e, quando aconteciam, mostravam sentimento e admiração [...].

com o valor semântico original qualquer vocábulo relativo à religião, que é, no entanto, o âmago da cultura guarani.

Sobre isso, Nunes (2006, p.25) explica que a religião autóctone é apagada nos dicionários jesuítas da época colonial e, em seu lugar, é inserida a memória religiosa cristã. Segundo o autor, “o que ocorre entre a palavra entrada e o corpo do verbete é justamente um movimento entre o um e o múltiplo, um horizonte possível de significação, em outras palavras, um silêncio” (*Ibid.*, p.31).

Figura 18. Capa da *Conquista Espiritual* publicada em 1639



A primeira edição da “*Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*” foi escrita e publicada no ano de 1639, em Madri. Em 1733, a “*Conquista*” ganha uma versão em Guaraní: “*Aba reta caray eyn Baecue Tupã upe ynemboaguiye uca hague Pay de la Compañía de IHS poromboeramo ara cae Padre Antonio Ruiz Icaray eyn baé mongetainpin hare oiquatia Caray ñeê rupi ynma cara mbohe hae Pay ambuae Ogueroba Aba ñeê rupi*”, provavelmente por Paulo Restivo. Em 1879, é publicada sua primeira versão em português por Baptista Caetano de Almeida Nogueira, pela Biblioteca Nacional do Brasil, sob o título “Primeva Catechese dos índios selvagens feitas pelos padres da Companhia de Jesus”. Em 1892, é publicada a sua terceira edição espanhola pela Imprenta del Corazón de Jesús. Essa edição apresenta algumas supressões textuais em relação ao original de 1639. Em 1985, foi impressa uma nova versão em português baseada na edição de 1892, publicada pela editora Martins Livreiro, com tradução de Arnaldo Bruxel¹⁷¹. A versão portuguesa de 1985 teve mais duas edições em 1997. Em 1989, foi publicada uma nova versão espanhola do original de 1639, pela *Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana*. Em 1993, o *Institute of Jesuit Sources* publicou a primeira versão em inglês feita a partir do original de 1639, “*The Spiritual Conquest accomplished by the Religious of the Society of Jesus in the Provinces of Paraguay, Parana, Uruguay, and Tape*”. Nesta tese usamos a edição original de 1639¹⁷².

2.4.3.1.3 Nimuendajú e os Apapocúva

O etnólogo alemão Kurt Unkel, nascido em Jena, na Alemanha, e naturalizado no Brasil em 1922 com o nome de Curt Nimuendajú, foi “adotado” pelos Guaraní Apapocúva em 1906, com os quais conviveu durante um período quase ininterrupto de dois anos.

Vim conhecer os Guaraní em 1905, no oeste de São Paulo; vivi então, com poucas interrupções até 1907, como um deles, na sua aldeia no rio Batalha. Em 1906 fui incorporado com todas as formalidades na tribo, recebendo meu nome índio. Passei a maior parte dos anos

¹⁷¹ Essa edição omite algumas passagens do texto original nos quais Montoya alude a questões sexuais (Wilmar D’Angelis – comunicação pessoal).

¹⁷² Utilizamos a versão digital do texto original. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/view/?45000008082&bbm/2595#page/1/mode/2up>

seguintes, porém, entre as tribos Kaingýgn, Coroados, Ofaié (Chavantes) e Cháne (Terenas), vendo os Guarani só ocasionalmente. Em 1911 voltei, pelo serviço de Proteção ao Índio do governo brasileiro, para a minha aldeia durante alguns meses, passando depois quase todo o ano seguinte com diversas hordas do Estado de São Paulo, e em 1913 também no Mato Grosso (NIMUENDAJÚ, [1914] 1985, pp. 3-4).

Nimuendajú foi o primeiro a identificar os diferentes grupos guarani vindos do Mato Grosso do Sul para o litoral de São Paulo. Parte desses grupos se fixou no litoral, região de Peruíbe, e a outra parte seguiu para o interior do estado, mais especificamente para a região de Bauru. A atual comunidade Nhandewa Tupi-guarani da TI Araribá é descendente do mesmo grupo que abrigou e batizou Nimuendajú no início do século XX.

Nimuendajú escreveu dois trabalhos essenciais para o conhecimento da cultura dos Apapocúva: “Apontamentos sobre os Guarani e As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani”. Embora os trabalhos de Nimuendajú sejam sobretudo de natureza etnográfica, eles também oferecem registros valiosos da língua guarani falada no início do século XX. Em “As Lendas”, Nimuendajú traz uma breve descrição comparativa da língua Apapocúva, primeiro, com o Guarani Antigo e, depois, com outras línguas Tupi-Guarani (Tembé, Guajajára e Mbyá). Para Melià, Saul & Muraro (1987, p.35), pela leitura da obra de Nimuendajú, “sabe-se mais do essencial guarani do que em toda a literatura anterior, excetuando, talvez, Montoya”.

a. “Apontamentos sobre os Guarani”

Os “Apontamentos sobre os Guarani”¹⁷³ de Curt Nimuendajú foram publicados pela primeira vez em 1954, na “Revista do Museu Paulista”, a partir de um manuscrito em alemão, datado de 1908, traduzido e anotado por Schaden. Os “Apontamentos” consistem em uma coletânea de informações importantes para o conhecimento da língua, da cultura e da história dos Apapocúva. Para Schaden (1954), as “Lendas” e os “Apontamentos” são textos complementares.

Os “Apontamentos” são divididos em quatro partes¹⁷⁴:

¹⁷³ O manuscrito, datado de 02 de dezembro de 1908, encontrava-se no Museu Paulista.

¹⁷⁴ Divisão proposta por Schaden (1954).

- história das migrações (1830-1908);
- acontecimentos vários;
- médico-feiticeiro;
- mitologia e crenças religiosas.

Em “acontecimentos vários”, temos a descrição do *nimongaraí*, cerimônia de batismo Guarani, de Curt Nimuendajú.

b) “As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo”

“*Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani*”¹⁷⁵, publicada em 1914, na *Zeitschrift für Ethnologie*, inaugura a etnologia Guarani contemporânea (VIVEIROS DE CASTRO, 1987).

Em seu primeiro capítulo, intitulado “Nome e História” (p. 07-16), relata a história das migrações dos Apapocúva, Oguauíva e Tanyguá, em busca da Terra Sem Mal, pelos estados de São Paulo, Mato Grosso do Sul e norte do Paraná. No segundo capítulo, “Dialeto” (p. 17-25), Nimuendajú apresenta um primeiro esboço linguístico da língua Apapocúva em perspectiva comparativa; primeiramente, com Guarani Antigo e, a seguir, com outras línguas Tupi-Guarani (Tembé, Guajajára e Mbyá). O terceiro capítulo, “Religião” (p. 27-71), faz uma introdução à religião Guarani, discutindo os conceitos de “alma” (dualidade celeste e animal), “nome” (elo entre o nome e a condição pessoal), “reencarnação” e “fim do mundo”. O quarto capítulo, “Pajés e Danças de Pajelança” (pp. 73-95), é dedicado à descrição de vários tipos de cantos e rituais guarani e, também, dos diferentes tipos de pajé e sua importância para a sociedade guarani. No quinto capítulo, “A demanda da “Terra sem Mal”” (p. 97-108), Nimuendajú relaciona a busca pela “Terra sem Mal” com as migrações guarani modernas. O sexto e último capítulo, “Os elementos da religião atual”, traz uma interpretação de Nimuendajú acerca da religião Guarani.

Na segunda parte da obra, Nimuendajú apresenta a transcrição das narrativas sagradas da criação e da destruição do mundo, respectivamente “*Inypyrũ*”

¹⁷⁵ “As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani”, publicadas pela primeira vez em português em 1987.

e “*Guyraypoty*” (p. 135-156). A respeito das narrativas registradas, Nimuendajú ([1914] 1987, p.4) informa que

Os mitos de que vou tratar, inúmeras vezes os ouvi contados parcialmente (mais raras vezes na íntegra). Não somente os ouvia, contudo, como eu próprio também os contava. O Guaraní na sua vida quotidiana usa, com mais frequência mesmo que o cristão, expressões que somente na sua religião encontram explicação.

A transcrição das narrativas sagradas dos Apapocúva, realizada por Nimuendajú na própria língua de seus informantes, constituem o primeiro texto religioso de mitologia guarani que conhecemos e “representam um fato novo e revolucionário na história etnológica dos Guaraní” (MELIÀ, SAUL & MURARO, 1987, p. 35).

2.4.3.1.4 Os Avá Guarani por León Cadogan

“*Como interpretan los Chiripá (Ava-Guarani) la danza ritual*”, de León Cadogan, trata-se de um texto sobre o universo religioso e ritual dos Avá Guarani. Publicado pela primeira vez no Brasil em 1959, na “Revista de Antropologia”, da USP, em espanhol¹⁷⁶. O artigo de Cadogan traz importantes informações sobre a etnohistória, a economia, a organização social e política, a língua e, especialmente, sobre a religião, os cantos (*Gwaú* e *Kotyú*) e a dança ritual dos Avá Guarani, na região de Caaguazu, no Paraguai, na década de 1950. Ao final do texto, Cadogan anexou um glossário com 239 palavras em Avá Guarani.

Sobre a língua dos Avá, Cadogan (1959, p.72) afirma que ela se assemelha muito àquela registrada por Montoya: “[...] muitas coisas me contaram em guarani quase puro. [...] O Guarani que eles falam é muito mais parecido com o clássico de Montoya do que com o Mbyá”. Ainda sobre a língua, Cadogan explica que

A pesar de esta ignorancia, a menudo afectada o exagerada, según pude constatar, de la generación joven, y de su aparente desprecio por su lengua materna, se podría con la ayuda de Montoya, sabiendo mbyá-guarani y con la colaboración de los oporaíva, reconstruir el

¹⁷⁶ Em 2018 foi publicada uma versão em português, pela Editora Curt Nimuendajú, sob o título: “Como os Avá Guarani interpretam a dança ritual”.

*guarani puro hablado originalmente por los chiripá*¹⁷⁷ (CADOGAN, 1959, p. 72).

Para Cadogan (1959, p. 77), “a mitologia dos Chiripá é a dos Apapokúva, mas preservada em um Guaraní menos ‘aparaguaiado’”. O texto de Cadogan, de certa forma, confirma e complementa o trabalho de Nimuendajú acerca dos Apapokúva.

Deste material, interessa-nos de modo particular o registro dos cantos rituais (*Potyú* e *Gwaú*). Segundo Wierzbicka (1996), o estudo e a análise de canções, poemas e ditados populares sob uma perspectiva linguística e cultural podem revelar a interpretação de mundo específica para uma determinada comunidade de fala e, também, indicar significados particulares para esse grupo. Desse modo, procuramos verificar, em primeiro lugar, se os Nhandewa Tupi-guarani reconhecem os cantos rituais registrados por Cadogan e, em segundo lugar, se os conceitos presentes nesses cantos são compartilhados pela comunidade de fala Nhandewa Tupi-guarani.

¹⁷⁷ Apesar desse desconhecimento, muitas vezes afetado ou exagerado, como pude constatar, da geração jovem, e seu aparente desprezo pela língua materna, isso poderia ser feito com a ajuda de Montoya, conhecedor do Mbyá-Guarani e com a colaboração do oporaíva, reconstruir o Guaraní puro originalmente falado pelos Chiripá.

CAPÍTULO III

NHANDEWA TUPI-GUARANI: ONTEM E HOJE

Belleza, fantasía y libertad, los guaraníes las han expresado, sin embargo, en otro arte, que no se ve ni se toca. Lo mejor del arte guaraní no se hace con las manos, se dice; no se ve, se escucha. El primer y fundamental arte del guaraní es la palabra. (MELIÀ, 1992, p. 279)

Neste capítulo, discorreremos sobre a língua e a cultura Nhandewa Tupi-guarani falada e vivenciada atualmente nas comunidades do estado de São Paulo. Para tanto, organizamos o capítulo da seguinte maneira: na seção 3.1, tratamos brevemente da formação da identidade dos falantes de Nhandewa Tupi-guarani. Na seção 3.2, apresentamos alguns termos-chaves da língua e sua relevância para o entendimento da cultura. Trazemos também uma discussão sobre os termos de parentesco em Nhandewa Tupi-guarani e sobre a relação entre língua e práticas alimentares. Em seguida, na seção 3.3, tratamos de alguns aspectos morfosintáticos da língua que foram indicados em nosso trabalho de campo. Por fim, na seção 3.4 tecemos algumas considerações sobre os caminhos trilhados pelo Nhandewa Tupi-guarani

3.1 A LÍNGUA E A IDENTIDADE NHANDEWA TUPI-GUARANI

*[...] instead of thinking of identity as an already accomplished fact, which the new cultural practices then represent, we should think, instead, of **identity as a 'production' which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside representation***¹⁷⁸ (HALL, 1994, p. 392 – grifo nosso).

¹⁷⁸ [...] em vez de pensar na identidade como um fato já realizado, que as novas práticas culturais então representam, deveríamos pensar na identidade como uma “produção” que nunca é completa, sempre em processo e sempre constituída dentro, não fora da representação.

Como vimos no capítulo anterior, a identidade não é homogênea, fixa nem categórica. Ela é dinâmica, dialógica e constitui-se como um movimento na história, como um processo constante de (re)significação e (re)construção. (ORLANDI, 2013). Nesse sentido, a identidade indígena – assim como toda identidade – também está em um processo de (re)construção permanente, sendo “(re)feita a depender da natureza das relações sociais que se estabelecem, ao longo do tempo, entre o índio e outros sujeitos sociais e étnicos” (MAHER, 1998, p. 116).

De acordo com Maher (*Ibid.*), essa construção identitária visa estabelecer fronteiras identificatórias que delimitam o pertencimento ou não de um indivíduo a um determinado grupo. Para a autora (*Ibid.* p. 117), é na relação entre o indígena e os diferentes outros que ele “constrói cosmovisões específicas e ‘modos de ser’ particulares que terminam por constituí-lo”. À vista disso, a identidade é sobretudo um construto sócio-histórico e, conseqüentemente, é “um fenômeno essencialmente político, ideológico e em constante mutação” (*Ibid.*). Essas “mutações” representam as transformações nas relações com o próprio eu e sua alteridade.

Neste contexto, identificar-se como Nhandewa Tupi-guarani hoje é reconhecer-se como parte de uma caminhada histórica marcada por diferentes situações de contato entre os Nhandewa Tupi-guarani e as populações envolvidas (colonizador, comunidades caiçaras, comunidades indígenas de diferentes etnias¹⁷⁹, incluindo outros grupos Guarani). No decorrer de sua história, os Nhandewa Tupi-guarani de São Paulo desenvolveram diferentes formas de se relacionar com a língua e a cultura do outro e com a sua própria língua e cultura ancestral.

A própria denominação “Nhandewa Tupi-guarani”, como vimos no capítulo I, é reflexo desse contato. Tupi-guarani tem sido, desde a década final do século XX, a autodenominação das comunidades Nhandewa do litoral paulista. De acordo com essas comunidades, eles são fruto do contato e das alianças entre os Tupi e os Guarani¹⁸⁰ no passado. Para Danaga (2016, p. 170) a “categoria tupi guarani” está diretamente relacionada à “formação da pessoa tupi guarani e tem a **mistura como emblema da diferença**”.

¹⁷⁹ Além do contato com a população envolvente não indígena, os Nhandewa Tupi-guarani, muitas vezes, dividem o território com outras etnias. Na TI Araribá, por exemplo, eles dividem o território com os Terena (Aruak) e os Kaingang (Jê).

¹⁸⁰ Veja o Capítulo I desta tese.

Atualmente, os casamentos interétnicos são bem aceitos pelas comunidades¹⁸¹, desde que o *outro*, o *estrangeiro*, e os filhos de sua união vivam de acordo com a cultura Nhandewa Tupi-guarani. No entanto, de acordo com Oliveira (2021), as uniões interétnicas nem sempre foram bem aceitas pelos Nhandewa da TI Araribá. Ele explica que no passado, os Nhandewa seguiam a descendência patrilinear, “se o pai era Guarani Nhandewa, independentemente da etnia da mãe, o filho também seria” (*Ibid.*, p. 26). Segundo o pesquisador, hoje, para os Nhandewa Tupi-guarani, a identidade “se constitui na formação cultural que o sujeito tem durante a sua vida enquanto pessoa indígena” (*Ibid.*). Entre os Nhandewa Tupi-guarani do litoral, embora não seja considerada ideal, a união entre Nhandewa Tupi-guarani e *ywykýry* (não indígenas) não é rara. De acordo com o professor e cacique Ubiratã Gomes, o problema não está em ser ou não Nhandewa Tupi-guarani, mas sim em viver ou não de acordo com os costumes e as regras socioculturais do grupo. A respeito dos Avá, Cadogan afirma que era comum a união de Avá-Guarani com paraguaios e com Mbyá, esses últimos chamados por eles de *nhande rowadjá* ‘cunhado’. De acordo com o autor:

Da mestiçagem chiripa-mbyá guardam reminiscências em suas tradições desde o tempo das Missões. [...] Conservam ainda a memória de desertores que “*Lope tempo pe*” [“no tempo de López”] se internaram entre eles, como também de homens que o fizeram durante a Guerra do Chaco e nas revoluções; uniram-se a mulheres da tribo, deixaram descendentes e, em um caso, convertendo-se em chefe de grupo (CADOGAN, [1959] 2018, p. 24.).

O contato dos Nhandewa Tupi-guarani com o não indígena sofreu altos e baixos ao longo do tempo, com momentos de intensa aproximação e apartamento. Atualmente, os territórios ocupados pelos Nhandewa Tupi-guarani no estado de São Paulo ficam a poucos quilômetros de centros urbanos, sendo o contato constante com a população não indígena uma realidade do cotidiano dessas comunidades. É muito frequente encontrar, entre as diferentes gerações, famílias e indivíduos Nhandewa Tupi-guarani que, em algum momento de sua vida, deixaram a aldeia e foram morar na cidade por razões diversas. Aliás, essa é a realidade de muitas comunidades indígenas. Para Orlandi (2013, p. 271), essa é “uma questão crucial e faz parte das condições de vida atuais da população indígena: o Índio não está mais confinado à

¹⁸¹ Contudo, os casamentos dentro da cultura, entre Nhandewa Tupi-guarani, continuam sendo privilegiados.

sua aldeia”. Nesse sentido, a autora defende que “é preciso pensar o Índio *fora* da aldeia e não como caso isolado, mas como forma atual do contato, da relação entre culturas” (*Ibid.*).

Dito isto, defendemos que para compreender o que é “ser” Nhandewa Tupi-guarani hoje, é preciso compreender esse contexto dinâmico em que vivem. Esse ir e vir permanente (movimento permanente versus permanência em um espaço) que é tão característico dos povos Tupi Guarani. Aliás, temos relatos dessa ‘inquietação’ já no período colonial, quando os padres jesuítas relatavam as dificuldades em “fazê-los viver quietos, sem se mudarem para outra parte” (LEITE, 1940, p. 79).

Logo, ser Nhandewa Tupi-guarani é estar em movimento, é caminhar por e entre os espaços, as línguas e as culturas, em um processo de (re)construção e (re)significação contínuo. O constante contato entre línguas e culturas se faz presente nesse caminhar, no qual, passado, presente e futuro se encontram. Nessa perspectiva, a identidade Nhandewa Tupi-guarani – que não preexiste, mas que é processo – vem sendo construída diariamente através da relação dos Nhandewa Tupi-guarani com o outro e com a adoção de novas tecnologias e instrumentos culturais. Os sentidos são ressignificados a cada passo. Nas palavras do professor e pesquisador nhandewa Tiago Oliveira (2021, p. 31):

[...] posso dizer que as experiências que tive pelos *tekoá* onde morei toda a minha vida me moldou e me formou (*sic.*) nos valores e princípios da cultura do povo Guarani Nhandewa, mas sem deixar de lado as minhas experiências externas, e as acadêmicas que contribuíram para essa consciência da minha identidade étnica.

Esse movimento intenso e constante, de significar e ressignificar, vai aos poucos redimensionando a visão de mundo dos Nhandewa Tupi-guarani. É preciso salientar aqui, conforme Paes (2003, p. 87), que esses novos significados e novas formas de interpretar o mundo “vão se constituindo sem que se ‘descaracterize’ o que alguns consideram como a *cultura tradicional*”. À vista disso, gostaríamos de enfatizar que os esforços para a revitalização da língua e da cultura dos Nhandewa Tupi-guarani não buscam “reavivar” um passado “genuíno”, mas sim criar condições para que haja a manutenção e valorização de sua língua, sua história e sua cultura dentro de seu contexto sócio-histórico atual.

A língua representa para os Nhandewa Tupi-guarani um importante elemento na construção de sua identidade. Ela os distingue de outros grupos. É por

meio das experiências e do vivido expressos nela que eles têm acesso a um modo particular de estar e compreender o mundo (Cf. BOAS, 1911; SAPIR, 1963; WHORF, 1974). A língua Nhandewa Tupi-guarani, assim como toda língua natural, expressa vivências que se tornaram relevantes para este grupo ao longo de sua história. Ela carrega também a memória de sua caminhada histórica. Sobre esse aspecto, concordamos com Orlandi (2008, p. 176) ao afirmar que “a história da constituição de uma língua, embora não visível para seus falantes, atravessa assim mesmo as suas práticas (significativas) languageiras”. Reconhecer-se como falante nativo de Nhandewa Tupi-guarani é reconhecer-se como parte integrante desse trabalho coletivo de constante construção e (re)significação da língua, no qual língua, cultura e identidade são fenômenos sócio-históricos e indissociáveis.

Nesse contexto, a identidade Nhandewa Tupi-guarani está igualmente relacionada ao não *silenciamento* de sua construção sócio-histórica. Os Nhandewa do litoral de São Paulo, por exemplo, procuram continuamente destacar que são Tupi-guarani e não simplesmente Guarani (etnônimo utilizado por eles para se referirem aos Mbyá), salientando as diferenças linguísticas e culturais existentes entre eles. De acordo com Danaga:

Todas as relações que envolvem os Tupi Guarani parecem estar permeadas pelos perigos de tornar-se o outro, seja ele o não índio ou o Guarani. A própria condição ontológica dos corpos tupi guarani aponta para um “entre”, como mostra a ideia de mistura. Por isso, eles estão a todo momento construindo diferenças e resistindo à captura completa (DANAGA, 2016, p. 184).

Essa preocupação constante em se diferenciar do outro, o Guarani-Mbyá, não está relacionada a um juízo de valor ou a uma ideia de “pureza”. Ao se afirmarem distintos, não estão depreciando o outro, que é também considerado por eles como um parente, mas estão dando voz ao seu processo de construção identitária, sendo a “mistura” parte essencial desse processo. Segundo Danaga (*Ibid.* p. 174), para os Nhandewa Tupi-Guarani, “a ideia de *mistura* não é oposta à ideia de *pureza*”, pode-se ser puro e ao mesmo tempo misturado. A concepção Nhandewa Tupi-guarani de pureza está relacionada “à *vida nhandewa* que se leva, isto é, uma vida de acordo com os *costumes e tradições*” (*Ibid.*, grifos da autora).

3.2 AS PALAVRAS E OS SENTIDOS

*The lexicon is the clearest possible guide to everyday cognition and to the patterning of everyday discourse*¹⁸² (WIERZBICKA, 1997, p.31).

Assim como as identidades, as línguas e os sentidos por elas expressos não são fixos. Nenhuma língua viva é estática ou imutável. A língua e os sentidos são dinâmicos. Adaptam-se e se transformam de acordo com o tempo e com as transformações sócio-históricas, culturais e políticas que permeiam a vida de seus falantes. Nesse sentido, há uma relação intrínseca entre língua, história e cultura. Conforme Sapir (1949, p.162, 27), “a língua é um guia simbólico para a cultura”, sendo o vocabulário “um índice muito importante da cultura de um povo; as mudanças de significado, a perda de antigas palavras, a criação e o empréstimo de novas são dependentes da história da cultura”.

A língua guarani registrada nas obras de Montoya, nessa perspectiva, reflete a língua de uma sociedade em transformação, com sentidos em transição para atender uma nova realidade sociocultural. Segundo Chamorro (2014, p. 443) “Montoya não só aprendeu e reproduziu a fala de seus interlocutores indígenas”, em sua obra, “mas também a interpretou e aproximou de outro universo de significados”¹⁸³, ressignificando ou redefinindo o que já diziam. Cito como exemplos, os momentos em que Montoya se propõe a corrigir os indígenas no uso da sua própria língua:

Hetũ oler; (muy impropriamente lo usan por:) besar; (T., [1639] 2011, p. 169 – grifo nosso)

Poetũ oler las manos; (tómanlo por:) besar las manos/ (muy malamente; propriamente se dirá: / *ajejuru mboja nde po rehe; ajejuru mbovy nde po rehe* bésote las manos; (T., [1639] 2011, p. 426 – grifo nosso)

Em diferentes culturas, o papel social e o sentido do gesto expresso pelo que chamamos *beijar* em português é externado pelo gesto expresso pelo que chamamos *cheirar* em português. Desse modo, o beijo está relacionado ao ato de

¹⁸² O léxico é o guia mais claro possível para a cognição cotidiana e para a padronização do discurso cotidiano.

¹⁸³ Montoya no solo aprendió y reprodujo el habla de sus interlocutores e interlocutoras indígenas, sino también lo interpretó y lo aproximó a otro universo de significados.

cheirar. Dito de outra maneira, os dois gestos e as duas palavras distintas na língua portuguesa (*beijar* e *cheirar*) podem corresponder a um gesto e a uma palavra em diferentes culturas. Na linguagem dos esquimós, a palavra que designa beijar é a mesma que serve para dizer cheirar. Em alguns dialetos do português brasileiro, mais especificamente na região nordeste do país, a expressão ‘dar um cheiro’ refere-se dar um beijo, manifestar carinho. Entre os Nhandewa Tupi-guarani não é diferente. De acordo com os falantes, há ainda entre eles o hábito de *beijar com um cheiro* nas mãos ou na cabeça. Esse exemplo nos mostra o valor da experiência do vivido *na* e *da* língua.

Em seu trabalho, “*Understanding cultures through Languages*”, Wierzbicka observa que há uma estreita relação entre o léxico de uma língua e a vida da sociedade que a fala. Por conseguinte, o estudo do léxico, dentro de uma perspectiva etnosemântica, poderia revelar aspectos fundamentais da cultura de seus falantes. Conforme Goddard & Wierzbicka (2014, p.1) o léxico se faz presente e é primordial para as “relações humanas (que são frequentemente moldadas por nomes, títulos, formas de tratamento e termos de parentesco), para a construção do conhecimento humano [...], e para os sistemas de religião, crenças e valores” de uma dada sociedade. Nesse sentido, toda comunidade de fala possuiria uma gama de palavras que expressam conceitos únicos com uma enorme riqueza de significado cultural (*Ibid.* p. 19). Tais palavras (pistas, indícios) são alcunhadas por Wierzbicka (1997) de “palavras-chave” (*keywords*).

Dentro desse contexto, trazemos aqui o caso do Nhandewa Tupi-guarani, no qual língua, cultura e religião¹⁸⁴ são indissociáveis. Palavras como *aywu*, *tekó* e *ogwatá*, por exemplo, expressam conceitos chave para compreender a cultura Nhandewa Tupi-Guarani. “A palavra comunicada por *Nhanderuwutsu* e pelos Tupã por meio de sonhos” ganha vida nos costumes e no cotidiano Nhandewa Tupi-guarani (AYVUTEERYRU, 2010, p. 8). A língua é o lugar de preservação do *tekó*. Dito de outra forma, é por meio da língua que conseguimos ter acesso aos aspectos mais característicos e singulares da cultura Nhandewa Tupi-guarani.

Wierzbicka (1997) explica que embora algumas palavras sejam interpretadas como equivalentes em diferentes línguas, elas apresentam distinções

¹⁸⁴ Trazemos os termos ‘cultura’ e ‘religião’ separados apenas para fins didáticos. Entendemos, contudo, que a religião é parte constituinte da cultura.

significativas entre si, uma vez que refletem a história e o funcionamento de diferentes culturas. Nas palavras da autora:

*The meanings of words from different languages don't match (even if they are artificially matched, faute de mieux, by the dictionaries), that they reflect and pass on ways of living and ways of thinking characteristic of a given society (or speech community) and that they provide priceless clues to the understanding of culture*¹⁸⁵ (WIERZBICKA, 1997, p. 4).

Voltando ao caso do Nhandewa Tupi-guarani, segundo Nimuendajú (1987), não é possível traduzir uma narrativa como o *Inypyrũ* para uma língua europeia e manter o seu espírito original. Para ele, é na esfera da linguagem religiosa que a cultura Apapocúva produz seus sentidos. A respeito dessa estreita relação entre língua e religião, Melià (1992, p. 246) afirma que “a autenticidade e singularidade dos Avá Katu se manifesta sobretudo em sua língua e religião; ou melhor, na linguagem religiosa”. É também na linguagem religiosa que encontramos “mais bem preservados os recursos linguísticos um tanto arcaicos que permitem identificar esse dialeto com aquele que serviu de base para a obra de Montoya” (*Ibid.*).

Isto posto, conhecer e compreender essas palavras específicas da cultura é fundamental quando se estuda a língua e / ou a cultura de uma sociedade. O conceito expresso por essas “palavras-chave” é moldado pela cultura e pela história da sociedade, sendo parte da herança linguística e cultural dos Nhandewa Tupi-guarani (Wierzbicka, 1997, p. 5).

Concordamos com Wierzbicka (*Ibid.*, p.16) quando afirma que mais importante que “provar” se determinadas palavras são ou não palavras-chave da cultura é dizer algo significativo e revelador sobre aquela cultura pelo estudo aprofundado dessas palavras. Isto é, nos termos do paradigma indiciário, se uma palavra é uma pista significativa que revela um “todo” cultural que não é acessível em si mesmo. Em vista disso, selecionamos, para este estudo, palavras que acreditamos que podem nos dizer algo relevante sobre a cultura Nhandewa Tupi-guarani.

¹⁸⁵ Os significados das palavras de diferentes línguas não coincidem (mesmo que sejam artificialmente equiparados, por falta de uma palavra melhor, pelos dicionários), que refletem e transmitem modos de viver e de pensar característicos de uma determinada sociedade (ou comunidade de fala) e que fornecem pistas inestimáveis para a compreensão da cultura.

3.2.1 *Aywu e Nhe'ẽ*

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος¹⁸⁶
(JOÃO 1:1)

Veremos agora como a espiritualidade dos Guarani de modo geral está intimamente ligada à língua. A “religião” guarani é a “religião da palavra” (NIMUENDAJÚ, 1987; CHAMORRO, 2008). Para os Guarani, a linguagem é divina, “isto é, participa da natureza dos espíritos sobrenaturais. É responsável pelos desejos, sentimentos e manifestações mais nobres do indivíduo” (SCHADEN, 1974, p.112).

As palavras *aywu* e *nhe'ẽ*, frequentemente traduzidas como ‘palavra-alma’¹⁸⁷, refletem a relação dos Guarani com a linguagem. De acordo com Schaden (*Ibid.*), *aywu* e *nhe'ẽ* são sinônimos e querem dizer ‘linguagem’. Todavia, a análise de nossos dados revela o caráter altamente polissêmico de *aywu* e *nhe'ẽ*. Esses conceitos indiciam significados específicos da cultura Nhandewa Tupi-guarani. Chamorro explica que:

Os termos *nhe'e*, *ayvu* e *ã* — traduzidos geralmente por “palavra” — significam também “voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, personalidade”, origem e possuem, sobretudo, uma essência espiritual. A palavra é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os povos chamados Guarani e como eles imaginam o transcendente. **As experiências da vida são experiências de palavra** (CHAMORRO, 2008, p. 56 – ênfase acrescentada).

Para os Nhandewa Tupi-guarani, os termos *aywu* e *nhe'ẽ* referem-se a conceitos distintos dentro da cultura, embora ambos possam ser traduzidos para o português como ‘língua’, ‘linguagem’ ou ‘palavra’. A respeito do significado que esses termos tinham para os Apapocúva, Nimuendajú observa que,

As palavras *ñe'ẽ* e *ayvú* mudaram seu significado de forma peculiar nos dialetos em questão: *ñe'ẽ* em Guarani antigo significa “língua”, enquanto no **Apapocúva designa exclusivamente a voz animal e em circunstância nenhuma é aplicável a uma língua**. Contrariamente, a palavra Apapocúva para “língua”, *ayvú*, em Guarani antigo significa “ruído” (NIMUENDAJÚ, 1987, p.17 – ênfase acrescentada).

¹⁸⁶ No princípio era a palavra.

¹⁸⁷ Cf. CHAMORRO 2008; CADOGAN 1959b.

Para os Nhandewa Tupi-guarani atuais, *nhe'ẽ* conserva o sentido registrado por Nimuendajú, mas refere-se também – e principalmente – à língua espiritual. Em Guaraní Mbyá, conforme Cadogan (1959b, p. 25), *Nhe'ẽ*

[...] *aplícase al ruído de insectos, aves y animales; en Ñe'ẽ Porã Tenonde significa: las primeras palabras hermosas, v.g. las tradiciones y mitos “esotéricos”, aunque para designar estos más a menudo se emplea la frase Ayvu Porã. [...] Tiene otro significado, sin embargo, v.g., la de “porción divina del alma”, y en este caso es pronunciada ñe'eng, con el sonido de la ng final inglesa y alemana, seguida de una brevísima y nasal. Ñe'eng es el espíritu que envían los dioses para que se encarne en la criatura próxima a nacer. [...] Tanto los animales como los árboles tiene alma: ñe'eng*¹⁸⁸.

Cadogan (*Ibid.*) explica que *nhe'ẽ*, ‘palavra-alma’, não pode ser confundida com *ãng*, ‘espírito, alma de um defunto’, do Guaraní Antigo. *Nhe'ẽ* é a parte divina da alma humana. De acordo com Nimuendajú (1987, p. 29), os Apapocúva não utilizavam a palavra *ang* para ‘alma’, como faziam os demais grupos da ‘língua geral’. No “*Tesoro*” de Montoya encontramos as seguintes definições para *ang* e *nhe'ẽ*, respectivamente:

ãng alma; espírito; consciencia; *che ãnga* mi alma >>i-; o-<<; *nache ãngi* no tengo alma; soy desalmado; estoy desalmado; estoy con cuidado; *che ãnga aguyje ko'yte che ñemombe'u re* ahora está buena mi alma después que me confesé; *ãnga apiru* alma, o consciencia, delicada; [...] (T., [1639] 2011, p.42)

ñe'ẽ palabras; lenguaje; *che ñe'ẽ* mis palabras >>i-; o-<<; *ava ñe'ẽnguéra ñõ* hombre palabrero; /> *ñoñe'ẽng erekuáva* consulta; [...] (T., [1639] 2011, p. 365)

Os Nhandewa Tupi-guarani definem *nhe'ẽ* como um som que constitui a própria essência do ser Nhandewa Tupi-guarani. O *nhe'ẽ* é de origem divina e precede o *aywu*. É a linguagem da meditação, que ocorre antes da fala humana. *Nhe'ẽ* é o espírito, o “sopro”¹⁸⁹ de *Tupã* que habita o ser Nhandewa Tupi-guarani.

¹⁸⁸ [...] aplica-se ao ruído de insetos, pássaros e animais; em *Ñe'ẽ Porã Tenonde* significa: as primeiras palavras bonitas, por ex. tradições e mitos “esotéricos”, embora a expressão *Ayvu Porã* seja mais utilizada para designá-los. [...] Tem outro significado, porém, por exemplo, o de “divina porção da alma”, e neste caso é pronunciado *ñe'eng*, com o som final do inglês e do alemão ng, seguido de um curtíssimo e nasal. *Ñe'eng* é o espírito que os deuses enviam para encarnar na próxima criatura a nascer. [...] Tanto os animais quanto as árvores têm alma: *ñe'eng*.

¹⁸⁹ A palavra espírito tem sua origem na palavra latina *spiritus* que também quer dizer ‘sopro’, ‘respiração’.

A propósito, o conceito de *mitã* em Nhandewa Tupi-guarani difere do conceito português de ‘criança’. Para os Nhandewa, a criança (*mitã*) não é uma ‘tábula rasa’, um ser que precisa ser instruído sobre o funcionamento do mundo a seu redor. Muito pelo contrário, *mitã* é um ser cheio de conhecimento sobre este e o outro mundo. Os Nhandewa Tupi-guarani afirmam que *mitã* não é apenas uma criança, mas sim um ancestral que retornou. Nesse sentido, seu conhecimento será ‘despertado’ ao longo de sua nova jornada neste mundo.

O *nhe'ẽ* é dado por *Nhanderu* e, após a morte, volta a se reunir a ele. Reproduzo abaixo o depoimento¹⁹⁰ do professor e pesquisador Guarani Nhandewa Vanderson Lourenço a respeito do *nhe'ẽ* e de seu papel essencial no ciclo vital da língua e da cultura Nhandewa Tupi-guarani:

Antigamente o *nhe'ẽ* (palavra/alma) é onde a língua se inicia, sons e expressões se misturam para formar as falas. No *endá* (casa/morada) a socialização das falas se juntam e constroem (*sic*) ideias; na *Oy Gwatsu* (local sagrado) as ideias são aprimoradas e passam a formar o sistema de vida (*tekoá*). O *tekoá* alimenta os *nhe'ẽ*. Atualmente o *tekoá* aciona memórias e as encaminham para a escola. A escola sistematiza as memórias e reconstrói a língua, a língua é repassada ao *nhe'ẽ* (palavra/alma). O *nhe'ẽ* revitaliza o sistema de vida (*tekoá*) (OLIVEIRA, 2021, p. 67).

Claramente, *nhe'ẽ* não expressa para os Nhandewa Tupi-guarani o mesmo conceito da palavra ‘língua’ em português. *Nhe'ẽ* evidencia o caráter divino da língua para os Nhandewa Tupi-guarani. É através do *Nhe'ẽ* (‘palavra’, ‘língua espiritual’) que o Nhandewa Tupi-guarani se conecta com o divino. Em outros termos, a palavra é a gênese da vida e a conexão com o sagrado.

Para os Nhandewa Tupi-guarani, *aywu* (‘falar’, ‘fala humana’, ‘palavra’) é uma inspiração do *nhe'ẽ*. Dentro do *aywu* reside o *nhe'ẽ*. Em Guarani-Mbyá também, segundo Cadogan (1959b), *aywu* quer dizer ‘linguagem humana’. Para os Avá, *aywu* significa ‘falar’, ‘alma’, sendo *aywu marangatu* ‘palavra-alma divina’ (CADOGAN, 2018).

A principal função da ‘alma’ seria conceder ao homem o dom da linguagem. Nimuendajú registra a palavra *ayvucué* para ‘alma’. Ele explica que, na concepção

¹⁹⁰ O depoimento foi coletado pelo também professor e pesquisador Tiago de Oliveira e publicado em sua dissertação de mestrado, intitulada “Perspectiva Guarani Nhandewa sobre a formação intercultural de professores indígenas: ancestralidade, espiritualidade, cosmologias e línguas indígenas”, em 2021.

Apapocúva, a alma é dividida em *ayvucué* ('palavra-alma divina') e *aciyguá* (alma animal) (NIMUENDAJÚ, 1987). Acerca da composição da palavra *ayvucué*, Nimuendajú explica que:

Nesta palavra não me é completamente claro o significado da sílaba inicial *ay*: é possível que corresponda ao **ang**: **vu** significa brotar, e **cué** é a forma do pretérito. [...] **Ayvucué** significaria algo como 'o sopro brotado (da boca)' (*Ibid.*, p.29).

Ainda conforme Nimuendajú (*Ibid.*), *aywu* também pode ser interpretada como *ang* 'alma', do Guaraní Antigo, que em Apapocúva se realizaria foneticamente como *ay*; *wu* 'surgir, sair, brotar'; *kué* pretérito. Logo, *aywukué* significaria algo como 'alma surgida' ou 'alma brotada'.

Certa vez um amigo Nhandewa Tupi-guarani mencionou que *aywu* está ligada à energia da água, "há água nesta palavra"¹⁹¹. Interessantemente, Montoya traz, em seu "*Tesoro*", essa relação da palavra *aywu* com a água:

ayvu ruído; murmullo de los que hablan, y los ríos; *che ayvu* hago ruido >>ij-; o-<<; *ijayvu mbya okuápa*; *oñemboayvu okuápa* están haciendo ruído; *ndijayvúi* no hacen ruido; y *ayvu* ruido de agua; *amã adayvu* ruido de la lluvia; *peayvu yme* no hagáis ruido. (*T.*, [1639] 2011, p. 107)

ay aguanoso; humor de heridas; aguas de las paridas; sudor de persona, y cosas; la primera leche de toda hembra; viscosa cosa [...]. (*T.*, [1639] 2011, p. 107)

vu (-r-) salir; rebosar; *avu* salir debajo del agua; y *ovu* salir del caño, o fuente de agua; />yvu; yvúra manantial/; *ovu che mba'e rasy* brota mi enfermedad; *arovu* sacarlo de debajo del agua (saliendo él) [...]. (*Ibid.*, p. 624-625)

Segundo os Nhandewa Tupi-Guarani, antigamente, quando se achavam em contato constante com a sua essência, vivendo de acordo com a sua cultura ancestral, o *aywu* refletia o *nhe'ẽ*. Hoje, a fala está "bagunçada", o *aywu* não é mais o reflexo do *nhe'ẽ*. Para *aywu* e *nhe'ẽ* estarem em sincronia é necessário silêncio e meditação. Nesse sentido, pensamos que o *aywu* seja a manifestação concreta do *nhe'ẽ*. Dito de outra forma, a fala é o reflexo do espírito e a língua é a expressão do divino.¹⁹²

¹⁹¹ Professor e pesquisador indígena Luan Elísio dos Santos, em comunicação pessoal.

¹⁹² Na comunidade Nhandewa da TI Araribá, a língua Nhandewa Tupi-guarani é chamada de idioma em português; já para o português, eles chamam de 'língua'. Isso reflete, de algum modo, a maneira como eles compreendem e se posicional sobre o papel das duas línguas dentro da comunidade.

3.2.2 Tekó e ogwatá

Igualmente reveladores do modo de estar e interpretar o mundo dos Nhandewa Tupi-guarani são os significados contidos nas palavras *tekó* e *ogwatá*. Os conceitos associados a essas palavras foram construídos histórica e culturalmente e fazem parte da herança compartilhada dos falantes do Nhandewa Tupi-guarani (Cf. WIERZBICKA, 1997).

De acordo com Nimuendajú (1987, p. 28), “**tecó** significa ao mesmo tempo religião e costume; quando o Guaraní fala em português, traduz com muita propriedade **orerecó**, ‘nosso costume e religião’, por ‘nosso sistema’”. A definição de *tekó* dada por Montoya em seu “*Tesoro*” se aproxima muito daquela de Nimuendajú, “ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito”. Há mais de 100 entradas com a palavra *tekó* no “*Tesoro*”. A grande frequência com que esse conceito se apresenta na obra de Montoya já nos dá um indicativo de seu destaque cultural. A seguir, reproduzimos três dessas entradas que podem nos ajudar a compreender os conceitos expressos por *tekó* em Nhandewa Tupi-guarani.

/>**teko katu** buena vida; libre/; *che reko katu* tengo una buena vida; *teko katu* (dicen a:) los salvajes, que viven como bestias; *teko katu ahẽ* este es un salvaje; > *katu*; [*ngatu*] (T., [1639] 2011, p. 546)

/>**teko marãngatu** costumbre buena; virtude/; *teko marãngatu aguyjetei hepy* es justo se premie la virtud; *teko marãngatu po* mérito; *che reko marãngatu ipo tekatu*; *che reko marãngatu ipo tuvicha* tengo muchos méritos; *teko marãngatu po rokuaaukahára*; {*teko katupyry rerekouhára*; *teko katupyry pysykahára*; *teko katupyry rupi poromoingohára buen consejero*; >*teko katupyry*}; *ereikuaa jepe teko marãngatu'e'ỹ*, *teko angaipáramo heko bien sabes que lo que no es virtud, es vicio*; >*marãngatu*; *teko katupyry*; (T., [1639] 2011, p. 547-548)

/>**teko porãng** ventura/; >*porãng*; *morãng*; (T., [1639] 2011, p. 549)

Note que para Montoya, *tekó katu* corresponde ao “modo de ser genuíno” dos Guaraní, anterior ou exterior ao processo de evangelização. Ao passo que *tekó marangatu* estaria relacionado ao modo de ser religioso e *tekó porã* ao bom modo de ser e viver, que hoje conhecemos como o “bem-viver” ou “viver bem”. Segundo os Nhandewa Tupi-guarani, para verdadeiramente entender o conceito de *tekó porã* é preciso vivenciá-lo. Melià (2015, p. 5) explica que:

Este “teko” es una tríade en la que se comunican y relacionan el “teko katu”, el modo de ser auténtico, ley y norma tradicional, el “tekó porã”, el buen vivir y el vivir bien, y el “teko marangatu”, el modo de ser religioso de creencias, cantos y danza con líderes espirituales y sabios¹⁹³.

O *tekoá* é o local onde o *tekó katu*, o *tekó porã* e o *tekó marangatu* se encontram e se realizam. Conforme Melià (1997, p.106) o “*tekoá*, lugar de modo de ser, de cultura, de *tekó*, significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani. [...] Sem *tekoá* não há *tekó*.”

A gama semântica de *tekó* é notavelmente ampla. Fundamentalmente, *tekó* (*nhanderekó* ou *orerekó*) se refere a um ‘modo de estar e de se relacionar com o mundo físico e espiritual’ orientado por *Nhanderu*. O *tekó* visa à manutenção da ordem social e cosmológica do *tekoá*. Com base nos dados analisados, relaciono abaixo alguns dos significados que podem ser expressos por *tekó*:

- a. o modo como eu habito os territórios;
- b. o modo como eu me relaciono com a minha comunidade;
- c. o modo como eu me relaciono com a natureza ao meu redor;
- d. o modo como eu me relaciono com o sagrado;
- e. o modo como eu alimento meu corpo físico e espiritual;
- f. o modo como eu me conecto com o saber de meus ancestrais;
- g. o modo como me comunico;
- h. o modo como eu caminho pelos territórios.

A mobilidade também está presente no *tekó* Nhandewa Tupi-guarani. Na verdade, o *ogwatá* (caminhar) é parte constituinte do “ser” Guarani. Ser Guarani é estar em constante movimento, caminhando por e entre territórios. Na literatura clássica, o *ogwatá* é frequentemente associado à busca pela *Ywy Marã e’ỹ*. De fato, os Nhandewa Tupi-guarani explicam que seus ancestrais vieram andando para o litoral à procura da *Ywy Marã e’ỹ*.

Vieram andando. Quando chegaram perto do mar, entenderam que ficando perto do mar, estavam no lugar certo, mas devem ter feito alguma coisa errada no caminho, mas acharam que estavam no lugar

¹⁹³ Este *teko* é uma tríade na qual se comunicam e se relacionam o *teko katu*, o modo de ser autêntico, a lei e a norma tradicional, o *tekó porã*, o bem viver e o viver bem, e o *teko marangatu*, o modo de ser religioso, de crenças, canções e danças com líderes espirituais e sábios.

certo. Chegando no Bananal, trouxeram banana São Tomé. Ali plantaram um pé de banana São Tomé para marcar o lugar¹⁹⁴.

Atualmente, segundo os Nhandewa Tupi-guarani, seus deslocamentos territoriais não estão mais relacionados à busca pela ‘Terra sem mal’. Eles explicam que, devido à influência do modo de vida dos *ywy póry* dentro dos *Tekoá*, não é possível alcançar a *Ywy Marã e’ỹ* em vida. Hoje, o *ogwatá* dos Nhandewa Tupi-guarani está relacionado à busca do *tekó* que assegure a eles a conquista da *Ywy Marã e’ỹ* após a morte. Em Montoya temos:

guata andar, caminar; > (‘)ata. (*T.*, [1639] 2011, p. 130)

Pesquisas recentes têm atribuído novos conceitos à interpretação de *ogwatá*, como “mobilidade” (LADEIRA, 1992; VEIGA, 2013); “circularidade” (DIAZ MARTINEZ, 1991) e “expansão territorial” (NOELLI, 1996). Note que *ogwatá* não é apenas ‘andar’ ‘caminhar’, mas manter-se em movimento, seja para superar uma adversidade ou para buscar uma condição de vida mais favorável para a manutenção de seu *nhanderekó*. Entre os Nhandewa Tupi-guarani atuais, esta última parece ser a principal razão de seus deslocamentos. A fundação de uma nova aldeia, em um novo local – (ainda que seja dentro da mesma TI) –, busca sempre a constituição de um *tekoá* que assegure as condições do *tekó* Nhandewa Tupi-guarani, que os reconectarão com seus ancestrais e com todos os seres que nele habitam.

Para Darella (2004, p. 75), “movimento e território – físico, simbólico e imaginário – estão intrinsecamente interligados [...]”. De acordo com a autora, é a mobilidade que continuamente reconstrói e preserva o mundo, (re)elaborando e (re)atualizando as relações e os espaços (*Ibid.*). Nesta perspectiva, os *tekoá* Nhandewa Tupi-guarani são igualmente um território *de* e *em* movimento. O *ogwatá* permeia os *tekoá* em busca do *tekó*. Isto posto, o conceito aqui expresso por *ogwatá* se distancia do conceito português ‘caminhar’ e do espanhol, ‘caminar’. *Ogwatá* é movimentar-se e manter-se em movimento, é uma maneira de se movimentar, de ocupar e de se relacionar com os espaços.

Nesse sentido, *ogwatá* é termo central da cultura Nhandewa Tupi-guarani. É um elemento da memória do (semi) nomadismo, da memória não urbana¹⁹⁵. Chamo

¹⁹⁴ Depoimento de Catarina Delfina dos Santos em uma das Oficinas de Revitalização Linguística.

¹⁹⁵ Aqui, urbano refere-se à permanência, a assentamentos permanentes.

aqui a atenção para a palavra Nhandewa Tupi-guarani para não-indígena *ywyropy*¹⁹⁶ ‘os que são da terra’, ‘os que estão presos a ela’. Esse termo, *ywyropy*, exprime para os Nhandewa Tupi-guarani um sentido pejorativo, de “pobreza” de vida pelo fato de estar fixado a um só lugar. O *ogwatá*, o movimento, é um lugar de resistência frente à memória urbana ocidental à qual foram integrados à força e em posição de ampla desvantagem.

3.2.3 *Djeroky e mboraí*

[...] inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e **partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da “Terra sem Mal”** (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 8-9 – ênfase acrescentada).

A dança sempre ocupou um lugar privilegiado na expressão cultural e religiosa dos Guarani. É pelo canto e pela dança que eles se conectam com os saberes ancestrais. De acordo com Chamorro (2008, p. 101), a dança ritual (*djeroky*), assim como o canto (*mboraí*), é o modo pelo qual os Guarani expressam a sua religião, ou mais precisamente, o seu *tekó*. De fato, o *djeroky* e o *mboraí* constituem elementos fundantes da espiritualidade e da vida religiosa dos Nhandewa Tupi-guarani e estão presentes em suas narrativas sagradas da criação e destruição do mundo coletadas por Nimuendajú. Na narrativa sagrada da criação, *Inypyrũ*, *Nhanderyke’y* (irmão mais velho) cria a dança ritual (*djeroky*) para entrar em contato com seu pai *Nhanderuwutsu*.

XLI. *A’egwi odji’oi-wy odjapó tawikwa’i. A’ewé katu, Tywry’i ipyātāwe’i ma. A’epy ombokwá ombarakārā’i, omonhāta ma ngu rakykwé. Omono’õ Anhāy odjeupé odjiroky wa’erã. Ombo’e ma Anhāy djiroky re. Irundy djatsy-rupi tuwy ma ou eiwīwa’e-re, oó ma ogweraá ma ngwa’y Nhanderuwutsu. Oó ma o-wy, Nhanderyke’y onimoirõ ngu-upé; Tywry’i katu okambu woí. A’e katu Nhanderyke’y ngu popygwá-re oporandu. A’epy ome’ẽ opopygwá ngwa’y-upé. A’egwi a’e ngwa’y-gwi onhomĩ djiwy, oó na mba’emegwá djokoarõ, Djagwá-Rowy pyity onha’arõ* (MARCOLINO et al., 2016, p.25 – grifo nosso).

XLI. Enquanto eles iam, fizeram mandassaia. O irmãozinho já estava mais fortinho, então fez um buraco no que ia ser o seu *mbaraká*, para ele ir atrás do pai dele. **Ele reuniu os Anhāy para dançarem juntos. Ele ensinou os Anhāy a dançar.** Depois de quatro meses, o pai veio a eles, *Nhanderuwutsu* levou o filho dele. Enquanto ele ia,

¹⁹⁶ Em Avá-Guarani e em Guarani Paraguaio, a palavra *ywypora* quer dizer ‘ser humano’.

Nhanderyke'y atormentava o pai dele, o irmão dele queria logo mamar. Então *Nhandeyke'y* pediu o *popygwá* do pai dele. Então deu o *popygwá* dele para seu filho. Então ele se escondeu do seu filho de novo, foi deter o mal do mundo, e somente o *Djagwá-Rowy* o vigia (*Ibid.*, p. 40 – grifo nosso).

É igualmente por meio do *djerokey* que o caminho para a *Ywy Marã e'ỹ* é revelado a eles.

XLIV. **Odjiroky adjeté ro'y-py, a'e ou tapé Nhanderu-upé, idjagwydjé ramõ ou tapé itxupé.** Upé katu djaáma upiwé nhanderowai-koty, nhamãe yy reko ypy-py. A'epy Nhanderu oatsá i'ãro rupi, ta'yretá katu oatsá ywy-rupi, yy ipiru itxupé. (MARCOLINO *et al.*, 2016, p.25 – grifo nosso).

XLIV. **Ele dançou o ano todo. Quando o caminho se revelou para ele, ele veio para o caminho de Nhanderu.** Para lá vamos com ele, para o Nascente, chegamos à água sagrada. Então *Nhanderu* atravessa sobre ela, seus muitos filhos passam pela água, a água seca para eles. (*Ibid.*, p. 42 – grifo nosso)

Na narrativa da destruição do mundo, *Guyraypoty*, o *djerokey* aparece na forma de uma prece de salvação que é realizada de maneira holística por todo o ser Apapocúva, corpo e espírito, semelhante a uma espécie de meditação.

I. Ñanderuvuçu ou yvýre, eí Guyraypotý upé: **“Pejiroquý que, ivaíta ma yvý!” Ojiroquý ma mboapý roý rupi maápy oendú mbaemêguá ryapú:** yvy oá ma ouvy, caarú águi yvý oá. Aépy Guyraypotý guayretá upé: “Jaguatá! Ñanemôpiri mbaemêguá ryapú!” (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 154 – grifo nosso)

I. Ñanderuvuçu veio à terra e falou a Guyraypotý: **“Procurem dançar, a terra quer piorar!” Eles dançaram durante três anos, quando ouviram o trovão da destruição.** A terra desabava constantemente, a terra desabava pelo Oeste. E Guyraypotý disse a seus filhos: “Vamos! O trovão da destruição causa temor.” (*Ibid.*, p. 155 – grifo nosso)

IX. Aégui óy ojavó ma vyrapégui, omombá óy, aégui **ojiroquý jevý.** “Pe nepirí teine que y ojavará mánamo, yvýytá omoroyçã arã je y oúta.” Aégui: **“Ejiroquý mboapý roý rupi”**, aipó eí aguépy omaévy y ojavará. “Pe nepirí teine que!” (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 154 – grifo nosso)

IX. E eles fizeram uma casa de tábuas, terminaram a casa e **dançaram novamente.** “Não tenham medo quando a água se precipitar, (pois) para resfriar a escora da terra, dizem, deverá vir a água.” E: **“Dancem três anos”**, assim ele havia dito, então veio a água e se precipitou. “Cuidem-se, para não ter medo!” (*Ibid.*, 1987, p. 156 – grifo nosso)

Segundo Nimuendajú, os Apapocúva encontravam conforto e equilíbrio na “casa de dança”. Sempre que se sentiam ameaçados ou desequilibrados de alguma forma, recorriam a ela em busca de segurança e harmonia.

Um problema que a todos aflige, um perigo que ameaça o bando, mesmo que seja apenas na fantasia do pajé, uma epidemia, um empreendimento coletivo, às vezes alguma inquietude geral e inexplicável, e até mesmo o simples prazer do evento reúne os Apapocúva na sua casa de dança (NIMUENDAJÚ [1914] 1987, p. 77).

Ainda segundo Nimuendajú (1987, p. 89), o *nimongaraí* (batismo ritual) era a mais importante das danças para os Apapocúva, realizada “uma vez por ano, na época em que os frutos da lavoura, especialmente o milho, estão verdes, isto é, entre janeiro e março”. O *nimongaraí* era realizado para consagrar a colheita e as sementes para a plantação e ‘batizar’ ou revelar o nome das crianças aos pais e à comunidade. Conforme Nimuendajú, já no início do século XX seria necessário ir a Mato Grosso para assistir a um *nimongaraí* celebrado corretamente, uma vez que no Araribá era pouco provável que ainda o realizassem (*Ibid.*, p. 90). Atualmente, o *nimongaraí* é raramente realizado entre os Nhandewa Tupi-guarani. Nas comunidades do litoral paulista, por exemplo, os nomes das crianças, hoje, são dados pelas anciãs que os recebem em sonhos.

Para os Paĩ Tavyterã, conforme Melià & Grunberg (1976, 244), “*ñembo’e* e *jeroky* (reza e dança) estão tão intimamente ligadas que se estabelece uma verdadeira sinonímia entre *jeroky* e *ñembo’e*”. Em suas obras, Montoya não aborda essa relação entre dança e reza. Ele menciona *jeroky ñeamã* ‘círculo de dança’ e *ñeamã ojerokývo* ‘dançar em círculos de mão dadas’, mas sem fornecer contexto algum.

jeroky danza; *che jeroky* mi danza; danzar >>i-; o-<<; *ajeroky* yo danzo >>-vo; -hára<<; *jeroky ñeamã* corro de danza; *che mbojeroky* hácenme danzar; *che jerokyse katu* deseo saber danzar; [...] (T., [1639] 2011, p. 213)

No “*Vocabulario*”, encontramos as seguintes entradas relacionadas ao conceito espanhol de dança:

Danza, *jeroky*.

Danzantes, *jerokyhára*; *ojerokýva’e*.

Danzar, *ajeroky* (-avo) (-vo).

Danzar amontoados, *ojeroky oapytãmo*.

Danzar asidos de las manos, *orojopopysy orojerokývo*; *orojeroky jopojopopysýka*.

Danzar en corro, añamãndápe orojero ky. (V., [1640] 2012, p. 128)

Para Cadogan ([1959] 2018, p.55), a etimologia da palavra *djero ky* evidencia seu caráter religioso: *ky*, ‘meigo’, de cuja raiz também se deriva *mongy*, ‘enfeitar-se’, ‘embelezar-se’. De fato, o conceito expresso por *djero ky* em Nhandewa Tupi-guarani, difere daquele expresso pela palavra portuguesa ‘dançar’. Certa vez, ouvi de um ancião Tupi-guarani que “a gente fala ‘dançar’ para *djero ky* em português, mas *djero ky* não é o mesmo que dançar, é outra coisa”. Os Avá chamam o lugar onde celebram seus ritos religiosos de *jerokya* ou *jerokyaty* (AYVUTEERYRU, 2010, p. 84). Para Melià (1988, p. 38), a religião guarani é “sacramentalizada no canto e na dança sob inspiração xamânica”.

[...] *el comportamiento actuado por los Guaraní se presenta como el de un pueblo profundamente religioso, que encuentra en la danza ritual una expresión privilegiada de su ser*¹⁹⁷ (MELIÀ, 1988, p. 114).

A música sempre fez parte da vida diária dos Nhandewa Tupi-guarani. Nimuendajú (1987, p. 84) relata que “alguns índios recorrem sem muita parcimônia ao seu canto de pajelança. A menor dificuldade ou dissabor, até mesmo um mau humor cuja causa não sabem explicar, motiva-os a cantar”. A música é, ainda hoje, muito presente nas comunidades Nhandewa Tupi-guarani; ela é parte essencial de seu cotidiano. Nas comunidades atuais, a música não é usada somente para a cura, mas para a manutenção da saúde espiritual de quem a canta e de toda a comunidade. À vista disso, o *mboraí* (canto ritual) é outro conceito fundamental para compreendermos a cultura Nhandewa Tupi-guarani.

Os Nhandewa Tupi-guarani possuem dois tipos de cantos principais, o *mitãgwé mborái* (ou *mboraí mitã*) e o *mboraí eté* ou *marangatu*. Os cantos chamados de *mitãgwé mborái*, ‘canto das crianças’, são cantados por toda a comunidade. São cantos que possuem texto e são usados nos processos de cura. Os cantos rituais, *mboraí marangatu*, não possuem palavras, são sons, e são cantados apenas na *oy gwatsu*. Todos os cantos Nhandewa Tupi-guarani são sagrados e de inspiração divina, eles são enviados por *Nhanderu* em sonhos.

[...] através do silêncio da mata, a melodia do *ñanderú-poraí*, aquele canto sem palavras, estranhamente selvagem, que soa como um

¹⁹⁷ O comportamento praticado pelos Guaraní é apresentado como o de um povo profundamente religioso, que encontra na dança ritual uma expressão privilegiada de seu ser.

aviso, pelo qual o Guaraní procura despertar as forças sobrenaturais que habitam em seu corpo, para então torná-las úteis para alguma atividade religiosa ou mágica (NIMUENDAJÚ, 2010, p. 158).

Até o final do século passado, os cantos rituais, *mboraí marangatu*, justamente por seu caráter religioso, dificilmente eram objeto de registro em gravações. No entanto, a primeira gravação de vozes indígenas feita na América do Sul, realizada por uma expedição da Academia de Ciências da Áustria em 1901, inclui, curiosamente, um pequeno trecho de canto religioso entoado por Joaquim Bento, um Nhandewa Tupi-guarani da Aldeia Bananal (Peruíbe, SP)¹⁹⁸.

In the recording session on July 7, 1901 Joachim Bento also intoned fragments of a religious chant. Unfortunately the sound quality is so poor that only a few passages of the text are intelligible. Therefore, no coherent text could be reconstructed. Presumably this is a personal, inspired prayer (SCHÜLLER, 1999).¹⁹⁹

Na narrativa da destruição, “*Guyraypoty*”, o *nheẽngaraí* – um dos cantos sagrados dos Nhandewa Tupi-guarani – é o meio pelo qual *Guyraypoty* consegue alcançar a *Ywy Marã e'ỹ*. Conforme Benites (2014, p. 38), “os cantos são meios para visualizar o *caminho* iluminado (*tape rendy*) que leva à morada dos deuses para adquirir conhecimento na condução do seu povo”. O autor explica ainda que “estes são momentos de transe, que vivenciam o passado, o mundo espiritual, no momento presente, na busca da construção do futuro” (*Ibid.*).

XII. **Aépy Guyraypotý oñeẽngaraí.** Aépy ocûé ma óy, onimbojeré ma oý, ocê ma y áno, ojupí ma, ojiói. Omaé ma yváy roquépy, y jepé enguívae raquycuére omaé ma aveí. (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 154 – ênfase acrescentada)

XII. **E Guyraypotý cantou o Ñeẽngaraí.** E a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu, subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás deles veio também a água. (*Ibid.*, p. 156 – ênfase acrescentada)

Para os Avá, *mboraí* significa ‘canto sagrado inspirado’ (AYVUTEERYRU, p.115). Conforme Cadogan (1959b, p.59), *poraéi* ou *mboraéi* em Guaraní Mbyá quer dizer ‘hino’ ou ‘entoar hinos sagrados’. *Poraí* ou *Mboraí*, portanto, não se refere

¹⁹⁸ CD The First Expeditions 1901 to Croatia, Brazil, and the Isle of Lesbos. Editor Geral: Dietrich Schüller. Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, faixas 14-15.

¹⁹⁹ Na sessão de gravação de 7 de julho de 1901, Joaquim Bento também entoou fragmentos de um canto religioso. Infelizmente, a qualidade do som é tão ruim que apenas algumas passagens do texto são inteligíveis. Portanto, nenhum texto coerente pôde ser reconstruído. Presumivelmente, esta é uma oração pessoal e inspirada.

apenas ao conceito expresso por ‘cantar’ em português, mas também de ‘meditar’, ‘orar’, ‘louvar’ e ‘comunicar-se com o sagrado’. Lembramos que, para os Nhandewa Tupi-guarani, os indígenas não possuem religião, mas sim espiritualidade. E essa espiritualidade é a origem de seu saber. Nesse sentido, a *oy gwatsu* é a principal e mais importante fonte de conhecimento Nhandewa Tupi-guarani.

No “*Vocabulario*” de Montoya, encontramos as seguintes entradas com a palavra ‘cantar’ em espanhol:

Cantar, *oporahéi* (-ta); **V. porahéi**. (V., [1640] 2002, p. 88)
Cantar en las bebidas, *aguahu* (-vo). (*Ibid.*)
Cantar las Indias, *añe’ëngarai* (-vo). (*Ibid.*)
Cantar mal las aves, *guyra sapukái ai*; *guyra ñe’ëngai*. (*Ibid.*)
Cantares deshonestos, *porahéi avaete*; *porahéi sandahe*. (*Ibid.*)

Note que ele traz “cantar en las bebidas, *aguahu*”. No “*Tesoro*”, Montoya traduz a palavra *gwaú* como ‘canto de índios’. Entre os Paĩ²⁰⁰ ou Tavyterã, ela se mantém com esse significado (CADOGAN, 2018, p.38). Para os Avá-Guarani, os *gwaú*²⁰¹ possuem um grande valor etnolinguístico e constituem um tipo de canto “mais carismático, nos quais o significante torna-se inteligível, ainda que os Chiripá assegurem que se trata de guarani verdadeiro” (MELIÀ, 2018, p. 12). *Gwaú* é igualmente, para os Avá, a denominação da festa na qual esses cantos são entoados.

guahu (-r) canto de los Indios; *aguahu* yo canto >>-vo; -hára; jára; háva<<; *amboguahu* hacerlo cantar; *aguahu rai* cantar mal. (T., [1639] 2011, p. 126)

Melià (*Ibid.*) explica que “etnograficamente, os *guahú* seriam os cantos de uma festa, ela própria chamada *guahú* [...]”. Essas festas guardariam, segundo ele, “reminiscências de bacanal” e poderiam ser as mesmas referidas pelos missionários como bebedeiras.

Nimuendajú (1987, p. 77) traduz *kotyú* como ‘canto’ e *gwaú* como ‘dança’. De acordo com ele, os Apapocúva conheciam apenas cantos (*poraí*) e danças (*djeroky*) religiosos. O autor explica que “os cantos profanos, que com certeza existiram antigamente entre os Apapocúva, caíram em total desuso, e a inspiração se tornou um requisito primário”. Em contraste, os Oguauíva “não conheciam danças

²⁰⁰ Conhecidos no Brasil por Kaiowá.

²⁰¹ Em Guaraní Paraguaio, *guahú* é um termo depreciativo, fazendo referência ao ‘uivo dos cachorros’ (Cf, MELIÀ, 2018).

religiosas de espécie alguma, mas apenas as danças circulares chamadas “guaú”, donde provém seu apelido” (*Ibid.* p. 10).

kotyhu hallarle en su casa; **akotyhu** Peru a Pedro hallé en su casa; **takotyhu hekuáva rangê** quiero primero hallar el puesto donde estuvo; [...] (*T.*, [1639] 2011, p. 259)
kotyaha amigo; > **jekotyaha** (-r-); **kotyĩ** (*Ibid.*)

Os *koty* são como gracejos “que homens e mulheres dirigem uns aos outros, no baile chamado *pericón*²⁰²” (CADOGAN, 2018, p. 60). Quanto ao seu significado, Cadogan (*Ibid.*), amparado no sentido que a palavra *kotyú* tem para os Avá e Paĩ e nas definições de Montoya para *kotyhu* e *kotyaha*, traduz “por saudação amistosa, saudação fraternal ou saudação amorosa”. Os Nhandewa Tupi-guarani com os quais trabalhei durante esta pesquisa desconhecem – assim como os Apapocúva de Nimuendajú – cantos e danças profanos. De acordo com eles, toda dança e todo canto Nhandewa Tupi-guarani é sagrado e possui poder de cura.

V. *A'epy Nhanderuwutsu oipyý djatsaá, mbaraká, ywyrá djoatsá awií, kangwaá omoĩ oakã-re. Otsê, onimbodjeré, oó. Omaẽ Djagwareté ypy rapé-py, odjatyká ywyrá djoatsá, odjupíá ngwakykwé* (MARCOLINO *et al.*, 2016, p.13 – grifo nosso)

V. Então *Nhanderuwutsu* pegou o *djatsaá*, o *mbaraká*, o *ywyrá djoatsá* também, colocou o *kangwaá* na cabeça e foi. Saiu, **reverenciou**, foi embora. Chegou à casa do tigre ancestral, fincou o *ywyrá djoatsá*, encobrindo seu rastro (*Ibid.*, p. 29 – grifo nosso)

No trecho acima, extraído da narrativa da criação, temos a expressão *nimbodjeré* composta pelo morfema reflexivo [*ni ~ nhi*], pelo causativo [*-mo ~ mbo*] e *-djeré* ‘dar voltas, rodar’ (lit. fez-se girar). No entanto, a tradução para *nimbodjeré* dada pelos Nhandewa Tupi-guarani é ‘reverenciar’. *Nimbodjeré*, no contexto acima, refere-se ao movimento de fazer-se girar durante as danças religiosas. Temos aqui presente, mais uma vez, a questão do movimento. O movimento está relacionado ao modo como se relacionar com os espaços e, também, ao modo se relacionam com o sagrado.

Nesse contexto, *jeroky* e *mboraí* não indicam apenas a existência de uma dança e de um canto ritual entre os Nhandewa Tupi-guarani, mas principalmente a maneira como esses rituais se fazem presentes no modo de ser Nhandewa Tupi-guarani. Embora traduções como ‘dança’ e ‘canto’ para *jeroky* e *mboraí*, respectivamente, não sejam de todo imprecisas, elas constituem generalizações que

²⁰² Dança folclórica Paraguaia.

não transmitem todo o valor cultural que esses termos carregam em Nhandewa Tupi-guarani.

3.2.4 Termos de Parentesco

*Kinship terminologies have proved a useful laboratory for exploring and understanding the semantics and pragmatics of languages. Kinterms are, after all, words in a language – and thus subject to any rules or shaping constraints which govern words in general*²⁰³ (KRONENFELD, 2014, 165).

Os termos de parentesco foram, sem dúvida, o campo semântico mais documentado e cuidadosamente descrito nos dicionários e catecismos à época das missões. Isso se deu pela necessidade de os padres conseguirem identificar se as pessoas estavam casadas ou iriam se casar de acordo com os preceitos da doutrina cristã (Cf. CHAMORRO, 2017). Com a conversão à fé católica, estabeleceu-se uma nova organização familiar, com a instituição do casamento monogâmico, com diversas restrições a certos graus de parentesco (*Ibid.*).

Em seu *Catecismo*, Montoya organiza os termos de parentesco em cinco partes ou categorias: “*Nombres de parentesco*” (C., p.318-324); “*Primer grado entre hermanos*” (C., p.324-325); “*Segundo grado entre primos*” (C., p.325-326); “*Sobrinos*” (C., p.326-327) e “*Tercero grado, primos segundos*” (C., p.328-329). A primeira parte, “*Nombres de parentesco*”, consta de uma lista de termos de parentesco em Guaraní, ordenada alfabeticamente. As demais partes ou categorias consistem em pequenas listas de diferentes graus de parentesco consanguíneo, organizados de acordo com a sua correspondência aos conceitos presentes na língua espanhola: *hermanos*, *primos* e *sobrinos* (Cf. CERNO, 2018b).

Segundo Cerno (2018a, p.76), no Guaraní Antigo, os termos de parentesco eram organizados “de acordo com traços distintivos para as dimensões de geração, patrilinearidade, sexo do parente, sexo do falante e, com menos produtividade, com distinções para idade relativa do parente (em relação a Ego e em relação ao parente

²⁰³ As terminologias de parentesco têm se mostrado um laboratório útil para explorar e compreender a semântica e a pragmática das línguas. Termos de parentesco são, afinal, palavras em uma língua - e, portanto, sujeitas a quaisquer regras ou restrições de formação que regem as palavras em geral.

designado) e colateralidade”²⁰⁴. Ainda conforme Cerno (*Ibid.*), a organização estrutural do sistema de parentesco do Guaraní Antigo está relacionada à 'espacialidade', “conotada por valores sistêmicos, especialmente pela patrilinearidade e marcas de gênero do familiar”.

Nos quadros a seguir, comparamos os termos de parentesco coletados e registrados por Montoya em seu “*Catecismo*”²⁰⁵, “*Vocabulario*” e “*Tesoro*” com os seus correspondentes nas variedades contemporâneas do Guaraní Kaiowá (PEREIRA, 1999; MELIÀ *et al*, 1976), do Mbyá (MELLO 2006; DIETRICH, 2014; DOOLEY, 2006b) e do Nhandewa Tupi-guarani²⁰⁶.

Quadro 1: Parentes cosanguíneos Ego masculino²⁰⁷

Português	Montoya (C, V, T)	Nhandewa Tupi-guarani	Kaiowá	Mbyá
pai	<i>che rúva</i>	<i>txeru</i>	<i>che ru,</i> <i>hi'u</i> (termo de respeito)	<i>xeru</i>
pai (forma carinhosa)	<i>pápá</i>		<i>papa</i>	
mãe	<i>che sy, ha'i</i>	<i>txetsy, a'i</i>	<i>che sy,</i> <i>ha'i</i> (termo de respeito)	<i>xexy, ha'i</i>
mãe (forma carinhosa)	<i>mámá</i>	<i>a'i</i>	<i>mamá</i>	
irmão mais velho	<i>che ryke'y;</i>	<i>txeryke'y</i>	<i>che ryke'y</i>	<i>xeryke'y</i>
irmão mais novo	<i>che ryvy</i>	<i>txerywy.</i> <i>twywy'i</i>	<i>che ryvy</i>	<i>xeryvy</i>
irmã	<i>che reindy</i>	<i>txereindy;</i> <i>txereindyké</i>	<i>che reindy</i> <i>rusu / mirim</i>	<i>xereindy</i> <i>guaingui / kyrĩ</i>
tia (irmã da mãe)	<i>che sy'y</i> (+ velha); <i>che sy'yky</i> (+ nova)	<i>txetxy'y</i>	<i>che sy'y</i>	<i>xexy'y</i>
tia (irmã do pai)	<i>Che jaiche</i>	<i>txe djaitxé</i>	<i>che jaiche</i>	<i>xajaixe</i>
tio (irmão da mãe)	<i>tuty</i>	<i>txetuty</i>	<i>che tuty</i>	<i>xetuty</i>
tio (irmão do pai)	<i>tuvy</i>	<i>txetuwvy</i>	<i>che túv,</i> <i>ramõi-mirim</i>	<i>xeruvy'i</i>

²⁰⁴ *Los términos de parentesco del guaraní antiguo se organizan de acuerdo con rasgos distintivos para las dimensiones de generación, patrilinearidad, sexo del pariente, sexo del hablante y, con menos productividad, con distinciones para edad relativa del pariente (con respecto a Ego y con respecto al pariente designado), y de colateralidad.*

²⁰⁵ Os termos de parentesco informados por Montoya, encontram-se em: “*Catecismo*”: Montoya, [1640] 2008, p. 370-381. Eventualmente, foram consultados também o “*Vocabulario*” e o “*Tesoro*” para o esclarecimento de dúvidas.

²⁰⁶ Dados coletados em nossa pesquisa.

²⁰⁷ Os termos de parentesco em línguas Tupi-guarani são sempre acompanhados por um possessivo. Por essa razão, os termos listados na tabela são marcados com o possessivo de primeira pessoa (*che*, *txe*, *xe*), à exceção de alguns termos tomados em forma não possuída nas obras de Montoya.

filha	<i>che rajy</i>	<i>txeradjy</i>	<i>che rajy</i>	<i>xerajy</i>
filho	<i>che ra'y</i>	<i>txera'y</i>	<i>che ra' y</i>	<i>xera'y</i>
sobrinho (filho do irmão)	<i>che joay're, ta'y;</i>	<i>txera'y kyrĩ</i>	<i>che ra' y</i>	<i>xera'y kyrĩ</i>
sobrinho (filho da irmã)	<i>ti'y, che reindy memby</i>	<i>txe ri'y</i>	<i>che ri'y</i>	<i>xeri'y</i>
sobrinha (filha do irmão)	<i>tajy, joajýra</i>	<i>txeradjy kyrĩ</i>	<i>che rajy</i>	<i>xerajy kyrĩ</i>
sobrinha (filha da irmã)	<i>jetipe</i>	<i>txeatipé, txipé</i>	<i>che atipe</i>	<i>xejaxipe</i>
sobrinhos	<i>jo'ayre</i>		<i>che pe</i>	<i>xepẽ</i>
sobrinhos e sobrinhas	<i>pěng, pěngaty</i>		<i>che pe</i>	<i>xepẽ</i>
primo (filho mais velho do irmão do pai)	<i>che ruvy ra'y</i>	<i>txeryke'y waíwaí</i>	<i>che ryke'y</i>	<i>xeryke'y</i>
primo (filho mais novo do irmão do pai)	<i>che ruvy ra'y</i>	<i>txerywy waíwaí</i>	<i>che ryvy</i>	<i>xeryvy</i>
primo (filho mais velho da irmã do pai, filho mais velho do irmão da mãe)	<i>che jaiche memby kuimba'e; che tuty ra'y</i>	<i>txeryke'y waíwaí</i>	<i>che ry'yi rusu, che pe rusu</i>	<i>xeryke'y</i>
primo (filho mais novo da irmã do pai, filho mais novo do irmão da mãe)	<i>che jaiche memby kuimba'e; che tuty ra'y</i>	<i>txerywy kyrĩ / waíwaí</i>	<i>che ry'yi mirim, che pe mirim</i>	<i>xeryvy</i>
prima (filha do irmão do pai, filha da irmã da mãe)	<i>teindy; che ruvy rajy; che sy'y memby kuña</i>	<i>txereindy waíwaí</i>	<i>che reindy rusu / mirim</i>	<i>xereindy kyrĩ/ guainguĩ</i>
prima (filha da irmã do pai, filha do irmão da mãe)	<i>che jaiche memby kuña; che tuty rajy</i>	<i>txea kyrĩ</i>	<i>che atipe rusu / mirim, pe rusu / mirim</i>	<i>xereindy kyrĩ/ guainguĩ</i>
avô	<i>che ramõi</i>	<i>txeramõi</i>	<i>che ramõi xiru (termo de respeito)</i>	<i>xeramõi</i>
avó	<i>che jarýi</i>	<i>txedjaryi, txai</i>	<i>che jari</i>	<i>xejaryi</i>
neto, neta	<i>cheremỹminõ</i>	<i>txeramaminõ txeminõ, txemearirõ</i>	<i>che remiarirõ</i>	<i>xeramymínõ</i>

Quadro 2: Parentes cosanguíneos Ego feminino

Português	Montoya (C, V, T)	Nhandewa / Tupi Guarani	Kaíowá	Mbyá
pai	<i>che rúva</i>	<i>txeru</i>	<i>che ru, hi'u (termo de respeito)</i>	<i>xeru</i>
pai (forma carinhosa)	<i>pápá</i>		<i>papa</i>	
mãe	<i>che sy, ha'i</i>	<i>txetsy, a'i</i>	<i>che sy,</i>	<i>xexy, ha'i</i>

			<i>ha'i</i> (termo de respeito)	
mãe (forma carinhosa)	<i>mámá</i>	<i>a'i</i>	<i>mamá</i>	
irmão	<i>che kyvy; tapi</i>	<i>txekywy, txekwy'i (menor), txeryke'yi (maior)</i>	<i>che kyvy</i>	<i>xekyvy tuja / kyrĩ</i>
irmã mais velha	<i>che ryke</i>	<i>txeryke</i>	<i>che ryke</i>	<i>xeryke</i>
irmã mais nova	<i>kypy'y, kyvyky</i>	<i>txekypy'y</i>	<i>che kypy'y</i>	<i>xekypy'y</i>
tia (irmã da mãe)	<i>che sy'yky (mais nova), che sy'y (mais velha)</i>	<i>txetxy'y</i>	<i>che sy'y</i>	<i>xexy'y</i>
tia (irmã do pai)	<i>jaiche</i>	<i>txedjaitxé</i>	<i>che jaiche</i>	<i>xejalaixe</i>
tio (irmão da mãe)	<i>che tuty</i>	<i>txetuty</i>	<i>che tuty</i>	<i>xetuty</i>
tio (irmão do pai)	<i>tuvy</i>	<i>txetuwyy</i>	<i>che túvy</i>	<i>xeruvy'i</i>
filho	<i>memby ra'yse</i>	<i>txememby</i>	<i>che memby kuimba'e</i>	<i>xepi'a</i>
filha	<i>che memby</i>	<i>txememby</i>	<i>che memby kunhã</i>	<i>xememby</i>
sobrinho (filho do irmão)	<i>pěng</i>	<i>txememby kyrĩ</i>	<i>che pe</i>	<i>xepě, xepě'c</i>
sobrinho (filho da irmã)	<i>che memby; che ryke memby; che kypy'i memby</i>	<i>txememby kyrĩ</i>	<i>che memby (kuimbaé)</i>	<i>xememby kyrĩ</i>
sobrinha (filha do irmão)	<i>pěng</i>	<i>txememby kyrĩ</i>	<i>che pê</i>	<i>xepě, xepě'ĩ</i>
sobrinha (filha da irmã)	<i>che memby; che ryke memby; che kypy'i memby, che ñomembyre</i>	<i>txememby kyrĩ</i>	<i>che memby (kuña)</i>	<i>xememby kyrĩ</i>
sobrinhos	<i>jo a'yre</i>		<i>che pe</i>	<i>xepě</i>
sobrinhos e sobrinhas	<i>pěng, pěngaty</i>		<i>che pe</i>	<i>xepě</i>
primo (filho mais velho do irmão do pai)	<i>che kyvy</i>	<i>txekywy waíwaí</i>	<i>che kyvy rusu</i>	<i>xekyvy</i>
primo (filho mais novo do irmão do pai)	<i>che ruvy ra'y</i>	<i>txekywy waíwaí</i>	<i>che kyvy mirim</i>	<i>xekyvy</i>
primo (filho da irmã do pai)	<i>che jaiche memby kuimba'e</i>	<i>txe kywy waíwaí</i>	<i>che pe</i>	<i>xekyvy</i>
prima (filha mais velha do irmão do pai, filha mais velha da irmã da mãe)	<i>che ryvy ra'y; che sy'y memby kuña</i>	<i>txeryke waíwaí</i>	<i>che ryke</i>	<i>xeryke</i>
prima (filha mais nova do irmão da mãe, filha	<i>kypy'y</i>	<i>txekypy'y waíwaí</i>	<i>che kypy'y</i>	<i>xekypy'y</i>

mais nova da irmã do pai)				
avô	<i>che ramõi</i>	<i>txeramõi</i>	<i>che ramõi</i> <i>xiru</i> (termo de respeito)	<i>xeramõi</i>
avó	<i>che jarýi</i>	<i>txaí / txedjaryi</i>	<i>che jari</i>	<i>xejaryi</i>
neto, neta	<i>cheremýminõ</i>	<i>txeramaminõ</i> <i>txeminõ</i>	<i>che remiarirõ</i>	<i>xeramymínõ</i>

Quadro 3: Parentes por aliança Ego masculino

Português	Montoya (C, V, T)	Nhandewa / Tupi Guarani	Kaiowá	Mbyá
esposa	<i>tã, che rembireko</i>	<i>txerembireko,</i> <i>txera'ytxy</i>	<i>che</i> <i>rembireko</i>	<i>xerembireko</i> (sem filhos), <i>xera'yxy</i>
cunhado	<i>che rovaia,</i>	<i>txerowadjá</i>	<i>che rovaia</i>	<i>xerovaja</i>
cunhada	<i>tovaia, jytaty</i>	<i>txerowadjá kunhã;</i> <i>txepe</i>	<i>che ukei</i>	<i>xerovaja</i>
nora	<i>che ra'y taty</i>	<i>txera'ymbirekó,</i> <i>txepi'a ra'y txy</i>	<i>che guaxã</i>	
genro	<i>tajy ména</i>	<i>txeradjy mẽ</i>	<i>che rajyme</i>	<i>xerajy me</i>
sogra	<i>che raicho</i>	<i>txeraixó</i>	<i>che raixo</i> <i>há'i</i> (termo de respeito)	<i>xeraixo</i>
sogro	<i>che ratyu</i>	<i>txeratyu</i>	<i>che ratyu</i> <i>che paí</i> (termo de respeito)	<i>xeratyvu</i>
enteado	<i>ta'y ranga;</i> <i>tembireko memby</i>	<i>txera'y angá</i>	<i>che ra'y</i> <i>ra'anga</i>	<i>xera'y ranga</i>
enteada	<i>tajy ranga;</i> <i>tembireko memby</i>	<i>txeradjy angá,</i>	<i>che rajy</i> <i>ra'anga</i>	<i>xerajy ranga</i>
filha adotiva		<i>txeradjy rangá</i>		
filho adotivo	<i>ta'y te'éramo</i> <i>herekopy; ipysy</i> <i>ta'yramo; ta'y rānga</i>	<i>txera'y angá</i>		
padrinho	<i>tuvanga</i>	<i>txeruwangá</i>		
madrinha	<i>sy anga</i>	<i>tsyangá,</i> <i>tximorangá kunhã</i>		
afilhado	<i>ta'y ranga</i>	<i>txera'y rangá</i>		
afilhada	<i>tajy ranga</i>	<i>txeradjy rangá</i>		
padrasto	<i>tuvanga, sy mẽ</i>	<i>tsy mẽ,</i> <i>txeru angá</i>		<i>xeruranga</i>
madrasta	<i>che sy anga, tuvaty</i>	<i>tsyangá,</i> <i>txetsy angá</i>		<i>xexy ranga</i>
pai adotivo		<i>txeru wai'wai'</i>		
mãe adotiva		<i>txetsy wai'wai'</i>		

Quadro 4: Parentes por aliança Ego feminino

Português	Montoya (C, V, T)	Nhandewa / Tupi Guarani	Kaiowá	Mbyá
esposo	<i>chemẽ</i>	<i>txemẽ</i>	<i>che mena, che me</i>	<i>xeme</i>
cunhado	<i>chemendyyvy (menor), mendy ke'y (maior)</i>	<i>txerowadjá</i>	<i>che rovaja</i>	<i>xerovaja</i>
cunhada	<i>che uke'i</i>	<i>txeuke'i</i>	<i>che ukei, che tovañain</i>	<i>xeke'i</i>
nora	<i>che memby raty</i>	<i>txepi'a rembirekó</i>	<i>che guaxã</i>	<i>xepi'a ra'yxy</i>
genro	<i>peũ; jetipe mẽ</i>	<i>txememby mẽ</i>	<i>che peũ, che kuaĩ</i>	<i>xememby me</i>
sogra	<i>che mendy</i>	<i>txemẽ tsy</i>	<i>che mesý, há'i (termo de respeito)</i>	<i>xeme xy</i>
sogro	<i>che mendúva</i>	<i>txemẽ ru</i>	<i>che mendúvy, xiru (termo de respeito)</i>	<i>xeme ru</i>
enteado	<i>che menda'y</i>	<i>txememby angá</i>	<i>che memby ra'anga</i>	<i>xepi'aranga</i>
enteada	<i>che menda'y</i>	<i>txememby anga</i>	<i>che memby ra'anga</i>	<i>xemembyranga</i>
filho adotivo	<i>ta'y rãnga</i>	<i>txememby angá;</i>		
filha adotiva		<i>txememby angá</i>		
padrinho	<i>tuvanga</i>	<i>txeruwangá</i>		
madrinha	<i>che sy anga</i>	<i>txetsy angá</i>		
afilhado	<i>che membyrãnga</i>	<i>txememby angá</i>		
afilhada	<i>che membyrãnga</i>	<i>txememby angá</i>		
padrasto	<i>sy mẽ; tuvanga</i>	<i>txeru angá</i>		<i>xeruranga</i>
madrasta	<i>che sy anga, tuvaty</i>	<i>txetsy angá</i>		<i>xexyranga</i>
pai adotivo		<i>txeru wai'wai'</i>		
mãe adotiva		<i>txetsy wai'wai'</i>		

Podemos observar, nos quadros acima, a presença de um “acervo comum” na terminologia de parentesco do Nhandewa Tupi-guarani, do Kaiowá, do Mbyá e do Guarani registrado por Montoya. Para Dietrich (1995, p. 292), sempre que compararmos línguas tupi-guarani, vamos encontrar elementos desse “acervo comum” e outros, diferentes dele, que cada grupo foi incorporando ao longo do tempo e do contato com grupos vizinhos. Ainda segundo esse autor (*ibid.*), “o valor das obras de Montoya consiste na documentação do que acabamos de chamar de ‘acervo comum’, e é também acervo comum dos Tupi-Guarani desde a expansão dos povos Guarani do Sudeste do Brasil para o Norte e do Paraguai a noroeste, em direção à Bolívia”.

Ainda que tenhamos acesso a esse acervo comum, para Cerno (2018b, p.25), seria “difícil reconstruir um tipo geral de parentesco Guarani de fontes que apresentam certo grau de variação e que não são sempre confiáveis (como no caso das fontes jesuítas) nem exaustivas (como fontes etnográficas contemporâneas [...]). Isto posto, o que estamos propondo aqui é investigar a partir da terminologia de parentesco as possíveis mudanças que ocorreram no sistema relacional dos Nhandewa Tupi-guarani.

Uma rápida confrontação dos dados dispostos acima já revela uma “simplificação” da nomenclatura de parentesco nas variedades atuais do Guarani quando comparada àquela registrada por Montoya no século XVII. Estudos recentes sobre essas variedades corroboram essa “simplificação”. Sobre o sistema atual de parentesco do Guarani Mbyá, Dietrich (2014, p. 210) afirma que ele “reflete a sociedade moderna, com menos estruturas hierárquicas familiares do que antes, com mais autonomia do indivíduo”. Segundo Chamorro (2017, p. 255), o mesmo ocorre com a nomenclatura de parentesco do Kaiowá, que, devido à influência do espanhol e do português e do abandono das estruturas sociais, perdeu muitos termos específicos do Guarani.

Os termos de parentesco registrados por Montoya no século XVII refletiam não somente os laços consanguíneos, mas também a função social ocupada pelo referido parente. Nesse sentido, o tio paterno (*txetuwy*) desempenhava a mesma função social do pai e a tia materna (*txetsy’y*), a mesma função social da mãe.

No Nhandewa Tupi-guarani também ocorreram muitas mudanças ao longo de mais de quatro séculos de contato. Distinções que eram determinantes no Guarani Antigo foram apagadas no Nhandewa Tupi-guarani atual. Tal como a oposição entre primos paralelos e cruzados, que não é mais marcada na fala das gerações atuais. O termo *txe rywy waíwaí* (~ *txe rywy kyrĩ*), por exemplo, é válido para ambas as classes de primos. A distinção entre sobrinhos *txememby kyrĩ*, ‘sobrinho’ ou ‘sobrinha’ da mulher, é usado tanto para os filhos da irmã quanto para os filhos do irmão de Ego feminino. Para o Ego masculino, embora tenhamos *txera’y kyrĩ* ‘sobrinho, filho do irmão’ e *txeatipé* ‘sobrinho, filho da irmã’, essa distinção não ocorre na prática diária nas gerações atuais; em outras palavras, o homem pode chamar tanto o filho de sua irmã quanto de seu irmão de *txeatipé*. Aqui, observamos também o acréscimo do modificador *kyrĩ* a *txememby* e *txera’y*, recurso utilizado para diferenciar os conceitos

presentes no português de ‘meu filho’ *txememby*, *txera’y* e ‘meu sobrinho’ *txememby kyrĩ*, *txera’y kyrĩ*. Em Montoya temos:

Ngryĩ (dice la mujer a las:) ninãs; (‘pro’ [por]: *kyrĩ*) chiquito; (también lo suelen usar los varones); >*kyrĩ*; *tyryĩ*. (T.; p.351)

Kyrĩ também pode ser usado para diferenciar ‘primos’ de ‘irmãos’, como em *txerywy* ‘meu irmão’ e *txerywy kyrĩ* ‘meu primo’. A expressão *waíwaí*, ‘mais ou menos’, é igualmente válida para marcar essa diferença, *txekywy* ‘meu irmão’ e *txekywy waíwaí* ‘meu primo’. Percebemos aqui a criação de neologismos como um recurso para deixar o léxico de parentesco do Nhandewa Tupi-guarani mais próximo ao sistema de parentesco luso-brasileiro. Tal recurso foi similarmente utilizado pelos jesuítas que procuravam ‘reorganizar’ o sistema de parentesco indígenas de acordo com a tradição europeia.

[...] *los misioneros tuvieron que encontrar una forma de diferenciar los ‘tíos’ de los primos y sobrinos y el ‘padre biológico’ de los tíos y demás “padres”. Es decir, intentaron transformar el sistema de parentesco guaraní por el castellano. Les era necesario organizar sus interlocutores indígenas en un sistema de parentesco que les asigne un lugar claro, a fin de evitar casamientos prohibitivos y no crear dificultades para casamientos sin impedimentos*²⁰⁸ (CHAMORRO, 2017, p.255 – grifo nosso).

A oposição lexical entre tio paterno e materno também desapareceu no Nhandewa Tupi-guarani. *Tuty*, que no Guarani Antigo se referia ao irmão e ao primo cruzado da mãe, hoje, refere-se tanto a tio paterno quanto materno. *Tuwy*, ‘irmão do pai’ no Guarani Antigo, é entendido simplesmente como ‘pai de alguém’ no Nhandewa Tupi-guarani atual. Segundo Cerno (2018), *tuwy* não aparece nos registros do Tupi Antigo. Ali, a palavra *túb(a)* é usada tanto para ‘pai’, como para fazer referência ao ‘irmão do pai’. De acordo com o autor (*Ibid.*, p. 58):

La inexistencia de tuby en tupí antiguo indica que habría sido una creación en el guaraní, y su posible origen en la voz túb(a) ‘padre’ más

²⁰⁸ [...] os missionários tiveram que encontrar uma maneira de diferenciar ‘tios’ de primos e sobrinhos e o ‘pai biológico’ de tios e outros ‘pais’. Ou seja, tentaram transformar o sistema de parentesco guarani no castelhano. Era necessário que eles organizassem seus interlocutores indígenas em um sistema de parentesco que lhes designasse um lugar claro, a fim de evitar casamentos proibitivos e não criar dificuldades para casamentos sem impedimentos.

*un modificador 'y' 'intensificador/diminutivo' indica que la oposición surge en una etapa posterior al uso de túb(a) [...]'*²⁰⁹.

No entanto, línguas Tupi-Guarani amazônicas, como o Tenetehara e o Kamaiurá, fazem distinção entre 'tio materno' *tutyr* (Tenetehara), *tutyt* (Kamaiurá) e 'tio paterno' *tuwyr* (Tenetehara), *ruwyt* (Kamaiurá). Isso sugere que essa distinção já pertencia ao Proto-Tupi-Guarani e que foi abandonada pelo Tupi da costa.

Para as tias materna e paterna temos, respectivamente, *txy'y* e *djaitxé*. Novamente, essa não é uma oposição funcional nas gerações atuais, sendo também a tia paterna chamada de *txy'y*. No “*Tesoro*” de Montoya ([1639] 2011, 518) temos *sy'y* ‘tia, irmã da mãe’ e *che sy'y ky'i* ‘irmã mais nova da minha mãe’. A respeito desse paralelismo dos termos *txy'y* e *djaitxé*, de acordo com os Nhandewa Tupi-guarani, tanto as tias maternas quanto paternas são, hoje, corresponsáveis pela criação dos filhos de suas irmãs e irmãos. A respeito disso, é interessante notar que o apagamento da distinção entre tios cruzados e paralelos se deu de maneira diferente para o homem e para a mulher. Para o homem, prevaleceu o termo *tuty*, equivalente ao ‘tio materno’ no Guarani Antigo. Já para a mulher, o termo que permaneceu foi *txy'y* equivalente à ‘tia materna’ no Guarani Antigo. Essa diferença pode indicar uma mudança no papel social do homem e da mulher dentro da família Nhandewa Tupi-guarani.

Nhanderu e *Nhandetsy*, termos utilizados para fazer referência a ‘nosso pai’ e à ‘nossa mãe’ no campo conceitual das relações de parentesco, são utilizados também pelos Nhandewa Tupi-guarani para designar seus líderes espirituais que também podem ser chamados de *Ywyrá'idjá* (lit. senhor ou dono das varas²¹⁰) e *Kunhã Karaí* (‘mulher pajé’). Nesse sentido, *Nhanderu* e *Nhandetsy* seriam os líderes religiosos de uma família Nhandewa Tupi-guarani extensa. *Nhanderu* é igualmente usado para se referir a uma entidade divina, traduzido para o português conforme a tradição cristã por ‘deus, nosso pai’.

A palavra ‘pajé’ – traduzida por Montoya como ‘feiticeiro’, *ava paje* ‘índio feiticeiro’ – é igualmente utilizada para se reportar aos líderes espirituais. O termo

²⁰⁹ A inexistência de *tuby* em tupi antigo indica que teria sido uma criação em Guarani, e sua possível origem na voz *túb(a)* ‘pai’ mais um modificador ‘y’ ‘intensificador/diminutivo’ indica que a oposição surge em uma fase posterior ao uso de *tub(a)*.

²¹⁰ *Ywyrá'i* ‘vara’, ‘símbolo do poder de *Nhanderu*’ (Cf. CADOGAN, 1959, p. 17). Para os Avá, os *Ywyrá'idjá* eram ajudantes dos *Nhanderu*, cultivavam suas lavouras e lhes traziam mel (CADOGAN, 2018, p. 30).

ywyraidjá aparece em Montoya ([1639] 2011, p. 654) como ‘chefe’, ‘prefeito’, ‘fiscal’. Não há nenhuma referência à religião indígena. Já para o termo *karai*, temos:

karai (-v-) astuto, mañoso; (vocablo con que honran sus hechiceros universalmente, y así lo aplicaron a los Españoles, y muy impropriamente al nombre cristiano, y a cosas benditas, y así no usamos de él en estos sentidos)²¹¹ (T. [1639] 2011, p. 654).

Atualmente, as mulheres desempenham um papel central no resgate e na manutenção da língua, da cultura e da espiritualidade Nhandewa Tupi-guarani. Nas comunidades Nhandewa Tupi-guarani do litoral paulista, muitas das lideranças espirituais são mulheres (*Kunhã Karaí*). Com efeito, conforme Danaga (2016, p.147), as mulheres Nhandewa Tupi-guarani têm assumido importantes postos de liderança dentro de suas comunidades.

[...] há muitas lideranças femininas tupi guarani no litoral paulista. Além de Catarina, que foi cacique na ocasião da ocupação da TI Piaçaguera, Lilian, igualmente já ocupou a posição de cacique da mesma TI, Aparecida Nambi é a cacique da aldeia em Miracatu e Márcia é cacique na aldeia de Itaoca. Mesmo quando não estão ocupando funções como as de cacique de aldeias, as mulheres tupi guarani assumem numerosos posicionamentos de lideranças e operam com essa “performance tupi guarani” em variadas ocasiões. Dora, Idati, Itamirim, Fabiana, Gloria (já falecida), Juraci, dentre outras, são alguns dos nomes que compõem um conjunto tupi guarani de lideranças femininas.

O termo *pa'i* não é empregado pelos Nhandewa Tupi-guarani para se reportar aos seus ‘líderes espirituais’. Montoya ([1639] 2011, p. 393) explica que esse termo de respeito era utilizado pelos Guarani do século XVII para nomear seus “velhos, feiticeiros e pessoas sérias; correspondendo a: *ha'i* mãe”. De acordo com Nimuendajú (1987, p. 74), essa palavra já não era mais utilizada com esse sentido pelos Apapocúva:

Ao se falar do pajé, chama-se-o simplesmente de ***Ñanderú*** – “nosso pai” – e, falando a ele, diz-se ***Cherú***, “meu pai”. Os grandes pajés da velha escola como Guyracambí, são honrados com o título de ***Paí***. Esta palavra nada tem a ver com “pajé”, embora ambos os termos possam ter derivado da mesma raiz. ***Paí*** é a contrapartida de *aí*, “mãe” (vocativo), não sendo hoje nunca usado para designar pai, e raras vezes empregado com o título do pajé.

²¹¹ Curiosamente, a respeito de *karai*, em seu “Vocabulario”, ao tratar do termo *baptizar*, Montoya informa: *amongaray, disse hazerle Christiano*.

Tamõi e *djaryi*, avô e avó, nessa ordem, são usados pelos Nhandewa Tupi-guarani para se referirem respeitosamente aos anciãos e anciãs da comunidade, sejam eles avôs e avós ou não. *Txaí*, no entanto, é usada apenas para avó biológica. Em Montoya não encontramos essa acepção mais geral para *tamõi* e *djaryi*.

Para ‘amigo’, encontramos *txeirũ* e *txerapitxá*. Em Montoya ([1639] 2011, p.528-529) temos *irũ* “companheiro” e *tapicha* “semelhante”, “próximo”. Em Nimuendajú (1987, p.15, 16,18), *Cheirũ* (‘meu vizinho’) é utilizado para denominar um grupo guarani “vizinhos” dos Apapocúva.

Outras hordas Guarani são: os já mencionados Tanỹguá (nove cabeças no Itariry); os Oguauíva (cem cabeças no Araribá e quarenta no litoral); os Cheirus chefiados pelo capitão Rapó, perto da foz do Iguatemi [...]. Os Apapocúva, Tanỹguá, Oguauíva e provavelmente ainda os Cheiru são considerados os verdadeiros Guarani em oposição aos Avahuguái, Paiguaçu, Yvytyiguá, Avachiripá, Catanduva etc., reunidos sob o nome de Caiuá (Kayguá) (NIMUENDAJÚ, 1987, p.15-16).

Os termos de parentesco para representar as relações entre padrastos, madrastas e enteados são os mesmos usados para a relação entre pais e filhos, ocorrendo apenas o acréscimo da palavra *angá*. O mesmo ocorre com pais e filhos adotivos e com padrinhos e afilhados. Assim temos *txeru* ‘meu pai’ e *txeru angá* ‘meu padrasto’, ‘meu padrinho’ ou ‘meu pai adotivo’. Em Montoya, a palavra *angá* está diretamente relacionada à relação de afeto e ternura.

anga (denota) efecto de amor; ruego; ternura; *ejapo anga hazlo*; ruégote que lo hagas que lo hagas; *añemoanga ra’u hese guijerurévo* pídolo con mucho afecto; *tereho anga vete* en hora buena >>siempre se usa pegado el verbo, o primera parte de la oración<<; *ereho angápe ra’e?* ¿vaste ya?; *aha anga iko*; *che anga iko aha* ya me voy (con aquella propensión de amor); *omano anga pa!* ¿es posible que murió! (T. [1639] 2011, p. 42-43).

O estudo e a análise desses termos nos leva a refletir sobre o conceito de família, *nhaneretãra kwery*, para os Nhandewa Tupi-guarani. Perceba que ele difere do conceito português ‘família’. Para eles, a comunidade, *Nhandewa Tupi-guarani rekoá*, é uma extensão da família. A família Nhandewa Tupi-guarani, *nhande kwery*, se estende para além de nosso conceito de família nuclear. Conforme Cerno (2018, p.64) “o conceito de *te’yí* ou ‘família extensa’ é a chave para compreender a sociologia de parentesco”. Nela, todos estão intimamente relacionados, sendo igualmente responsáveis pelo bem-estar da comunidade inteira. No “*Tesoro*”, Montoya ([1639]

2011, p.578) traz a seguinte definição para *te'ýi*: “manada, compañía; parcialidade; genealogia; muchos; *che re'ýi* mi parcialidade; religión; los míos >>h- ; gu-<<; *che re'ýiguára nde* tu eres de los míos, de mi religión, etc.”. Em Nhandewa Tupi-guarani, *te'ýi* preserva o sentido contido na definição dada por Montoya, sendo *nhandere'yi* ‘nosso povo’. Em sua “Conquista Espiritual”, Montoya (1985, p. 34) observa que os Guarani viviam em povoações muito pequenas, “junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais [...]”. Essas pequenas povoações Guarani citadas por Montoya constituem as famílias extensas.

Família, *ogpeguára, ta'y reta*. (V. [1640] 2002, p. 195)

Família, linaje, *che re'ýi; che josuamoguára; che ñemoñangáva; che anãmbeta* (*Ibid.*)

É importante ressaltar, contudo, que as comunidades Nhandewa Tupi-guarani apresentam uma certa heterogeneidade entre si. Embora essa concepção nativa de parentesco ‘família é igual à comunidade’ esteja presente em todas as aldeias, em algumas, ele se manifesta com mais intensidade do que em outras.

Atualmente, a palavra portuguesa ‘parente’ também é frequentemente utilizada pelos Nhandewa Tupi-guarani para fazer referência a outros indígenas, independente da etnia²¹². ‘Parente’ aqui é usado como sinônimo de indígena, em oposição a *ywyropy*²¹³ (branco, não indígena). Um ‘parente’ para os Nhandewa Tupi-guarani é alguém que possui princípios e lutas afins. Já um *nhanderegwá* é um membro consanguíneo da família Nhandewa Tupi-guarani. A palavra ‘primo’, em português, também é comumente usada pelos Nhandewa Tupi-guarani do litoral paulista. Esse termo funciona como um vocativo, ele é utilizado de forma carinhosa para se dirigirem a primos consanguíneos de até quarto grau²¹⁴.

Palavras específicas da cultura ou palavras ligadas à cultura são ferramentas conceituais que refletem e ajudam a conservar o modo de pensar e de agir de uma sociedade (WIERZBICKA, 1997, p. 5). Essas ferramentas conceituais podem se modificar, conforme a sociedade vai se transformando (*Ibid.*). Os termos de parentesco em Nhandewa Tupi-Guarani refletem as mudanças que essa sociedade

²¹² Essa é uma prática muito comum entre os povos originários no Brasil, não somente entre os Nhandewa Tupi-guarani.

²¹³ Os Nhandewa Tupi-guarani do litoral também usam a palavra *karaí* para ‘branco’, ‘não indígena’.

²¹⁴ Lenira Dina de Oliveira Djatsy em comunicação pessoal.

tem passado durante os últimos séculos de contato. A concepção de família tem, de alguma forma, se aproximado da concepção ocidental. Contudo, a dinâmica das relações entre os membros de uma comunidade e / ou família extensa Nhandewa Tupi-guarani difere grandemente daquele presente nas comunidades não indígenas. O respeito à memória oral e ao conhecimento dos *tamõi* e *djaryi*, a concepção de *mitã kwery* e a maneira de educá-los para a vida, o relacionamento entre as famílias nucleares e a comunidade como um todo são apenas alguns exemplos que refletem a dinâmica do conceito nativo de família Nhandewa Tupi-Guarani.

3.2.5 Língua e cultura: as práticas de alimentação

Igualmente reveladora da relação entre língua e cultura é a investigação do campo semântico da alimentação em Nhandewa Tupi-guarani. O estudo desse campo semântico pode, além de indiciar os hábitos alimentares de seus falantes, evidenciar a relação dessa sociedade com “a ingestão corporal de substâncias” (WIERZBICKA, 1997, 2009).

*The existence of language-specific names for special kinds of "things" (visible and tangible, such as food) is something that even ordinary, monolingual people are usually aware of. The existence of different customs and social institutions which have specific names in one language but not in others is also widely known. [...] Most important, **what applies to material culture and to social rituals and institutions applies also to people's values, ideals, and attitudes and to their ways of thinking about the world and our life in it***²¹⁵
(WIERZBICKA, 1997, p. 2 - grifo nosso).

Analisaremos, agora, a relação entre a língua, a cultura e a alimentação Nhandewa Tupi-guarani. Procuraremos evidenciar como esta relação pode estar indiciada no campo semântico da alimentação em Nhandewa Tupi-guarani.

²¹⁵ A existência de nomes específicos na língua para tipos especiais de "coisas" (visíveis e tangíveis, como comida) é algo que até mesmo pessoas comuns, monolíngues, geralmente estão cientes. A existência de diferentes costumes e instituições sociais que possuem nomes específicos em uma língua, mas não em outras, também é amplamente conhecida. [...] Mais importante, o que se aplica à cultura material e aos rituais e instituições sociais também se aplica aos valores, ideais e atitudes das pessoas e às suas formas de pensar sobre o mundo e nossa vida nele.

3.2.5.1 Tembi'u eté (alimentos tradicionais)

De acordo com algumas lideranças espirituais Nhandewa Tupi-guarani, a alimentação tradicional desse grupo está intrinsecamente ligada à manutenção de sua saúde física, mental e espiritual. Existe uma forte relação entre os Nhandewa Tupi-guarani, a terra e os seus frutos. Essa relação está indiciada na narrativa sagrada da criação dos Apapocúva, *Inypyrũ*. Na narrativa, os frutos são criados por *Nhanderyke'y*. Alimentos tradicionais como o milho (*awati*), a jabuticaba (*wapurũ*), a guaviroba (*gwawiraeté*), a banana (*pakowá*), a pimenta (*ky'yĩ*) o mel (*eí*) e o pão tradicional (*mbudjapé*) estão presentes na narrativa.

A palavra Nhandewa Tupi-guarani para alimento é *tembi'u*. Segundo os Nhandewa, essa palavra é usada atualmente para fazer referência a todo tipo de alimento, seja ele Nhandewa Tupi-guarani ou não. Para se referirem aos alimentos tradicionais Nhandewa Tupi-guarani utilizam a expressão *tembi'u eté* (alimento verdadeiro).

*Djety nhandewy imarã'eỹwa. Ymã-rupi nhaneramõi ramongwa oporaímaramõ, kunhãtaíngwe-pe oetsyuka djety. Nhaneramõi oporaíwa'ekwe opytamaramõ ogwapy tataypyre o'u djety eí-rewe. Nhanderu ywy odjapomaramõ, mboapy ary oporaí rir Tupã ombouka djety. Apyma dje ndipeweiry mba'emõdjepe o'u ãgwã. Apyma dje Nhanderu omboatsymawy ko aryreí-gwi Tupã omombo djety o'u ãgwã*²¹⁶ (KUNHÃ NIMBOPOYRUÁ et al., 2002, p.5).

Esses e outros alimentos tradicionais fazem parte, ainda hoje, da alimentação cotidiana desse grupo. Todavia, esses alimentos tradicionais têm, paulatinamente, perdido espaço para os alimentos industrializados. A ingestão da comida dos *ywypóry* traz desarmonia aos Nhandewa Tupi-guarani, deixando-os suscetíveis às doenças comuns à sociedade não indígena (e.g.: diabetes, pressão alta, ansiedade, depressão etc.).

Ymã-py nhandere'yi odjaty wa'ekwé awati, djety, mandi'o, andai, sandiá, karapeũ, kwarapepẽ. Awati, djety, mandi'o, mbudjapé odjapó ãwã mitãngwé o'u ãwã. Ko'aỹ aré korengwá djaetxá ãwã. Pamẽ nhandé djaá tentã-py djadjogwá mbudjapé mitãgwé-upé nhamẽẽ ãwã. Djadjapówa rangwé djiwy nhandembudjapé.

²¹⁶ A batata (doce) para nós é sagrada. Pelo tempo antigo, quando nossos avôs dançavam/rezavam faziam as moças assarem batata. Quando os nossos avôs paravam de dançar/rezar, sentavam-se pelo fogo (pela cozinha) (e) comiam batata com mel. Quando Nhanderu fez a terra, ele dançou três dias, então Tupã mandou a batata. Naquele momento, dizem que não havia nada para se comer. Nesse momento Nhanderu ficou com dó. Nesse dia Tupã lançou batata para eles comerem.

*Nhanemitãgwé nhambo'e djiwy mbudjapé odjapó ãwã. Okorẽ ãwã koapy ywy-py djaikó puku ãwã.*²¹⁷ (MARCOLINO et al., 2016a, p.32 - grifo nosso).²¹⁸

Segundo Montoya (1985, p. 48) a base da alimentação nas Reduções consistia em “batata doce, bananas e raízes de mandioca”. A respeito da mandioca, ele registrou o cultivo e uso, entre os Guarani, de duas espécies: uma mandioca doce e uma amarga. A doce, “que, assada ou cozinhada, come-se e não causa danos; outra é brava ou silvestre e amarga, e, comida deste modo, mata, mas ralada e espremida se come, e não poucos usam o “caldo” para dar sabor ao que com ele se cozinha”.

Em seu “*Tesoro de la lengua*”, a respeito da palavra *mbuyapé* ‘pão’, Montoya afirma que ela foi corrompida pelos falantes. Segundo ele, o termo original seria *mbiapé c.d. (temí) y (apé) chato, pan*”, literalmente ‘pão chato’ (“*Tesoro*”, f. 213-v). Em Nhandewa Tupi-guarani, como vimos acima, o termo para ‘pão’ é *mbudjapé*, de acordo com os falantes, a pronúncia desse termo varia entre *mbudjapé* e *mbodjapé*. Esta última é também usada em Kaiowá e Mbyá. Segundo os falantes de Nhandewa Tupi-guarani, a palavra *mbudjapé* seria composta por *mbodja* ‘juntar amassando’ e *pé* ‘achatado’.

Montoya ([1639] 2011), Nimuendajú (1987) e Cadogan (1959) mencionam uma bebida tradicional feita a base de mel, *ei kaguĩ*. Em Montoya, *kaguĩ* refere-se às chichas ou fermentados indígenas, e é traduzido para o espanhol como ‘vino’. As adjetivações nos ajudam a diferenciar um do outro: *avati kaguĩ* ‘vino de maiz’; *ei kaguĩ* ‘vino de miel, aloja’; *yva kaguĩ* ‘vino de cepas’, *uva kaguĩ* ‘vino’. De acordo com Cadogan, entre os Avá-Guarani,

[...] o *kãgwi* ou chicha para a festa se prepara numa vasilha utilizada para o *kãgwi* da dança, porém se transvasa em outro recipiente, ao redor do qual se colocam os participantes a beber chicha e a entoar, cada *gwaú-djáry* (CADOGAN, [1959] 2018, p. 38).

Nimuendajú (1987) também relaciona a produção e consumo do *kãgwi* a encontros cerimoniais como o *djeroky* e o *nimongaraí*. De acordo com Nimuendajú

²¹⁷ Antigamente, nossa gente plantava **milho, batata-doce, mandioca, abóbora, melancia, cará e morangas**. O milho, a batata-doce e a mandioca eram para fazer **pão** para as crianças comerem. Hoje é difícil ver essas coisas. Todos vamos para a cidade comprar pão para dar às crianças. Nós poderíamos voltar a fazer o pão, e ensinar novamente nossas crianças a fazer pão. **Para assim, termos vida longa aqui nessa terra.**

²¹⁸ Texto de Awá Rokwawydju publicado originalmente em 2002 no livro “*Nhandewa-rupi nhande aywu ãgwã*”.

(*Ibid.* p. 85), era “severamente proibido ingerir qualquer outro alimento durante a dança”. Para fazer o *kāgwi*, cozinhava-se “o milho que as meninas mastigavam” (*Ibid.* p. 89). Ainda segundo Nimuendajú (*Ibid.* p. 61), o mel das abelhas mandaçaia é o preferido nas cerimônias religiosas, seguido pelo mel das abelhas jataí.

A casa de dança é preparada, cozinha-se milho que as meninas mastigam para fazer o **caguĩjý**, fazem-se excursões à mata para buscar mel, cera para as velas **tataendý**, frutos silvestres e caça; os adornos de penas são consertados e outros novos são confeccionados; cozinha-se a tinta vermelha do urucu (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 89).

O *kāgwi* não é mais produzido nas comunidades com as quais trabalhamos. Os mais velhos, no entanto, se recordam da produção dessa bebida tradicional. De fato, um dos anciãos²¹⁹ da TI Piaçaguera, relatou que, entre os Nhandewa Tupi-guarani, era muito comum a preparação e o consumo de bebidas fermentadas com mel. Inclusive usando mel e frutas tradicionais como a *wapurũ* ‘jabuticaba’.

Caguĩjý é um outro alimento tradicional citado em um trecho da narrativa *Inypyrũ*, “*Cãguĩjý aúta*” ‘*Caguĩjý* quero comer (beber, ingerir)’ (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 151). Durante o estudo da narrativa com os Nhandewa Tupi-guarani, eles interpretaram esse trecho como *Kamĩdjy a’uta* (*kamĩdjy*, *a-1*, *u* ‘ingerir’, *ta* ‘afirmação’) ‘quero comer *kamĩdjy*’. *Kamĩdjy* seria uma espécie de mingau tradicional feito de milho, ‘canjica’²²⁰.

Listamos abaixo alguns dos alimentos (*tembi’u*) referidos pelos Nhandewa Tupi-guarani como alimentos verdadeiros ou sagrados (*tembi’u eté*).

²¹⁹ Awa Gwyrapá Mirindju

²²⁰ A forma *caguĩjý* (= *kagwĩdjy*) possivelmente teve enfraquecida a articulação velar da segunda consoante, passando à pronúncia [kãwĩdʒi], que em tempos mais recentes, passou a ser pronunciada [kãmĩdʒi].

Quadro 5: Lista de alimentos tradicionais Nhandewa Tupi-guarani

Nhandewa Tupi-guarani	Montoya	Português
<i>andaí</i>	<i>andai</i>	abóbora
<i>awati</i>	<i>avati</i>	milho
<i>djedjy</i>	<i>jeju'y</i>	palmito
<i>djety</i>	<i>jety</i>	batata doce
<i>eí</i>	<i>ei</i>	mel
<i>gwawiraeté</i> ²²¹	<i>guavira (-v)</i>	guabiroba
<i>kará / karapeũ</i>	<i>kara</i>	cará
<i>kāgwi</i>	<i>kaguĩ</i>	chicha
<i>kamĩdjy</i>	<i>kaguĩjy</i>	canjica
<i>kumandá</i>	<i>kumanda</i>	feijão
<i>kwarapepẽ</i>	<i>kuarapepẽ</i>	abobrinha
<i>ky'ỹi</i>	<i>ky'ỹi</i>	pimenta
<i>pakowá</i>	<i>pakova</i>	banana
<i>pirá</i>	<i>pira</i>	peixe
<i>mandi'o</i>	<i>mandi'og</i>	mandioca
<i>manduwi / mandu'i</i>	<i>manduvi</i>	amendoim
<i>mbudjapé</i>	<i>mbujape</i>	pão
<i>moã</i>	<i>mohāng</i>	chá, remédio
<i>wapurũ</i>	<i>yvaporu</i>	jabuticaba
<i>y</i>	<i>y</i>	água

3.2.5.2 -Karu, -'u e motimbó

Quando se pensa a relação entre língua e cultura, deve-se questionar ainda a universalidade dos conceitos expressos pelos verbos como 'beber' e 'comer', presentes nas línguas europeias. Segundo Wierzbicka (2009), a divisão eurocêntrica entre 'comer' e 'beber' não é universal. De acordo com a autora,

*[...] when one studies the closest counterparts of the English concept 'eat' and 'drink' in many different languages, in many different geographical and cultural areas, one discovers that there are many different ways in which the "bodily intake of substances" can be conceptualized and categorized*²²² (WIERZBICKA, 2009, p. 66).

De fato, línguas e culturas diversas podem apresentar conceitualizações distintas para o consumo de diferentes substâncias pelo corpo. Enquanto em algumas línguas - como o português - os conceitos 'beber' (líquidos) e 'comer' (sólidos) são

²²¹ Em Nhandewa Tupi-guarani, *gwavira* 'guaviroba' ete 'verdadeira'.

²²² [...] quando se estuda os equivalentes mais próximos do conceito inglês 'comer' e 'beber' em muitas línguas diferentes, em muitas áreas geográficas e culturais distintas, descobre-se que existem maneiras diversas pelas quais a "ingestão corporal de substâncias" pode ser conceituada e categorizada.

expressos por formas distintas, em outras, esses conceitos podem ser expressos por uma única forma (Cf. AIKHENVALD, 2009). Dentro deste contexto, procuramos analisar a conceitualização dos verbos Nhandewa Tupi-guarani *-u* (aproximadamente ‘comer’, ‘beber’, ‘ingerir’), *-karu* (aproximadamente ‘alimentar-se’, ‘comer’) e *-mbo’apy* (aproximadamente ‘beber líquido’, exceto água).

O verbo *-u* é transitivo e pode se referir à ingestão de líquidos ou sólidos, correspondendo aos conceitos expressos pelos verbos ‘comer’ e ‘beber’ do português e / ou do espanhol. O seu sentido é sempre revelado pelo seu complemento, como podemos observar nos exemplos de (1) a (3) abaixo:

- (1) *Aka’a’u*
a-ka’a-u
 1-erva-ingerir
 ‘Eu bebi mate’
- (2) *A’y’uta*
A-y-’u-ta
 1-água-ingerir-PROS
 ‘Vou beber água’.
- (3) *Mitã o’u pakowá*
Mitã o-’u pakowá
 criança 3-ingerir banana
 ‘A criança comeu banana’

Note que nos exemplos (1) e (2), nos quais *-u* refere-se a ingestão de líquidos, o objeto (*y’água* e *ka’a* ‘mate’) está incorporado ao verbo. Em (3), *’u* reporta a ingestão de sólidos, nesse caso, o objeto (*’pakowa*) não é incorporado ao verbo. A seguir, nos exemplos (4), (5) e (6), o objeto de *-u* é omitido. Essa omissão pode ocorrer quando conseguimos inferir pelo contexto o que está sendo consumido.

- (4) *Anho ma adjapó patsoká txedjaryi rewé a’u wa’erã*
Anho ma a-djapó patsoká txe-djaryi rewé a-’u wa’erã
 só FOC 1-fazer paçoca 1-avó com 1-comer FUT
 ‘Assim eu fiz a paçoca para comer com minha avó’
- (5) *Aku rewé a’u mo’ã*
aku rewé a-’u mo’ã
 quente CONJ 1-comer querer
 ‘Eu queria comer logo quente’
- (6) *Mitã o’u pa raí*
mitã o-’u pa raí
 criança 3-comer tudo quase
 ‘A criança comeu quase tudo’

Em (4), por exemplo, o objeto de *-u* é *patsoká*, que já havia sido mencionado na oração anterior (*anho ma adjapó patsoká txedjaryi rewé*). Em (5) e (6), o alimento consumido é inferido pelo contexto (os interlocutores sabem sobre qual alimento está sendo falado). O mesmo não ocorre em (7), no qual não se pode saber precisamente o que a criança quer comer.

- (7) *Mitã okaru tsé*
mitã o-karu tsé
 criança 3-comer DES
 'A criança quer comer'

De fato, em (7), *-karu* não está relacionado ao consumo de algum alimento específico, mas sim ao ato de nutrir o corpo por meio de alimentos. Geralmente relacionado às refeições principais, como 'almoço' e 'jantar'. Por outra forma, *-karu* é um verbo intransitivo em Nhandewa Tupi-guarani e refere-se ao ato de 'se alimentar'. Observe os exemplos (8), (9) e (10) abaixo:

- (8) *Kunhã okaru*
kunhã o-karu
 mulher 3-comer
 'A mulher come/se alimenta'
- (9) *Mitã ndokaruiry witeri*
Mitã nd-o-karu-iry witeri
 criança NEG-3-comer-NEG ainda não
 'A criança ainda não comeu/se alimentou'
- (10) *Kunhã okaru gwatsuma*
kunhã o-karu gwatsu-ma
 mulher 3-comer bastante-FOC
 'A mulher é comilona'

A língua portuguesa, assim como outras línguas indo-europeias, também possui verbos que abrangem ambos os sentidos de 'comer' e 'beber', como os verbos 'ingerir' e 'consumir'. Esses verbos, no entanto, diferentemente dos verbos 'comer' e 'beber', não fazem parte do vocabulário cotidiano dos falantes brasileiros. Em contrapartida, o verbo *'u* é regularmente usado pelos falantes de Nhandewa Tupi-guarani. A palavra para 'alimento', 'comida' em Nhandewa Tupi-guarani é *tembi'u* 'coisa que se come'.

Em Montoya, o verbo transitivo *'u* parece se referir ao consumo de qualquer substância pelo corpo, a despeito de sua forma ou consistência. Dito de outro modo,

-’u pode abranger os conceitos expressos por ‘comer’, ‘beber’, ‘engolir’ e ‘fumar’ do português.

(’u comer; beber; *a’u* yo como, y bebo; *che i’úni* yo lo como; *pira i’úni* los peces lo comieron; *a’u kaguĩ* bebo vino; *a’u so’o* como carne; *aha so’oguávo* voy a comer carne >>-guára; -guáva<<;
>> con este verbo se explica lo que se come; con: >(a)karu no, sino es con *rehe*: *akaru so’o rehe* sustentó-me de carne<<; [...] (T. [1639] 2011, p. 611).

petỹguá instrumento con que se bebe [...] *apetỹ’u*²²³ beber tobacco (T. [1639] 2011, p. 611).

Em Nhandewa Tupi-guarani, -’u não é usado para o conceito ‘fumar’ do português. Em seu lugar usa-se *-motimbó* (*mo* CAUS, *timbó* ‘fumaça’) que pode ser usado tanto para fumar *petỹgwá* (*petỹ* ‘fumo’ + *kwá* ‘buraco’) quanto qualquer outro cachimbo ou cigarro. Durante os rituais, na *oy gwatsu* (‘casa grande’), usa-se também o verbo *-moataĩ* (*mo* CAUS, *tataĩ* ‘fumaça’) para se referir ao ato de ‘fumar’ ou ‘fazer fumaça’ com o *petỹgwá marangatu* (cachimbo sagrado).

(11) *A’e omotimbó aema*
a’e o-mo-timbó aema
ele 3-CAUS-fumaça mesmo
‘Ele fumou mesmo’

(12) *Amotimbó.*
a-mo-timbó
1-CAUS-fumaça
‘Eu fumo’

Em Avá, o termo *motimbó* também é usado na *oy gwatsu* para se referir ao ato de ‘fazer fumaça durante o ritual, como uma bênção’²²⁴ (AYVUTEERYRU, p. 108). Montoya ([1640]2002) traduz “*amotimbo; amoataĩngusu*” para o espanhol como “*dar humazos*”. Entre os falantes mais jovens das comunidades do litoral paulista, é comum ouvirmos o termo *-pitá*²²⁵ para fazer referência ao conceito do verbo português ‘fumar’.

(13) *Kunhã Gwyrarendju opitáwa petỹgwá marangatu*
Kunhã Gwyrarendju o-pitá-wa petỹgwá marangatu
Kunhã Gwyrarendju 3-fumar-NOM cachimbo sagrado
‘A Kunhã Gwyrarendju que fumou cachimbo sagrado’

²²³ Aqui *apetỹ’u* seria algo como ‘engolir a fumaça’.

²²⁴ *Hacer humo durante el ritual, a modo de bendición.*

²²⁵ Termo usado também pelos Guarani Mbyá e pelos falantes de Guarani Paraguaio.

- (14) *Ore ropitá petỹgwá*
Ore ro-pitá petỹgwá
 1pEXCL 1pEXCL-fumar cachimbo
 'Nós fumamos cachimbo'

O conceito de 'fumar' (*-motimbó*) para os Nhandewa Tupi-guarani não corresponde ao conceito expresso pelo verbo 'fumar' do português. Enquanto o verbo português se refere ao ato de "aspirar fumo", hábito que, atualmente, é considerado ruim para a saúde, em Nhandewa Tupi-guarani, o hábito de fumar é considerado benéfico à saúde integral do indivíduo (física, mental e espiritual).

Encontramos em Nhandewa Tupi-guarani, um outro verbo para expressar o ato de ingerir líquidos, *-mbo'apy*. De acordo com os falantes de Nhandewa Tupi-guarani, *-mbo'apy* é usado para fazer referência à ingestão de remédios e líquidos que não "sustentam". Com ele, o objeto não é incorporado ao verbo.

- (15) *Ka'a rombo'apy*
Ka'a ro-mbo'apy
 erva 2pEXCL-beber
 'Nós bebemos mate'

3.3 A SEMÂNTICA DA GRAMÁTICA NHANDEWA TUPI-GUARANI

Os sentidos podem ser codificados tanto no léxico como nas categorias gramaticais (WIERZBICKA, 1996, p. 456). O modo como esses sentidos são codificados e expressos pode diferir, fundamentalmente, de uma língua para outra. A relação entre as diversas palavras que expressam os mais diferentes aspectos de uma experiência, por exemplo, é determinada pela gramática; é a gramática que define quais aspectos devem – obrigatoriamente – ser expressos pela língua (BOAS, 1938, p. 132-133).

Aspectos que são obrigatórios em uma determinada língua não o são em outras. Conforme Boas (*Ibid.*), "enquanto para nós definição, número e tempo são aspectos obrigatórios"; para falantes de outras línguas, são obrigatórios aspectos como a localidade, próxima do falante ou em outro lugar, fonte de informação, seja vista, ouvida ou inferida (*Ibid.*). Esse último aspecto, "fonte de informação", refere-se à *evidencialidade*, isto é, à "existência de uma fonte de informação; isso inclui declarar que há alguma evidência e especificar que tipo de evidência existe" (AIKHENVALD, 2003, p.1).

In a number of languages, the nature of the evidence on which a statement is based must be specified for every statement – whether the speaker saw it, or heard it, or inferred it from indirect evidence, or learnt it from someone. This grammatical category, referring to an information source, is called ‘evidentiality’²²⁶ (Ibid.).

Todas as línguas do mundo são capazes de indicar a fonte de informação de alguma maneira, mas nem todas fazem isso por meio de um dispositivo gramatical, ou melhor, nem todas possuem evidencialidade como uma categoria gramatical (Cf. AIKHENVALD, 2003). Nas línguas Tupi-Guarani, de modo geral, é muito comum o falante indicar a “fonte de informação” ou as “evidências” que respaldam as suas declarações. Em consequência disso, encontramos, nessas línguas, muitas partículas que indicam a relação entre o falante e o conteúdo do seu enunciado.

A estrutura informacional também difere de uma língua para outra. Isto é, as línguas se distinguem quanto ao modo como organizam gramaticalmente a disposição da informação na frase e seus efeitos semântico-pragmáticos. Os diferentes constituintes de uma frase apresentam estatutos informativos distintos. Noções como Foco²²⁷ e Tópico se referem, essencialmente, à estrutura informacional de uma frase. De modo geral, o Tópico se refere ao “ponto de partida” do enunciado, ao passo que, Foco se refere ao “núcleo” ou ao “cerne” do enunciado²²⁸.

Existem diversas maneiras de se marcar formalmente o Foco em uma determinada sentença. Diferentes línguas utilizam recursos distintos para marcar o Foco: proeminência prosódica, marcadores especiais, construções especiais, ordem especial dos constituintes etc. (Cf. WATTERS, 1979, p. 138). As mais variadas línguas podem fazer uso de alguns ou de todos esses recursos para marcar formalmente o Foco (DIK, 1981, p.43).

Segundo Halliday (1967, p. 204), o Foco reflete a decisão do falante sobre onde reside o principal ônus da mensagem. Para ele, “o foco é um tipo de ênfase pela qual o falante marca uma parte (que pode ser o todo) de um bloco de mensagem como aquilo que ele deseja que seja interpretado como informativo” (Ibid.).

²²⁶ Em várias línguas, a natureza da evidência na qual uma declaração se baseia deve ser especificada para cada declaração – se o falante viu, ou ouviu, ou inferiu de evidência indireta, ou aprendeu de alguém. Essa categoria gramatical, que se refere a uma fonte de informação, é chamada de “evidencialidade”.

²²⁷ Foco, como todas as outras funções, será grafado com letra maiúscula. Exceto em citações diretas, nas quais seguiremos a grafia do original.

²²⁸ Embora as noções de Foco e Tópico tenham sido objeto de vasta investigação por linguistas de diferentes escolas, a definição dessas noções não é consensual. Neste trabalho, seguimos as definições de Dik (1981).

Para Dik (1981, p. 42), “a função de foco, em seu sentido mais geral [a informação mais importante ou saliente em dado contexto], é importante para a organização de todas as línguas naturais”. De acordo com o autor, as línguas não só organizam e expressam as informações de forma diferente, mas também expressam significados de Foco diferentes (*Op. Cit.*). O Foco pode ser atribuído a operadores, a um ou mais termos da sentença ou ao enunciado como um todo.

Durante o desenvolvimento das oficinas, surgiram indagações a respeito do funcionamento de algumas estruturas gramaticais do Nhandewa Tupi-guarani, como a função das partículas {*ma*}, *katu* e *ra’e*; a formação da negação e a expressão da pluralidade na língua. À vista dessa demanda, e orientados pelo paradigma indiciário, selecionamos para estudo e análise as referidas estruturas do Nhandewa Tupi-guarani. Essas estruturas são tomadas aqui como possíveis pistas que podem indicar importantes elementos linguísticos e culturais da ancestralidade dos Nhandewa Tupi-guarani.

Isto posto, discutiremos agora o papel desempenhado pelas partículas {*ma*}, *katu* e *ra’e* – as primeiras foram analisadas por Nimuendajú como “partícula afirmativa” e “ênfase”, respectivamente – no sistema morfossintático da língua Nhandewa Tupi-Guarani. Ademais, discorreremos sobre negação e pluralidade em Nhandewa Tupi-guarani em comparação com o Apapocúva registrado por Nimuendajú e com o Guarani descrito por Montoya.

3.3.1 As partículas {*ma*}, *katu* e *ra’e* em línguas Tupi Guarani

Neste tópico, resenharemos brevemente os diversos tratamentos que as partículas {*ma*}, *katu* e *ra’e* tiveram em diferentes análises de línguas Tupi-Guarani. E, logo em seguida, apresentamos nossa análise das referidas partículas com base na interpretação dos dados do Nhandewa Tupi-guarani.

3.3.1.1 {*ma*}

A partícula {*ma*} recebeu diferentes interpretações por estudiosos de línguas Guarani, sendo analisada como uma partícula de Aspecto, na maioria das

descrições dessas línguas. Liuzzi & Kirtchuck (1989, p. 33) analisam o {*ma*} como marca do Aspecto Perfectivo no Guaraní Paraguaio. De acordo com os autores, o uso do {-*ma*} “denota que o processo chegou ao seu desenvolvimento máximo e que a partir daí pode continuar a ser realizado, mas sem alterar a sua natureza” (*Ibid.*, p.33). Para González (2005, p.157), no Tapiete, o {*ma*} marca o Aspecto Resultativo, ou seja, “dá o sentido de que a situação referida pelo verbo resulta de uma ação que se originou no passado”²²⁹. Segundo Taylor (1984) e Cardoso (2008), no Guaraní Kaiowá, o {*ma*} marca o Aspecto Pontual, podendo vir posposto “a palavras de diferentes classes, estando essas no tempo futuro ou não-futuro” (CARDOSO, 2008, p.90). De acordo com Taylor (1984, p. 13), no Kaiowá, dependendo do contexto em que o {*ma*} ocorre, ele pode apresentar sentidos “aparentemente distintos”, mas sempre “ligados entre si através do conceito pontual”. Para Dooley (2006b, p.136), em Mbyá, o {*ma*} funciona como uma partícula de Aspecto – traduzida por “já” no português – e como uma partícula espaçadora, “ocorrendo como enclítico na fronteira entre constituintes na estrutura de foco; seu “hospedeiro” é sempre um termo não predador”. Ainda conforme Dooley (*Ibid.*), o {*ma*}, como partícula espaçadora, não possui outro significado ou função. Cadogan (2011) e Martins (2003) classificam o {*ma*} como advérbio temporal no Guaraní Mbyá. Para Ayala, o {*ma*} do Guaraní indica o resultado de uma “ação consciente ou inconscientemente esperada” (AYALA, 1989, p. 326 *apud* DIETRICH, 2010b, p. 78). No Guaraní Antigo, conforme Montoya ([1639] 2011, p.289), o {*ma*} era usado apenas no final de orações desiderativas e de exortação:

ma! [!ha!]; !ah!; >> ‘desiderantis’ [del que desea], ‘dolentis’ [del que se duele]; pónese siempre al fin << *togueru ra’e ma!* jah, si lo trajera!; *che ra’y ma!* jah, hijo mío!; *che Tupã ma!* *Che Tupã ra’e ma!* jah, Dios mío!;
>>añandesele tamo, y el: ma siempre al fin<< *aha tamo yvápe ma!* jasí you fuera al cielo!; *ogueru tamo che ho’ỹmbove ra’e ma!* jah, si lo trajera antes que yo me fuera!; *angaipa ma!* jah, que pecado!; *angaipávi jára ra’e ma!* jah, pecador!; >tamo

Em Apapocúva, a partícula {*ma*} é interpretada por Nimuendajú como “partícula afirmativa”, equivalente ao advérbio ‘já’ do português:

²²⁹ Resultative aspect is encoded through the affixation of suffix -ma ‘RES’ and conveys the meaning that the present situation referred by the verb results from an action that has originated in the past.

Também peculiar ao dialeto Apapocúva é a partícula afirmativa **ma**. Ao passo que no Guaraní Antigo ela é usada, quando muito, para expressar desejo ou pesar, em nosso dialeto se a emprega muito liberalmente (inclusive quanto à sua colocação), em quase toda oração afirmativa. Ela representa a contrapartida da partícula obrigatória **pã** (Guaraní antigo: **pânga**) das sentenças interrogativas (NIMUENDAJÚ, 1987, p.23).

De acordo com Nimuendajú (1987), originalmente, a partícula {*ma*} em Apapocúva era utilizada para enfatizar a veracidade da afirmação a qual ela é posposta. Os Nhandewa Tupi-guarani, durante as oficinas de gramática, também interpretavam o {*ma*} como uma partícula afirmativa. De acordo com eles, o {*ma*} é usado em Nhandewa Tupi-guarani para “afirmar ou fortalecer” o termo da frase ao qual ele é posposto, sendo muitas vezes traduzido para o português como “já”.

(16) *Mitã okaru*
Mitã o-karu
 criança 3-comer
 ‘A criança comeu’

(17) *Mitã okaru ma*
Mitã o-karu ma.
 criança 3-comer FOC
 ‘A criança já comeu’

Ainda segundo Nimuendajú (1987), o {*ma*} era usado como um marcador conversacional no Apapocúva. Os Nhandewa Tupi-guarani atuais também fazem uso da partícula {*ma*} como um marcador conversacional. O {*ma*} é usado frequentemente pelos falantes para enfatizar determinada informação e sustentar o turno de fala.

Originalmente ela deve ter servido para enfatizar afirmativamente a parte da oração à qual ela é posposta, mas há índios que gostam de sublinhar continuamente todo seu discurso desta maneira; neles, sem exagero, cada quinta palavra é **ma**. E quando lhes foge o fio da conversa, repetem tantas vezes **ma-ma**, até que conseguem lembrar-se da continuação. (NIMUENDAJÚ, 1987, p.23)

Conforme observa Dietrich (2010b, p. 78), estudos recentes sobre o Guaraní Paraguaio e o Guaraní do Chaco mostram que o uso da partícula {*ma*}, nessas variedades, vai muito além do *ya* do espanhol, do *já* do português ou do *already* do inglês. Dietrich (2010b) e Cerno (2011) classificam o {*ma*} como uma partícula evidencial. Conforme Dietrich (2010b, p. 78):

*Parece más adecuado describir –ma como um **marcador de la evidencialidad de un resultado atestiguado por el hablante**. El hablante, pues, atestigua el hecho enunciado, implicando que se trata del resultado de algo esperado. La esperanza es, sin duda, una actitud sumamente personal del hablante²³⁰ (grifo nosso).*

Sobre a função da partícula {*ma*} em Avá, Cadogan ([1959] 2018, p. 75) afirma que, como em Mbyá e em Pãi, {*ma*} é um advérbio com valor semântico distinto daquele do Guaraní Paraguaio. Os exemplos abaixo são do Avá-Guarani²³¹.

- (18) *Egwĩne ne mondépy mba'emo ho'a oúpy*
Egwĩ-ne ne mondé-py. mba'emo ho-'a o-úpy
 Nesse lugar-certamente tua armadilha-LOC algo 3-cair 3-deitar
 Seguramente algo caiu (e jaz) na tua armadilha

adjeve rō ma mba'erakuã'ury²³² tata-py ho'a
adjeve rō ma mba'erakuã'ury tata-py ho-'a
 porque “ADV” mariposa fogo-LOC 3-cair²³³
 porque a mariposa *mba'erakuã'ury* caiu no fogo

- (19) *Mba'ema, kunumĩ?, e'i Djavati*
mba'ema kunumĩ e'i Djavati
 o que homem jovem dizer Djavati
 O que tem, homem? – disse o Martin Pescador

Djakaré ma ko txe moko raí, e'i kunumĩ
Djakaré ma ko txe moko raí, e'i kunumĩ.
 Jacaré “ADV” pois 1Ina engolir quase dizer homem jovem
 ‘Pois o jacaré quase me engoliu, disse o homem’

Em Nhandewa Tupi-guarani, o {*ma*} desempenha, fundamentalmente, o papel de uma partícula enfatizadora, podendo vir posposto a diferentes classes de palavras. Dependendo do contexto em que ocorre, o {*ma*} pode expressar Foco, como procuramos demonstrar a partir da análise de nossos dados no tópico a seguir.

²³⁰ Parece mais correto descrever {*ma*} como um marcador da evidencialidade de um resultado testemunhado pelo falante. O falante, então, atesta o fato declarado, dando a entender que é o resultado de algo esperado. A esperança é, sem dúvida, uma atitude altamente pessoal do orador.

²³¹ Os exemplos do Avá foram extraídos de CADOGAN, [1959] 2018, p. 75. A análise morfológica e as glosas são nossas.

²³² Mariposa grande que, quando cai no fogo, prenuncia a queda de um veado nas armadilhas (Cf. CADOGAN, [1959] 2018, p.76).

²³³ Neste exemplo, e no próximo, a partícula {*ma*} é glosada segundo a interpretação do próprio Cadogan: Advérbio.

3.3.1.1.1 O Foco e a partícula enfática {ma}

O Nhandewa Tupi-guarani é uma língua polissintética, com marcas flexionais prefixais, além de uma série de prefixos e sufixos operando com funções semânticas ou sintáticas. A ordem tradicional dos constituintes sintáticos de orações independentes em línguas Tupi-Guarani é OV, sendo a posição de sujeito mais ou menos livre (DIETRICH, 2009, p. 1). Entre os falantes mais velhos de Nhandewa Tupi-guarani, a ordem preferencial dos constituintes continua sendo OV, podendo alternar entre SOV²³⁴, OSV. Entre os falantes mais jovens, a ordem prevalente é SVO, muito provavelmente por influência do português²³⁵. Essa ordem, um tanto livre, dos constituintes em Nhandewa Tupi-guarani torna a identificação das funções pragmáticas de Foco e Tópico mais laboriosa. Um recurso muito utilizado por diferentes línguas para expressar o Foco é justamente a ordem dos constituintes. Dado que o Foco pode ser marcado, em diferentes línguas, de diversas formas: entonação, ordem dos constituintes, recursos morfológicos e sintáticos. Recorremos, nesta pesquisa, a indicativos posicionais e de interpretação para a análise do {ma} como uma partícula enfática usada na marcação de Foco no Nhandewa Tupi-guarani.²³⁶

Em Nhandewa Tupi-guarani, o {ma} apresenta distribuição livre, podendo ocorrer com diferentes classes de palavras (nomes, pronomes, verbos, advérbios, conjunções etc.) que estejam em diferentes funções (sujeito, verbo, objeto) e posições na sentença. Os exemplos que seguem foram retirados de nossas notas de campo e dos materiais didáticos e paradidáticos produzidos pelos Nhandewa Tupi-guarani.

- (20a) *Ndeéma ewiwa txera'y'i*²³⁷ *reipyy?*
ndeé-ma ewiwa txe-ra'y-i re-i-pyy
 você-FOC eles meu-filho-PART 2-OBJ-pegar
 'Foi você que os pegou meu filho?'

(pronome, sujeito)

- (20b) *Txeé aipyy aéma, ndadjukáiry, txerymbáma odjuká.*
Txeé a-i-pyy aéma, nd-a-djukáiry, txe-rymbá-ma o-djuká
 eu 1-OBJ-pegar INTENS NEG-1-matar-NEG 1-animal-FOC 3-matar
 Eu os peguei mesmo, eu não matei, foi o meu mascote que os matou
 (nome, sujeito)

²³⁴ A ordem SOV é preferencialmente usada em orações que possam apresentar ambiguidade.

²³⁵ Os falantes mais jovens, em sua maioria, possuem o português como primeira língua.

²³⁶ Acerca da função pragmática *Foco* dentro da perspectiva da gramática funcional veja: Dik, 1978, 1980; Watters, 1979.

²³⁷ A partícula 'i pode indicar diminutivo e afeto.

- (21) *Txeema aiko'i ma tekoá Bananal-gwi a'egwi ma adju*²³⁸
Txee-ma a-iko-'i ma tekoá Bananal-gwi a'egwi ma a-dju
 Eu-FOC 1-nascer FOC aldeia Bananal-POSP CONJ 1-uir
 'Eu nasci na aldeia Bananal, é de lá que eu vim'
 (pronome, sujeito; verbo; posposição)
- (22) *Okyma*
o-ky-ma
 3-chover-FOC
 'Está chovendo'
 (verbo)
- (23) *Ay ma djepé oky*
ay ma djepé oky
 agora FOC mesmo chover
 'Está chovendo agora mesmo'
 (advérbio)
- (24) *A'epy ma rogweru ma raka'e: tso'o, mbojapé, mandi'o, ku'i, o'okwé*
a'epy ma ro-gweru ma raka'e: tso'o, mbojapé, mandi'o, ku'i, o'okwé
 CONJ 1p.EXCL-trazer FOC antigamente caça pão mandioca farinha carne
 'E antigamente, nós trazíamos: caça, pão, mandioca, farinha e carne'
 (conjunção; verbo)
- (25) *Kwaray ma Nhanderu omboú-ka wa'ekwé kowá ywy-re*
Kwaray ma Nhanderu o-mboú-ka wa'ekwé kowá ywy-re
 sol FOC Nosso Pai 3-enviar-EXP PST DEM terra-POSP
 'Foi o Sol que Nhanderu mandou para esta terra'

opá mba'e oetsapé wa'erã
opá mba'e o-etsapé wa'erã
 tudo coisas 3-iluminar FUT
 'para iluminar todas as coisas'
 (nome, objeto)
- (26) *Eiwã ndoikoweiry ma apy*
Eiwã nd-o-iko-we-iry ma apy
 Eles NEG-3-viver-mais-NEG FOC aqui
 'Eles não vivem mais aqui'
 (verbo, negação)

Conforme Dik (1978, p. 19) “o foco representa o que é relativamente a informação mais importante ou saliente no cenário dado”. Essa informação mais notável pode corresponder a algum ou alguns termos do enunciado, ao predicado ou ao enunciado como um todo. O Tópico, por sua vez, apresenta a entidade ‘sobre’ a qual a predicação predica algo no cenário dado (*Ibid.*). Note que, embora tenham naturezas distintas, tanto Foco quanto o Tópico têm a função de destaque.

²³⁸ Exemplo retirado documentário “Nhanderekó Eté: O Planar dos Anciões” realizado pelo Nhandewa Tupi-guarani Luan Elísio dos Santos em parceria com a Coletiva Sopro. Disponível em: <https://www.youtube.com/@coletivasopro-djaipedjukat1343> Acesso em: 5 de jan. de 2023.

Recordamos, aqui, a afirmação de Nimuendajú sobre o uso primário da partícula {*ma*} em Apapocúva: “**ênfatizar** afirmativamente a **parte da oração** à qual ela é posposta” (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 23 – ênfase acrescentada). Ainda segundo Nimuendajú (*Ibid.*), “a afirmação com *ta*, como no Guaraní Antigo,” não era mais usada pelos Apapocúva, exceto nos rituais, “para obter uma afirmativa, a pergunta é repetida substituindo-se a partícula *pã* [partícula interrogativa do Apapocúva] pelo *ma*”.

Considerando as afirmações de Dik (*Op. Cit.*) e de Nimuendajú, vamos analisar, agora, os exemplos (20a) e (20b). Com o objetivo de facilitar a compreensão do leitor, reapresentaremos os referidos exemplos abaixo:

(20a) *Ndeéma ewĩwa txera’y’i reipyy?*

ndeéma ewĩwa txe-ra’y-i re-i-pyy
 você-FOC eles meu-filho-PART 2-OBJ-pegar
 ‘Foi você que os pegou meu filho?’

(20b) *Txeé aipyy aéma, ndadjukáiry, txerymbáma odjuká*

Txeé a-i-pyy aéma, nd-a-djukáiry, txe-rymbá-ma o-djuká
 eu 1-OBJ-pegar INTENS NEG-1-matar-NEG 1-animal-FOC 3-matar
 Eu os peguei mesmo, eu não matei, foi minha mascote que os matou

Em (20a), o {*ma*} ocupa a mesma posição da partícula interrogativa de questões polares {*pã*}, do Apapocúva e do Guaraní Antigo. De acordo com Restivo (1892, p. 109), o {*pã*}, assim como outras partículas interrogativas do Guaraní Antigo, era usado para marcar ‘aquilo que se duvida’. Em Nhandewa Tupi-guarani atual, essa partícula caiu em desuso²³⁹. Nas palavras de Restivo (*Ibid.*), “se quero saber se Pedro saiu ou não, a dúvida cai na saída de Pedro”, por isso, a ‘saída’ *oho* é marcada: *Oho pângá*²⁴⁰ *Peru* ou *Peru oho pângá*? Por outro lado, “se quero saber se foi Pedro que saiu ou se foi outra pessoa”, o elemento marcado será Pedro, uma vez que a dúvida cai agora na pessoa e não na saída: *Peru pângá oho*? Observe que, nos exemplos de Restivo, a função do {*pa*} é justamente topicalizar o termo a que se refere. Em (20a), a partícula {*ma*} desempenha a mesma a função do {*pa*} descrito por Restivo no Guaraní Antigo, que é topicalizar o termo *ndeé* ‘você’. Observemos, agora (20b), a oração que responde (20a) é *Txeé aipyy aéma* ‘eu o peguei mesmo’. No entanto, a

²³⁹ Na fala cotidiana, os Nhandewa Tupi-guarani não utilizam mais a partícula interrogativa {*pã*}. Entretanto, nos exercícios de análise, transposição e tradução da narrativa sagrada *Inypyryũ*, optaram por mantê-la em todos os casos em que ela ocorria no Apapocúva.

²⁴⁰ Segundo Montoya ([1639] 2011, p. 395), *pângá* é a partícula de pergunta acrescida de admiração.

informação nova, “mais importante ou saliente” do período é *txerymbáma* ‘minha mascote’. Desse modo, o Foco é *txerymbá*, elemento marcado em (20b) pela partícula {*ma*}, que, em (20b) funciona como uma partícula focalizadora. Considere, agora, o exemplo (27a), (27b) e (28) retirados da transposição para a ortografia atual da narrativa *Inypyrũ* realizada pelos Nhandewa Tupi-guarani:

(27a) *Pe nhimbyaí ma pa?*

pe nhimbyaí ma pa
2p estar com fome FOC INT
‘Vocês estão com fome?’

(27b) *Mitã nhimangá nhimbyaí ma*

mitã nhimangá nhimbyaí ma
criança brincar estar com fome FOC
‘Crianças que brincam têm fome’

(28) *Mba’ewa pã ererotsapukái ma, Txiri’y?*

mba’ewa pã er-erotsapukái ma, Txiri’y
por que INT 2-chamar alguém FOC sobrinho
‘Por que você me chamou, sobrinho?’

Em (27a) e (28), a partícula interrogativa {*pã*}, obrigatória no Apapocúva, é preservada. Em (27a) *pa* é posicionado logo após o *ma* e em (28) é posicionado após a palavra interrogativa *mba’ewa*. Nesse sentido, a função da partícula {*ma*} é enfatizar uma parte do enunciado, nesse caso, o predicado. Observe que em (27b), o termo marcado por {*ma*} é novamente o predicado, o mesmo termo que é marcado na questão (27a), *nhimbyaí* ‘estar com fome’. Vejamos outros exemplos do uso da partícula {*ma*} em Nhandewa Tupi-guarani:

(29) *Kwaray ma Nhanderu omboú-ka wa’ekwé kowá ywy-re*

Kwaray ma Nhanderu o-mboú-ka wa’ekwé kowá ywy-re
sol FOC Nosso Pai 3-enviar-EXP PST DEM terra-POSP
‘Foi o Sol que Nhanderu enviou para esta terra’

opá mba’e oetsapé wa’erã

opá mba’e o-etsapé wa’erã
tudo coisas 3-iluminar FUT
‘para iluminar todas as coisas’

(30) *Yy-gwi ma ogwenoẽ tataendy*

yy-gwi ma o-gwenoẽ tataendy
água-POSP FOC 3-tirar chama
‘é da água que tiramos nossa energia’

- (31) *Koó kwatiá-re **ma** ko'aỹ nhanimbo'e wa'erã*
*Koó kwatiá-re **ma** ko'aỹ nha-nimbo'e wa'erã*
 DEM livro-POSP FOC agora 1pINCL-aprender FUT
 'É neste livro que vamos aprender agora'

- (32) *Ipotxy **ma** imemby*
I-potxy ma i-memby
 3Ina-bravo FOC 3Ina-filho
 'Ficou bravo, o filho dela'

Note que em (29), (30), (31) e (32), o elemento marcado por {*ma*} é deslocado para a periferia da esquerda. Ainda que a ordem dos constituintes em Nhandewa Tupi-guarani seja relativamente livre, a língua permite organizá-los de modo a 'destacar' determinado elemento, deslocando-o para o início do enunciado. Nos exemplos (29), (30), (31), os elementos marcados por {*ma*} ocupam a posição de Tópico das sentenças, mas paralelamente, representam a informação mais 'saliente' do enunciado. Nesse sentido, nos exemplos acima, Foco e Tópico se recobrem. Dito de outro modo, em Nhandewa Tupi-guarani, toda vez que o {*ma*} estiver topicalizando um elemento, ele conjuntamente o coloca em Foco. A função da partícula {*ma*} em Nhandewa Tupi-guarani é, fundamentalmente, enfatizar o termo ao qual ela é posposta. Na estrutura de Foco, o {*ma*} marca propriamente o Foco da sentença. No entanto, quando o ocorre na posição de Tópico, ele topicaliza o termo e ao mesmo tempo o focaliza. Observe os exemplos (33) e (34), a seguir.

- (33) *Nhanimangá **kweé** ma*
nha-nimangá kweé ma
 1p-brincar ontem FOC
 'Estávamos brincando ontem'.

- (34) *Koẽ **ma** amaẽ*
koẽ ma a-maẽ
 manhã FOC 1-chegar
 'Esta manhã, eu cheguei'

Em ambas as frases, o Foco do enunciado recai sobre o momento em que a ação ocorreu (quando vocês estavam brincando?; quando você chegou?) *koẽ* 'manhã' e *kweé* 'ontem'. Note que o elemento marcado por {*ma*} pode ocorrer como primeiro constituinte da oração em (34) ou, ainda, como último constituinte em (33).

Conforme Dik (1980), o Foco pode ser atribuído a um único constituinte ou à predicação como um todo. O autor explica que existem diferentes maneiras de se destacar ou salientar uma determinada informação. O Foco, quando atribuído à

predicação como um todo, por exemplo, refere-se ao ‘valor de verdade’ (*truth value*) do enunciado (*Ibid.*). Recuperamos, aqui, a afirmação de alguns dos falantes de Nhandewa Tupi-guarani²⁴¹ e de Nimuendajú (1987, p. 23) a respeito de {*ma*} constituir uma “partícula afirmativa” no Apapocúva. Nos exemplos abaixo o {*ma*} ‘afirma’ a predicação como um todo, colocando o Foco no ‘valor de verdade’:

- (35) *A'egwi ka'aru'i imemby retá omaẽ ma.*
a'egwi ka'aru'i i-memby retá o-maẽ ma
 então tarde-DIM 3-filho muitos 3-chegar FOC
 ‘Então, à tardezinha os filhos dela chegaram’

- (36) *Djaawyma.*
dja-a-wy-ma
 1pINCL-ir-PROG-FOC
 ‘Nós estávamos indo’

- (37) *Ywytu oatsá ma.*
Ywytu o-atsá ma.
 vento 3-soprar FOC
 ‘O vento parou’

- (38) *Ywy-py pemanombá ma.*
Ywy-py pe-manõ-pá ma
 terra-LOC 2p-morrer-tudo FOC
 ‘Na terra vocês todos já estão morrendo’

- (39) *Naenduporãiry ma*
n-a-endu-porã-iry ma
 NEG-1-ouvir-bem-NEG FOC
 ‘Eu não ouvi bem’

Em Nhandewa Tupi-guarani, o {*ma*} pode ocorrer com mais de um constituinte do enunciado. Em (40), temos a transcrição de um trecho de fala espontânea, na qual, o {*ma*} aparece repetidas vezes. Resgatando Nimuendajú (1987), a cada cinco palavras em Apapocúva, uma era {*ma*}. Como podemos ver pelo exemplo abaixo, em Nhandewa Tupi-guarani não é muito diferente. A alta ocorrência da partícula {*ma*} é muito característica do diálogo e/ou fala espontânea, dá-se principalmente quando se quer ‘chamar a atenção’ do ouvinte para determinadas partes do enunciado, funcionando – algumas vezes – como uma espécie de “pausa enfática”.

²⁴¹ Repetidas vezes ouvi de alguns falantes que o {*ma*} era utilizado para ‘afirmar’ a frase.

- (40) *Amoĩ ma ery ma Pindowydjy ywypory-rupi José Eugênio de Paula*
amoĩ ma ery ma Pindowydjy ywypory-rupi José Eugênio de Paula
 avô FOC nome FOC Pindowydjy não indígena-POSP José Eugênio de Paula
 'O nome do avô era Pindowydjy e, em português José Eugênio de Paula'

a'egwi djaryi ma, txedjaryi ma ery nhandewa-rupi Nhandwydju
a'egwi djaryi ma, txe-djaryi ma ery nhandewa-rupi Nhandwydju
 CONJ avô FOC minha-avô FOC nome nhandewa-POSP Nhandwydju
 'e o nome da avó, da minha avó em Nhandewa era Nhandwydju'

a'e gwi ywypory-rupi ma Julia Rufina
a'e gwi ywypory-rupi ma Julia Rufina
 CONJ não indígena-POSP FOC Julia Rufina
 'e em português era Julia Rufina' (NK, p.35)

Segundo Dik (1981, p.43), é muito fácil perceber que é “possível atribuir mais de uma função Foco para serem constituintes de uma única predicação: termos questionados necessariamente possuem Foco, e muitas línguas permitem que mais de um termo seja questionado dentro de uma única predicação”²⁴². Como ocorre no exemplo (41). A parte mais expressiva (*newsworthy*²⁴³) de (41) é tanto *txeé* 'eu mesmo' quanto *aiko'i* 'nasci'.

- (41) *Txeema aiko'i ma tekoá Bananal-gwi*
Txee-ma a-iko-'i ma tekoá Bananal-gwi
 Eu-FOC 1-nascer FOC aldeia Bananal-POSP
 'Eu nasci na aldeia Bananal'

De acordo com Dik (1981, p.52), existe uma estreita ligação entre Foco e Negação. Isso se deve ao fato de que “a negação geralmente se aplica a alguma informação sobre a qual há alguma diferença (real ou presumida) entre a informação pragmática do falante e a do destinatário²⁴⁴” (*Ibid.*). Observe que, nos exemplos (42) e (43), o Foco recai justamente sobre essa diferença de informação entre os interlocutores.

- (42) *Txeé ndanhotỹweiry ma*
txeé nd-a-nhotỹ-we-iry ma
 Eu NEG-1-plantar-mais-NEG FOC
 'Eu não planto mais'

²⁴² It is easy to see that it must be possible for more than one Focus function to be assigned to be constituents of a single predication: questioned terms necessarily have Focus, and many languages allow more than one term to be questioned within a single predication.

²⁴³ Cf. Mithun, 1992.

²⁴⁴ Negation usually applies to some piece of information concerning which there is some (real or presumed) difference between the pragmatic information of the speaker and that of the addressee.

- (43) *Eiwã ndoikoweiry ma apy*
Eiwã nd-o-iko-we-iry ma apy
 Eles NEG-3-viver-mais-NEG FOC aqui
 ‘Eles não vivem mais aqui’

Examinemos, novamente, o exemplo (19) do Avá-Guarani. Em (19), a resposta para *mba’ema* ou o que representa a ‘novidade informativa’ do enunciado é justamente o elemento marcado por {*ma*}, *djakaré*. Ou seja, o elemento que constitui o Foco da sentença em (19) é *djakaré*.

- (19) *Mba’ema, kunumĩ?, e’i Djavati.*
mba’ema kunumĩ e’i Djavati
 o que homem jovem dizer Djavati
 O que tem, homem? – disse o Martin Pescador.

Djakaré ma ko txe moko raí, e’i kunumĩ.
Djakaré ma ko txe moko raí, e’i kunumĩ.
 Jacaré FOC pois 1Ina engolir quase dizer homem jovem
 ‘Pois o jacaré quase me engoliu, disse o homem’

Abaixo, temos outro exemplo do Avá.²⁴⁵ Em (44), o Foco assinalado por {*ma*} está no verbo *ogwata* ‘caminhar’.

- (44) *a’e ramõ Djegwakáva rekó rayu py ogwatá ma*
a’e ramõ, Djegwakáva r-ekó rayu-py o-gwatá ma
 CONJ. Djegwakáva REL-ser amor-POS 3-caminhar FOC

Tupã Rekoé Kwéry
Tupã reko-é kwéry
 Tupã sua natureza-outra p
 ‘Por isso, por amor aos homens, caminham os Tupã de natureza selvagem’.

Com conjunções, o {*ma*} pode auxiliar na eliminação de eventuais ambiguidades. Em (45), o {*ma*}, ao colocar o foco em *otsẽ*, ele ‘afirma’ que o sol nascerá. *Kwaray otsẽ ma ramõ* ‘quando o sol nascer’. Ao suprimirmos o {*ma*} da sentença em questão, mudamos consideravelmente seu sentido: *Kwaray otsẽ ramõ* ‘se o sol nascer’. Essa distinção entre *ramõ* e *ma ramõ* já foi registrada no Guaraní Antigo por Restivo (1892, p.247). Em (46), (47) e (48), temos outros exemplos do uso da partícula {*ma*} em construções subordinadas.

- (45) *Kwaray otsẽ ma ramõ*
Kwaray o-tsẽ ma ramõ
 Sol 3-sair PART SUBJ
 ‘Ao nascer do sol’

²⁴⁵ CADOGAN, [1959] 2018, p 50, nota 30. A análise morfológica e as glosas são nossas.

pamẽ gwyrá'i odjerowiá eĩwa-rewé djadjerowiá eĩwa-rewé djawy.
pamẽ gwyrá'i o-dje-rowiá eĩwa-rewé dja-dje-rowiá eĩwa-rewé dja-wy.
 todos pássaro 3-REFL-alegre 3p-com 2p-REFL-alegre eles-com 2pINCL-levantar-se
 'os bandos de passarinhos se alegram e com eles nós nos alegramos e nos levantamos'

- (46) *Omaẽ ma ramõ, txeé atsẽ ma*
O-maẽ ma ramõ, txeé a-tsẽ ma
 3-chegar PART SUBJ eu 1-sair FOC
 Quando ele chegou, eu já tinha saído

- (47) *Omoatã ma ramõ ywy ytá, ywy o'á ma*²⁴⁶
O-moatã ma ramõ ywy ytá, ywy o-'á ma
 3-empurrar PART SUBJ terra pilar terra 3-cair FOC
 'Quando ele puxar o esteio da terra, a terra cairá'

- (48) *A'e oó ma amaẽ ma ramõ*
a'e o-ó ma a-maẽ ma ramõ
 ele 3-ir FOC 1-chegar PART SUBJ
 'Ele tinha ido quando eu cheguei'

Muitas línguas indígenas desconhecem conjunções coordenativas, o Nhandewa Tupi-guarani, bem como o Guaraní Antigo e o Apapocúva não possuem “uma conjunção ‘e’ para ligar elementos da mesma ordem” (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 23). De acordo com Nimuendajú, as conjunções *aépy* e *aégwi* são usadas extensivamente nos textos em Apapocúva. “Ambas significam propriamente ‘então, em seguida’ (*Ibid.*, p. 23-24)”, que são elementos coesivos e dão justamente a noção de *seguimento*, de *continuidade da ação*, de *sucessão no tempo*. Contudo, segundo Nimuendajú, essas conjunções não são usadas para enfatizar a sequência temporal, mas justamente onde no alemão se diria ‘und’²⁴⁷ (*Ibid.*). No Nhandewa Tupi-guarani atual, principalmente na variedade falada no litoral paulista, não é raro essas conjunções serem acompanhadas, na fala espontânea, pela partícula {*ma*}, em expressões que no português se assemelhariam a ‘e assim’; ‘e então’: *a'epy ma* ‘e lá’; *a'egwi ma* ‘e então’; *riré ma* ‘e depois’; *ramõ ma* ‘e assim’. Veja os exemplos a seguir:

- (49) *A'epy ma rogweru ma raka'e: tso'o, mbojapé, mandi'o, ku'i, o'okwé*
a'epy ma ro-gweru ma raka'e: tso'o, mbojapé, mandi'o, ku'i, o'okwé
 e depois 1p.EXCL-trazer FOC antigamente: caça pão mandioca farinha carne
 'E antigamente, nós trazíamos: caça, pão, mandioca, farinha, carne'

²⁴⁶ *Inypyrũ*

²⁴⁷ “E”, em português.

- (50) *A'e rō ma djepé okanhy, okó aáta aetxá*
a'e rō ma djepé o-kanhỹ, okó a-á-ta a-etxá.
 ele então ainda 3-sumir lá 1-ir-PROS 1-ver
 'E então ele se evaporou, eu que vou lá ver'
- (51) *Ramō ma nhandewa rekó okōre'ỹ*
ramō ma nhandewa r-ekó okōre-ỹ
 assim Nhandewa REL-ser por isso-NEG
 'O modo de vida Nhandewa não é assim'
- (52) *Ramō ma ywypóry ou orerepenhã merami,*
ramō ma ywypóry o-ú ore-repenhã merami
 assim não indígena 3-uir 1p.EXCL. parece
 'assim, parece que o espanhol certamente vem nos atacar'

Procuramos demonstrar, neste tópico, que a função fundamental da partícula {*ma*}, em Nhandewa Tupi-guarani, é *enfática*. Essa função faz dele um recurso possível para expressar ou produzir *Foco*. Os constituintes focalizados são geralmente seguidos pela partícula {*ma*} em Nhandewa Tupi-guarani.

3.3.1.2 *katu* ~ *ngatu*

A partícula *katu*, de modo geral, é bastante diversa em usos e funções em línguas guarani. No Kaiowá, segundo Cardoso (2008, p. 92), *katu*, traduzido para o português pela autora como 'poder', quando posposto ou anteposto a uma raiz verbal assinala o Aspecto Permissivo. No Guarani Correntino, conforme Cerno (2011, p. 160), *katu* é uma partícula modal cujo valor básico é: 'é possível'. Com o modo imperativo, segundo o autor, *katu* funciona como um 'atenuador' da ordem. No Guarani Mbyá, Dooley (2006, p.81), também classifica *katu* como uma partícula modal, podendo indicar intensidade ou brusquidão, muitas vezes no sentido de 'sem mais nada': *yma ete katu* 'há muito tempo mesmo'; *Epu'ã katu!* 'Levante-se!'; *Neĩ katu!* 'Faça-o então!'; *Mba'e re katu ndaperuvei ja'u va'erã?* 'Por que é que vocês não trouxeram mais para comermos?'. Já para Cadogan (2011), *katu* pode atuar nas funções de conjunção adversativa; advérbio e adjetivo no Guarani Mbyá. Em seu "Tesoro", Montoya reproduz os diferentes usos de *katu* no Guarani Antigo.

katu bueno; bien; más antes; lícito; yo sí; mejor; muchos; muy; escoger; no ... sino; ***che katu yo sí***; ***che katu ajapóne yo sí lo haré***; *aiko katu* estoy bueno; *imarāngatu katu* antes es bueno; Peru *imarāngatu herekopy viña ha'eĩ ipochy katu* Pedro era tenido por bueno, y es ruin; *aha katu amo añã retãme che angaipa'ỹmbire* antes

fuera al infierno que pecar; *ha'e katu ndojapóiséne* antes no lo hará él; *aipo katu* hágallo bien; />*ndikatúi ko rehe, che marã* eve no es bueno que yo diga más sobre esto/; *ikatu chéve* so'o guáva es me lícito comer carne; *ndikatúi chéve anã rehe che menda* no me es lícito casarme con mi parienta; *aikatu'og* escoger, sacar los mejores; *ikatu'opýra mbya pavêgui, oho yvápene* los escogidos irán al cielo; *ha'e katu oguereko katu* el sí tiene mucho; [...] (T., [1639] 2011, p. 245 – ênfase acrescentada)

Note que em *che katu* 'eu sim' e *che katu ajapóne* 'sim, [sou] eu [que] o farei', *katu* reforça a afirmação, uma vez que a contrasta com outras possibilidades. Nos exemplos que encontramos no Manuscrito de 1630, *katu* funciona como um intensificador.

(53a) *Orerorĩcatu*

Ore-r-orĩ-catu

1pEXCL-REL-alegre-muito

'Temos muita alegria

oreangapiĩcatu aypo ñanderubichabete ñêênga rendubire

ore-angapiĩ-catu aypo ñande-rubichab-ete ñêênga r-endub-ire,

1pEXCL-paz-muito isso 1pINCL-grande superior (Rei) palavra REL-ouvir-depois e estamos muito tranquilos depois de ouvir o que disse nosso Rei'

(Manuscrito original)

(53b) *Orerory katu*

ore-r-ory. katu

1pEXCL-REL-alegre-muito

'Temos muita alegria'

oreangapyy katu aipo nhanderuwitxa-eté aywu rendu-riré

ore-angapyy katu aipo nhande-ruwitxa-eté aywu r-endu-riré,

1pEXCL-paz-muito isso 1pINCL-grande superior (Rei) palavra REL-ouvir-depois e estamos muito tranquilos depois de ouvir o que disse nosso Rei'

(Manuscrito transposição)

Essa função permanece no Nhandewa Tupi-guarani, como podemos ver no exemplo (53b) e (54b). Na transposição do Manuscrito para o Nhandewa Tupi-guarani atual, os falantes conservaram o *katu* na função de intensificador.

(54a) *ñanderubichabete toreporiahubereco catu*

ñande-rubichabete t-ore-poriahubereco catu,

1pINCL-grande superior (rei) PERM-1pEXCL-misericórdia INTENS,

'Nosso rei que tenha misericórdia de nós

torecañĩmba eme maracayupe

t-ore-cañĩ-pa eme maracayu-pe

PER-1pEXCL-perder-todos NEG.PERM Maracajú-LOC

que nós não nos percamos todos em Maracajú'

(Manuscrito, versão original)

- (54b) *Nhanderuwitxá-eté toreporiaúgwerekó katu,*
Nhande-ruwitxá-eté t-ore-poriaúgwerekó katu
 1pINCL-grande superior (rei) PERM-1pEXCL-ter.misericórdia INTENS,
 ‘Nosso rei que tenha misericórdia de nós,’
t-ore-kanhỹ-mbá emẽ Mbaracadjú-py
t-ore-kanhỹ-pá emẽ Mbaracadjú-py
 PER-1pEXCL-perder-todos NEG.IMP.PER Maracajú-LOC
 que nós não nos percamos todos em Maracajú’
 (Manuscrito, transposição)

No Guarani Antigo e no Nhandewa Tupi-guarani, *katu* desempenha, igualmente, a função de uma partícula modal cujo valor básico se assemelha a ‘certamente’ e ‘mesmo’. Usada para ressaltar o valor da afirmação. Observe os exemplos (55a) e (55b).

- (55a) *nditĩbeỹ cunũmĩ guaçu, maracayu-pe opacatuỹ pab*
nd-i-tĩ-be-ỹ cunũmĩ guaçu, maracayu-pe opa-katu-ỹ pabi
 NEG-3-plantar-mais-NEG menino grande, Maracajú-LOC todos-PART-AFX terminar
 ‘Os jovens não plantam mais, se acabam todos em Maracajú’
 (Manuscrito, versão original)
- (55b) *ndjitywei kunumĩ gwatsú, Marakadju-py opakatu’ipá*
ndj-i-ty-we-i kunumĩ gwatsú, Marakadju-py opa-katu-’i-pá.
 NEG-3-plantar-mais-NEG menino grande, Maracajú-LOC todos-PART-AFX-terminar
 ‘Os jovens não plantam mais, se acabam todos em Maracajú’
 (Manuscrito, transposição)

Os exemplos (56) a (61) foram retirados de nossas notas de campo, eles ilustram bem essa função da partícula *katu* de salientar o valor da afirmação.

- (56) *Txetsy oú ma katu*
txe-tsy o-ú ma katu
 minha-mãe 3-vir FOC PART
 ‘Minha mãe veio mesmo’
- (57) *Eĩwa omaẽ ma katu*
eĩwa o-maẽ ma katu
 eles 3-chegar FOC PART
 ‘Eles já devem ter chegado’
- (58) *Oký katu*
o-ky katu
 3-chover PART
 ‘Está chovendo’
- (59) *Txaryi manduwi odjoĩ katu*
txaryi manduwi o-djoĩ katu
 senhora amendoim 3-lavar PART
 ‘A senhora lavou o amendoim’

(60) *Okaneõma katu*

o-kaneõ-ma katu
 3-cansado-FOC PART
 ‘Ele estava cansado’

(61) *Nhaneramõi oó ma ramõ pamé odjerowiá katu*

nhane-ramõi o-ó ma ramõ pamé o-dje-rowiá katu
 2plna-avô 3-ir FOC SUBJ todos 3-RFL-alegre PART
 ‘Quando nosso pajé for, todos certamente, se alegrarão’

(NK)

Nos exemplos em que, no Guaraní Antigo, temos *nia* ‘certamente’, os falantes optaram por substituir *nia* por *katu* na transposição para o Nhandewa Tupi-guarani atual, conforme exemplos (62a) e (62b).

(62a) *caray nia ore amotareỹm*

caray nia ore amotareỹm
 espanhol certamente 1pEXCL inimigo
 ‘os espanhóis certamente são nossos inimigos’

(Manuscrito, versão original)

(62b) *ywypory katu orerapitxá eỹ*

ywypory katu ore-r-apitxá eỹ
 branco PART 1pEXCL-REL-amigo NEG
 ‘os espanhóis certamente são nossos inimigos’

(Manuscrito, transposição)

Sobre *katu*, Nimuendajú (1987, p. 24) escreve: “A ênfase e o reforço, semelhantes às formas do alemão ‘certo, bem, então, pois’ etc., são obtidos em Apapocúva através de **catú**”²⁴⁸. Reproduzo abaixo 5 exemplos de Nimuendajú que nos auxiliam a compreender uma das funções que esta partícula desempenhava no Apapocúva e que ainda desempenha no Nhandewa Tupi-guarani²⁴⁹. Os exemplos (63) a (65) foram retirados da narrativa *Inypyrũ* e o exemplo (66) da narrativa *Guyraypoty*²⁵⁰.

(63) “*A’egwi nhamendá katú tadjyry-reé, Txyky’i!*”.

A’egwi nha-mendá katú tadjyry-reé Txyky-’i
 CONJ 1p.INCL-casar PART filha-POSP irmão-DIM
 ‘Então, vamos nos casar com as filhas, irmãozinho’

²⁴⁸ Na versão original alemã de 1914, p. 299: *Eine Hervorhebung und Verstärkung ähnlich der Deutschen durch „wohl, recht, doch, gleich“ usw. Wird im Apapocúva durch catú erreicht. Aépy catú habe ich eingach mit „und dann“ übersetzt.*

²⁴⁹ Seguimos aqui a grafia atual do Nhandewa Tupi-guarani.

²⁵⁰ Esses exemplos também são citados por Nimuendajú no capítulo *Dialeto de As Lendas da criação e destruição do mundo*, justamente para explicar o uso de *katu* no Apapocúva.

- (64) *Tywyry'i katu okambu woí*
Tywyry-'i katu o-kambu woí
 irmão-DIM PART 3-mamar logo
 'o irmãozinho mamou' (mesmo, efetivamente)
- (65) *Upé katu djaáma upiwé nhanderowai-koty*
upé katu dja-á-ma upiwé nhanderowai-koty
 DAT PART 1pINCL-ir-FOC com ele Leste-ADV
 'Para lá vamos com ele, para o Nascente'
- (66) *ta'yretá katu oatsá ywy-rupi*
ta'y-retá katu o-atsá ywy-rupi
 filho-muitos PART 3-atravessar água-POSP
 'seus muitos filhos passam pela água'

Observe que, nos exemplos (63) a (66), *katu* desempenha igualmente a função de uma partícula modal ressaltando o valor da afirmação. Nessas sentenças, *katu* poderia ser traduzido para o português pela expressão 'de fato'. Em (67) e (68), abaixo, temos mais dois exemplos retirados da narrativa *Inypyrũ* que nos ajudam a destacar a função de *katu* em orações declarativas.

- (67) *Kowa'e katu mbari'ity e'ẽ txewy*
kowa'e katu mbari'i-ty e'ẽ txe-wy
 DEM PART pequeno-PART doce mim-para
 'Estas sim são um pouco doce para mim'
- (68) *A'epy ou Parakau, A'epy katu omombe'u ma*
a'epy o-ú parakau, a'epy katu o-mombe'u ma
 então 3-vir papagaio então PART 3-contar FOC
 'Então veio o papagaio. E ele contou logo'

O exemplo (69) a seguir é do Avá²⁵¹, note que nele *katu* também funciona como um intensificador, reforçando o valor de *penhomó* 'coloquem'.

- (69) *Iny gwasu penhomó emé txe rakykwé nondé rupi*
iny gwasu pe-nhomó emé txe rakykwé nondé rupi
 rede grande 2p-colocar NEG.IMP minha pegada armadilha POSP
 'Não coloquem nunhã (armadilhas com nó corrediço) nos locais onde deixarei minhas pegadas'
- Karadjá-yvopé-ryvi penhomó katu txe rakykwé nondé rupi*
Karadjá-yvopé-ryvi²⁵² pe-nhomó katu txe rakykwé nondé rupi
 cipó guaimbê 2p-colocar INTENS minha pegada armadilha POSP
 'coloquem, sim, armadilhas mondé nos lugares onde deixarei minhas pegadas'

²⁵¹ Extraído de CADOGAN, [1959] 2018, p. 42-43. As glosas são nossas.

²⁵² Nome do cipó guaimbê (Cf. CADOGAN, 2018)

Com verbos no modo imperativo, *katu* tem a função de reforçar e intensificar o valor da ‘ordem’. Em outras palavras, quando posposto a um verbo no modo imperativo, *katu* acrescenta *intensidade* ao significado modal. Observe que nos exemplos (70) a (72) abaixo, o sentido de *katu* se aproxima das expressões ‘logo’, ‘sem mais delonga’, ‘dez vez’ do português.

(70) *Edjapó katu!*
e-djapó katu!
 IMP-fazer PART
 ‘Faça!’

(71) *Peru katu tatá-py peity woí, dja’u woí!*
pe-ru katu tatá-py pe-ity woí, dja-’u. woí
 2p-trazer PART fogo-LOC 2p-lançar logo 1plna-comer logo
 ‘Tragam, coloquem logo no fogo, vamos comer logo.’

(72) *Ekiriĩ katu!*
e-kiriĩ katu!
 IMP-ficar quieto PART
 ‘Fique quieto!’

Com o modo permissivo, *katu* acrescenta igualmente *intensidade* ao significado modal, reforçando o assentimento para que o fato mencionado se realize. Frequentemente, no modo permissivo, *katu* é traduzido pelos falantes como ‘então’.

(73) *Tereó katu!*
t-ere-ó katu
 PERM-2-ir PART
 Então vá!

(74) *Taiké katu!*
t-aiké katu
 PERM-entrar PART
 Então entre!

3.3.1.3 *Ra’e*

A partícula *ra’e* recebeu diversos tratamentos em diferentes descrições e análises de línguas da família Tupi-Guarani. Montoya (1639, f.335v) traduz a partícula *ra’e* para o espanhol como ‘*ya cierto*’ (*ra* ‘*ya*’; ‘*e* ‘*cierto*’), podendo ser empregada nos tempos presente, pretérito, futuro e optativo. Em sua *Arte*, ele explica que *ra’e* “denota boa vontade em se fazer o que é ordenado, como: *aha ra’éne*, irei de boa vontade; *aha tamõ ra’e*, verdade que fui eu” (MONTROYA, [1640] 2011, p. 185). De acordo com

Montoya (*Ibid.*), *ra'e* é usado para afirmar o que lhe disseram que aconteceu, como em:

Ohópa ra'e?
'Foi?'
Oho ra'e
'Foi, mas não o vi ir'

Para Restivo (1892, p. 214) *ra'e* é uma partícula afirmativa, correspondendo às expressões '*en verdad*', '*cierto*' e '*ciertamente*' em espanhol. De acordo com Restivo (*Ibid.*) *ra'e* é sempre empregada no final da oração, exceto no tempo futuro, no qual ela antecede a partícula *ne*. Ele faz a seguinte interpretação da partícula *ra'e*:

[...] es partícula afirmativa muy usada, ut: *ndeño chemundaha raé* en verdad que tu solo fuiste el que sospechaste de mí; *ndemarangatu raé* cierto de verdad que eres hombre de bien; dicelo como quien aora acaba de saberlo. Dudandose si fue Pedro ú otro resp. *Peru raé* cierto es que fué Pedro [...]. (RESTIVO, 1892, p. 304)

No Guaraní Paraguaio, conforme Guasch (1956, p. 125-126), *ra'e* marca o tempo passado, 'perfeito ou mais-que-perfeito em perguntas ou com relação a algo entendido'. Para Ayala (1993, p. 234) *ra'e* marca um passado recente, incluindo o dia em que se fala e eventos que ocorreram meses ou poucos anos atrás. Segundo Dietrich (2010b, p. 78), além de marcar o passado no Guaraní Paraguaio, a partícula *ra'e* é usada em perguntas e exclamações para demonstrar que o falante "tem dúvidas ou se pergunta se o que ele supõe ou pergunta foi possível". Melià (2007, p. 63), esclarece que *ra'e*, 'é verdade', usado geralmente no pretérito, "indica a maneira como o falante sabe o que está acontecendo".

No Guaraní Correntino, segundo Cerno (2011, p. 163), *ra'e* "expressa uma inferência do falante a partir de indícios ou acontecimentos prévios". Ainda segundo o autor (*Ibid.*), com *ra'e*, "o falante reforça o sentido declarativo do enunciado, sublinhando ao mesmo tempo que possui fundamentos ou raciocínios sobre os quais fundamenta sua opinião".

No Tupi, de acordo com Barbosa (1956, p. 332), o *ra'e* era "de muito uso no condicional, sobretudo no passado". O autor afirma ainda que *ra'e* "parece servir para afirmar a conclusão daquilo que se ouviu, sem maior responsabilidade de quem fala" (*Ibid.* p.367).

O-só raé
3-ir RA'E
'Diz que foi'

(BARBOSA, *op. cit.*, p.367)

Segundo Taylor (1984, p. 18), no Guaraní Kaiowá, *ra'e* é um marcador temporal de passado recente sem o envolvimento do falante. Ainda conforme Taylor (*Ibid.*, p. 20), no Kaiowá, *ra'e* pode ser usado para descrever um evento passado do qual o falante não estava consciente ou não interpretou corretamente quando ocorreu ou, ainda, “um evento do qual o falante esquece que ele mesmo participou”.

Dooley (2006b), analisa *ra'e* no Guaraní Mbyá como uma partícula de aspecto. De acordo com o autor, *ra'e* indica a ‘constatação de um fato consumado’. Para Dolzani (2016), *ra'e* funciona como uma partícula evidencial em Guaraní Mbyá. De acordo com a autora (*Ibid.*), *ra'e* pressupõe uma evidência indireta, isto é, o falante não presenciou a situação. Ainda segundo Dolzani (*Ibid.*, p. 258), *ra'e* estabelece uma relação entre dois momentos “nos quais o falante tem conhecimento distinto da situação referida”.

Em nossos dados, encontramos poucas ocorrências com *ra'e*.²⁵³ Sendo a maioria encontrada na narrativa sagrada da criação *Inypyrũ*, tanto em sua versão original quanto na transposição para o Nhandewa Tupi-guarani atual. Na ata da assembleia de 1630, não há nenhuma ocorrência de *ra'e*. Os exemplos (75) e (76) a seguir foram retirados da referida narrativa.

(75) *Etxáma, ndogwerootsãita ra'e!*
e-txá-ma, nd-o-gwerootsã-i-ta ra'e
 IMP-olhar-FOC NEG-3-aguentar-NEG-PROS PART
 Olhe, ele não vai aguentar. (*Iny*, XXXVII)

(76) *Okanhỹ ra'e, adjewyta aetxá txirakykwé-py, adjou djiwyta ma ãy!*
o-kanhỹ ra'e a-djewy-ta a-etxá txi-rakykwé-py, a-djou djiwy-ta ma ãy!
 3-acabar PART 1-voltar-PROS 1-ver 1Ina.atrás-LOC 1-encontrar retornar-PROS FOC agora
 Evaporou, vou voltar, olhar no meu rastro, eu vou achar, já volto agora! (*Iny*, XXXIV)

Note que no exemplo (75) acima, *ra'e* marca uma relação entre os acontecimentos que o falante está testemunhando no momento da fala e o que ele prevê que acontecerá a partir desse testemunho. Em (76), *okanhỹ ra'e* indica que algo ou alguém desapareceu, mas que tal acontecimento não foi testemunhado pelo falante. Em (76), a declaração do falante baseia-se em vestígios, nesse caso a não

²⁵³ A partícula *ra'e* caiu em desuso na fala das gerações mais novas – que têm o Nhandewa Tupi-guarani como segunda língua, sendo algumas vezes confundida com a palavra *raẽ* ‘primeiro, antes’, *rangẽ* em Montoya.

presença do cabeça-preta²⁵⁴. Nesse sentido, *ra'e* indicia o modo pelo qual o falante tem conhecimento dos fatos ou acontecimentos por ele reportados. O falante não testemunhou os fatos diretamente, mas possui fundamentos nos quais baseia a sua declaração. Observe agora o exemplo (77):

- (77) *Itxy wa'ekwé teĩ rity pã djaikó ra'e!*
I-txy wa'ekwé teĩ rity pã dja-ikó ra'e!
 REL-mãe PST injustamente PART PART 2plna-ter PART
 Era a mãe que nós tínhamos. (*Iny*, XIV)

Em (77), o falante *Nhanderyke'y* refere-se a mãe *txy* que ele e *Tywyry'i* perderam antes de nascerem. Os exemplos (78a) e (78b)²⁵⁵, retirados da narrativa de destruição do mundo *Guyraypoty*, demonstram bem essa relação de conhecimento indireta entre o falante e a situação relatada. Em (78b) *ra'e* é usado para afirmar o que lhe disseram que aconteceu (Cf. MONTOLYA, 2011, p. 185). Contudo, diferentemente do reportativo *je*, *ra'e* denota alguma garantia a respeito do que está sendo afirmado por parte do falante. Em outras palavras, *ra'e* denota que algo é sabido sem provas, mas com base em relatos (78b), indícios (77) e (81) ou suposições (79), mas com algum grau de segurança ou garantia sobre o que é relatado.

- (78a) “*Cóvae yvy opytá pã raé?*”
cóvae yvy o-pytá pã raé
 DEM terra 3-ficar INT PART
 “Será que esta terra vai sobrar?”
- (78b) “*Cóvae yvyty Paráry jocoá je opytá raé vaéna je*”
cóvae yvy-ty Pará-ry joco-á je o-pytá raé vaéna je
 DEM terra-COL mar-POSP segurar-NOM REP 3-ficar PART FUT REP
 “Esta serra que retém o mar, dizem, irá sobrar realmente, dizem”
- (79) “*Nemba'e djoúdjoú rity²⁵⁶ pã²⁵⁷ ra'e, a'i djaryi!*”
ne-mba'e djoúdjoú rity pã ra'e a'i djaryi!
 2-coisas achar-achar PART PART PARTmãe avó
 “Já vamos achar suas coisas mãe-avó!” (*Iny*, IX)
- (80) *Peẽ petxa kô'aỹ Nhanderu mbarete aema ra'e*
peẽ p-etxa kô'aỹ Nhanderu mbarete aema ra'e
 2p IMP-olhar agora Nhanderu força mesmo PART
 ‘Olhem agora a força de Nhanderu, ele mesmo’

²⁵⁴ Na narrativa, as filhas de Anhã avisam a ele que não encontraram o cabeça-preta que ele afirma ter trazido. Ele, então, vai ver e confirma que o cabeça-preta não está mais lá.

²⁵⁵ Nos exemplos 79a e 79b mantivemos a grafia original de Nimuendajú.

²⁵⁶ De acordo com Cadogan *rity* em Avá é mais ou menos equivalente ao *niko* do Guaraní Antigo, podendo ser traduzida para o português pela frase ‘o fato é que’. Em Montoya (2011, p.497; 602) temos *ri* ‘por’ e *ty*⁵ ‘admiração e surpresa’ e *ty*⁹ ‘estar’

²⁵⁷ Partícula de determinação (Cf. RESTIVO, 1892)

*odjapo wera pamẽ-rupi otxauka itxugwi anhõ djakydje ãwã*²⁵⁸
o-djapo wera pamẽ-rupi o-txa-uka i-txugwi anhõ dja-kydje ãwã
 3-fazer relâmpago todos-POS 3-ver-CAUS 3-dele sozinho 1p-medo para
 ‘fez o relâmpago para mostrar a todos que ele é único e nós devemos temê-lo’

- (81) *Ymã-py oikó wa'ekwé ipiru atãwa, itxy mbarie'ỹ kamby ogwerekó ra'e, ayaé*
mitã oipiruwa, tuwy omboipy-wy, oporaíwa-upé oporandu ombopitxy awã

ymã-py o-ikó wa'ekwé i-piru atãwa,
 antigamente-POSP 3-ser PST 3-magro rígido
 ‘Antigamente, havia uma pessoa muito magra,’

i-txy mbari-e'ỹ kamby o-gwe-rekó ra'e,
 3-mãe pouco-NEG leite 3-IFX-ter PART
 ‘sua mãe quase não tinha leite,’

ary aé mitã o-i-piru-wa, t-uwy o-mboipy-wy,
 dia mesmo criança 3-3-magro-NOM ABS-pai 3-pensar-PROG
 ‘a criança também estava ficando magra, então, o pai estava pensando’

oporaíwa-upé o-porandu o-mbo-pitxy awã
 rezador-POSP 3-pedir 3-CAUS-massagem para
 ‘em pedir para o rezador benzê-lo’

Assim como no Guaraní Antigo, *ra'e* não apresenta restrição temporal no Nhandewa Tupi-guarani, podendo ocorrer tanto no tempo não marcado como no futuro (75). *Ra'e* é usado em frases negativas, frases declarativas afirmativas e interrogativas.²⁵⁹ Em frases interrogativas, o *ra'e* pode funcionar como uma reflexão ou indagação sobre algo feita a si mesmo, semelhante ao uso do ‘será?’ em português. Observe os exemplos (78a), (82) e (83):

- (82) *Mamõ rupi pã nderu oó ra'e?*
Mamõ rupi pã nde-ru o-ó ra'e?
 onde por INT seu-pai 3-ir PART
 Por onde será que seu pai foi? (*Iny*, VII)

- (83) *Ma'erã pã yrymomó²⁶⁰ erembodjeré woí awíí ra'e Txywy'i?*
ma'erã pã yrymomó ere-mbodjeré woí awíí ra'e txywy-i
 por que INT corda 2-virar cedo também PART irmão-DIM
 Por que [será que] você rodou a corda antes *Txywy'i*? (*Iny*, XXV)

²⁵⁸ *NHANDEWA-RUPI NHANDE AYWU ĀGWĀ*

²⁵⁹ Em nosso *corpus* não encontramos ocorrência do *ra'e* nos modos imperativo e permissivo.

²⁶⁰ De acordo com Nimuendajú (1987, p. 59), *yrymomó* “é concebido como uma corda, da qual uma das extremidades é amarrada por *Nãderyqueý* na margem oposta da água encantada, ao passo que, quando se solta, produz uma fenda ou separação.

Ra'e é usado ainda para confirmar algo que é esperado pelo interlocutor. Nos exemplos (84a) e (84b) abaixo, *mitã okaru ra'e* responde a uma expectativa do interlocutor que 'acreditava' ou 'esperava' que a criança já tivesse almoçado.

(84a) *Mitã okaru ma?*
mitã o-karu ma
 criança 3-comer FOC
 A criança já almoçou?

(84b) *Mitã okaru ra'e*
mitã o-karu ra'e
 criança 3-comer PART
 A criança já almoçou

No Nhandewa Tupi-guarani, assim como no Apapocúva e no Guaraní Antigo registrado por Montoya, *ra'e* indica que a informação é suposta ou conhecida pelo falante sem provas diretas, mas com algum grau de convicção ou garantia. Nesse sentido, *ra'e* poderia ser classificado em Nhandewa Tupi-guarani como uma partícula evidencial. Indicando, assim, uma “possível relação entre modo, tempo e evidencialidade” em línguas guarani, conforme sugere Cerno (2010; 2011) e Dietrich (2010b). No entanto, para tal classificação, necessitamos de mais dados e de uma análise mais aprofundada da partícula *ra'e* no Nhandewa Tupi-guarani.

3.3.2 A Negação em Nhandewa Tupi-guarani

3.3.2.1 A negação com {*nd-...-iry*}

Em línguas Tupi-Guarani, a negação de predicados verbais ou nominais ocorre comumente com uso do morfema descontínuo *nd-...-i*. De acordo com Nimuendajú (1987, p. 23) “além da negação do Guaraní antigo, *nd-...-î*, usam os Apapocúva também muito frequentemente *nd-...-iri*, *n-...-ini*”. De fato, em Nhandewa Tupi-guarani atual, o morfema descontínuo usado para a negação de orações independentes é *nd-...-iry*²⁶¹.

²⁶¹ Em nossos dados, encontramos poucos exemplos de negação com *nd-i*: *nderekydjéweima*; *mandi'o namondoróiwu*.

(85a) *Rokaru*
ro-karu
 1p.EXCL-comer
 'Nós comemos'

(85b) *Ndorokaruiry*
Ndo-ro-karu-iry
 NEG-1p.EXCL-comer-NEG
 'Nós não comemos'

O morfema *nd-...-iry*²⁶² ocorre com verbos transitivos (ex. 86), intransitivos ativos (ex.87) e intransitivos inativos²⁶³ (ex. 88).

(86) *Mandi'o namondoroiry*
mandi'o n-a-mondoro-iry
 mandioca NEG-1-arrancar-NEG
 'Eu não arranco mandioca'

(87) *Ndogwatáiry*
nd-o-gwatá-iry
 NEG-3-caminhar-NEG
 '[Ele] não anda'

(88) *Nanekane'õiry*
Na-ne-kane'õ-iry
 NEG-2-cansar-NEG
 'Tu não estás cansado'

Nd-...-iry compreende toda a estrutura verbal, incluindo sufixos e prefixos que alteram o sentido do verbo como: *mo-* (causativo); *-tse* (desiderativo); *-we* (superlativo).

(89) *Tatá noromoendyiry*
Tatá no-ro-mo-endy-iry
 fogo NEG-1p.EXCL-CAUS-acender-NEG
 'Nós não acendemos o fogo'

(90) *Mitã ndokarutséweiry*
mitã nd-o-karu-tsé-we-iry
 criança NEG-3-comer-DES-mais-NEG
 'A criança não quer comer mais'

As partículas de tempo e aspecto, no entanto, ficam fora da estrutura verbal. Com essas partículas, o *nd-...-iry* transforma-se em *nd-...-i* simplesmente.

²⁶² O morfema *nd-iry* em Nhandewa Tupi-guarani apresenta os seguintes alomorfes: contexto oral /*nda...iry*/, /*nde...iry*/, /*ndo...iry*/; em contexto nasal: /*n...iry*/, /*na...iry*/, /*ne...iry*/, /*no...iry*/

²⁶³ Também classificados como 'verbos descritivos' em outros estudos sobre línguas da família Tupi-Guarani.

- (91) *Mandi'o namondoróíwy*
Mandi'o n-a-mondoró-i-wy
 Mandioca NEG-1-arrancar-NEG-PROG
 'Não estou arrancando mandioca'

- (92) *Ndogwerootsãita*
Nd-o-gwerootsã-i-ta
 NEG-3-aguentar-NEG-PROS
 'Ele não vai aguentar'

A negação com *nd-...-iry* é uma marca distintiva da parcialidade Nhandewa Tupi-guarani. Em sua *Arte*, Montoya (2011 [1940], p.213) faz a seguinte observação a respeito da formação da negação em Guarani: *la negación es la común 'na-' o 'nda'-y 'ruguã'i' al fin, como: 'nache mba'e ruguã'i', o una '-i' al fin, y entonces dice no tener como: 'nache mba'ei', no tengo cosas*²⁶⁴. Contudo, quando ele registra a negação do verbo *ma'enduá* 'lembrar-se' ele anota o *-ri* final em lugar de somente o *-i*. Como podemos verificar nos exemplos a seguir extraídos de sua *Arte* (*Ibid.*, p. 100-101): *nache maenduári* 'não me lembro'; *nande maenduári* 'não te lembrás'; *nimaenduári* 'não se lembra'; *noremaenduári* 'não nos lembramos'; *niñandemaenduári* 'não nos lembramos'; *nape maenduári* 'não se lembram'. Mais adiante, quando Montoya trata dos verbos irregulares em Guarani, ele anota duas formas possíveis para a negação do verbo *ha'e* 'dizer' na terceira pessoa: *nde'i* ou *nde'íri* 'não disse' (*Ibid.*, p.109). Sobre isso, Restivo (1892, p. 45) explica que "*los verbos que tienen consonante final la retienen ó dexan ad libitum, ut: arobia.r: ndarobiari l. ndarobiay; aiquaa.b: ndaiquaabi l. ndaiquaai &c.*"²⁶⁵. Ainda segundo Restivo (*Ibid.*), em Guarani Antigo,

Se niega el verbo con *nda*, l. *na* al principio haciendo de la *a* sinalefa, y una *i* al fin, ut: *ahayhu*, 'le amo'; *ndahayhúi*, 'no le amo'; *erehayhu*, 'le amas'; *nderehayhúi*, 'no le amas', &c. La partícula *na* suele preceder a dicciones narigales o empezadas por *m*, ut: *aporandu*, 'pregunto'; *naporandúi*; *ambo'e*, *nambo'ei*, &c. **En algunos pueblos añádenle la partícula *ri*, y dicen *nambo'éiri***²⁶⁶ (ênfase acrescentada).

²⁶⁴ A negação é o comum *na-* ou *nda-* e *ruguã'i* no final, como: *nache mba'e ruguã'i*, ou um *-i* no final, e então diz para não ter, como: *nache mba'ei*, eu não tenho coisas.

²⁶⁵ os verbos que têm uma consoante final a retêm ou a deixam *ad libitum*, ut: *arobia.r: ndarobiari l. ndarobiay; aiquaa.b: ndaiquaabi l. ndaiquaai &c.*

²⁶⁶ O verbo é negado com *nda*, l. *na* no início, tornando o *a* sinalefático, e um *i* no final, ut: *ahayhu*, 'eu o amo'; *ndahayhúi*, 'eu não o amo'; *erehayhu*, 'você o ama'; *nderehayhúi*, 'você não o ama' etc. A partícula *na* geralmente precede as dicções narigais ou as dicções que começam com *m*, ut: *aporandu*, 'pregunto'; *naporandúi*; *ambo'e*, *nambo'ei* etc. Em algumas aldeias, acrescenta-se a partícula *ri* e diz-se *nambo'éiri*.

Na ata de 1630, há exemplos da negação com *n...ri*: *ndoguerobiari* ‘não acreditam’ (*nd* NEG; *o* 3; *gue* IFX; *robia.r* ‘acreditar’; *i* NEG); *ndipori* ‘não há’ (*nd* NEG; *i* 3; *po.r* ‘conteúdo’; *i* NEG). Nesses exemplos, temos a conservação da consoante final do verbo *robia.r* ‘acreditar’ e *po.r* ‘conteúdo’. Contudo, em *-mbo’e* ‘ensinar’, *nambo’éiri* ‘não ensina’ (*n-* NEG; *a-* 1; *mbo’é* ‘ensinar’; *iri* NEG) e em *ha’e* ‘dizer’, na terceira pessoa, *nde’iri* ‘não disse’ (*nd-* NEG; *e’-* ‘dizer’; *-iri* NEG) temos, de fato, o registro da negação *nd...iri*, característica do Nhandewa Tupi-guarani.

Sabemos que a obra de Montoya traz o registro de uma notável variedade dialetal. Sabemos também que os originais da “*Arte*” e do “*Vocabulario*” já haviam, muito provavelmente, sido concluídos em 1616, quatro anos após a chegada do jesuíta ao Guairá. Isto posto, esses registros da negação com o morfema descontínuo *nd...iry* na *Arte* de Montoya indiciam a presença de um elemento linguístico da ancestralidade dos atuais Nhandewa Tupi-guarani no falar de uma ou mais variedades do Guarani do século XVII no Guairá.

Nos registros de Cadogan (2018 [1959], p. 29-30) sobre a língua dos Avá também encontramos exemplos de negação com *n...ri*, característica do Nhandewa Tupi-guarani: *nda porái ri Mandydju Járy gwi* ‘não posso receber cantos do Dono do Algodoeiro Eterno’ e *Oré ramôî rekokué ndo-roupity véi ry aé ma* ‘de nenhum modo voltaremos à situação em que viviam nossos avós.’ Aqui temos uma pista, um elemento linguístico, que indicia uma linha de continuidade linguística entre o Guarani registrado por Montoya, o Avá e o Nhandewa Tupi-guarani.

3.3.2.2 A negação com *e’ỹ*

A negação em Nhandewa Tupi-guarani pode ser feita também com *e’ỹ* (negação, ausência de). *E’ỹ* é usado para a negação de orações dependentes e para a negação de núcleo nominal (com nomes, expressões nominais e orações nominalizadas).

- (93) *Ywy Marã e’ỹ*
ywy marã e’ỹ
 terra mal NEG
 ‘Terra sem mal’

- (94) *Ndera'y ryrū e'ỹ arekó!*²⁶⁷
Nde-ra'y ryrū e'ỹ a-rekó!
 2-filho ventre NEG 1-ter
 'Não é seu filho que eu tenho na barriga'

- (95) *Oký e'ỹ, atsẽ wa'erã*
oký e'ỹ, a-tsẽ wa'erã
 chover NEG 1-sair FUT
 'Se não chover, eu sairei'

Note que *e'ỹ* é posposto ao termo a que se refere a negação. Veja os exemplos (96a) e (96b) abaixo:

- (96a) *Tatá noromoendyiry*
Tatá no-ro-mo-endy-iry
 fogo NEG-1pEXCL-CAUS-acender-NEG
 'Nós não acendemos o fogo'

- (96b) *Oré e'ỹ tata moendy.*
oré e'ỹ tata mo-endy.
 2pEXCL NEG, fogo CAUS-acender
 'Não fomos nós que acendemos o fogo'

Em (96a) *n...iry* nega todo o enunciado. Em (96b), *e'ỹ* nega apenas o constituinte da oração a que ele está posposto, '*oré*'.

3.3.2.3 A negação com *emẽ*

Assim como no Guaraní Antigo e em outras línguas da família Tupi-Guarani, a negação de predicados verbais nos modos imperativo e permissivo em Nhandewa Tupi-guarani se faz com *emẽ*. A partícula *emẽ* é sempre posposta ao verbo a que ela se refere.

- (97) *Marakádjū-py tapeo emẽ pemba'eatsy ramõ*
Marakádjū-py ta-pe-o emẽ pe-mba'eatsy ramõ.
 Marakádjū-LOC PERM.2p-ir NEG.PERM.2p-contravontade SUBJ
 Não vão a Maracajú contra a sua vontade
 (Manuscrito, transposição)

- (98) *Toó emẽ awá amo koa' ỹ towé*
t-o-ó emẽ awá amo koa' ỹ towé
 PERM-3-ir NEG.PERM homem algum já lá
 'Que já não vá homem algum para lá'
 (Manuscrito, transposição)

²⁶⁷ MARCOLINO *et al.*, 2016, p.13

- (99) *Edjakywy emě!*
E-djakywy emě
 IMP-mexer IMP.NEG
 'Não mexa!'

- (100) *Tereó katu! Ema'ě emě ywaké-re, mombyry-gwi ema'ě.*
t-ere-ó katu! E-ma'ě emě ywaké-re, mombyry-gwi e-ma'ě
 PERM-2-ir ENF IMP-olhar NEG.IMP perto-POSP longe-POSP IMP-olhar
 'Vá então! Não olhe do lado, olhe de longe'

3.3.2.4 A negação com *teĩne* (*teĩre*)

Em Nhandewa Tupi-guarani, a palavra *teĩne*²⁶⁸, posposta ao verbo na segunda pessoa (singular ou plural) no presente do modo indicativo, atua como a negação do modo imperativo com valor proibitivo. Conforme Montoya (1639) e Restivo (1892), *teine* é tempo futuro, *teĩ ne* 'futuro'.

- (101) *Peowé teĩre, ko'aỹ pepyta ko apy*
pe-o-wé teĩre ko'aỹ pe-pyta ko apy
 2p-ir-mais NEG agora 2p-ficar aqui
 'Não vão mais! Agora vocês fiquem aqui!'

3.3.2.5 Pró-oração *anỹiri*

Anỹiry (ou simplesmente *anĩ*) é uma pró-oração negativa. Isto é, *anyiry* (*any* + *iry*), sintaticamente, substitui uma oração de valor negativo. Veja o exemplo (102) a seguir:

- (102) - *Nderekydjéweima?*
nd-ere-kydjé-we-i-ma
 NEG-2-medo-mais-NEG-FOC
 Você não teve mais medo?
- *Anyiry!*
anyiry
 NEG
 Não!

(NK, p.25)

²⁶⁸ Em Kaiowá, *teine* também possui o sentido de 'à toa', 'sem sentido'.

Segundo Nimuendajú (1987, p. 24), em Apapocúva, “*anyíne*²⁶⁹ – “não”, é utilizado nas respostas, mesmo em situações onde em línguas européias não seria próprio”. Observe os exemplos abaixo fornecidos pelo próprio Nimuendajú (*Ibid.*)²⁷⁰:

- (103a) “*Mbaéva pã ereroçapucái ma, chiriý?*”
 “O que clamas, meu sobrinho?”
 - “*Anýine, co tuguaiaça ritý aroçapucái erecóvy pejucá vaerangué, tutý.*”
 “Não, eu estou chamando estas caudas listradas, que deveis matar, tio.”

- (103b) “*Mbaéva pã erejucá, iú?*”
 “O que mataste pai?”
 - “*Anýine, peó teíne peechá upépy*”
 “Não, não vão lá ver”

Conforme Restivo (1892, p. 229) *ani* também poderia ser traduzido como ‘nada’. No “*Tesoro*” de Montoya, encontramos *aniî* ‘de maneira nenhuma’. De fato, ao observarmos os exemplos de Nimuendajú, a palavra ‘nada’ também se adequaria em ambas as traduções para o português.

- (104) *A’epy e’i Nhanderyke’y “Txedjuká emẽ ke²⁷¹, tuty!”*
a’epy e’i Nhanderyke’y txe-djuká emẽ ke tuty
 então dizer Nhanderyke’y 1Ina-matar NEG.IMP PART tio
 ‘Então Nhanderyke’y disse: “Não me mate tio”!

A’epy e’i: “Anýiry, orodjuká e’ywa’e, egwedjy katu.”
a’epy e’i anýiry, oro-djuká e’ywa’e e-gwedjy katu
 então dizer NEG 1pEXCL-matar NEG IMP-descer KATU
 Então disse: “Não, não mato você, desça!”

(*Iny*, p. 36)

3.3.3 Pluralidade em Nhandewa Tupi-guarani

De acordo com Jensen (2001, p.155), ‘não há no Proto Tupi-Guarani um morfema que seja basicamente pluralizador’. Entretanto, a pluralidade pode ser comunicada de diversas maneiras naquela protolíngua e em suas línguas descendentes (*Ibid.*, p.159). Dentre os mecanismos utilizados pelas línguas Tupi-

²⁶⁹ Vale ressaltar aqui que o *anyíne* registrado por Nimuendajú é, na verdade, o mesmo *anýiry*, com o “r” nasalizado e a vogal final enfraquecida por ficar átona e nasalizada. Note que a sílaba tônica, grafada “*ny*”, fonológica e foneticamente é uma sílaba de vogal nasal: [nỹ]; caso contrário, a pronúncia seria [ndy].

²⁷⁰ A grafia e a tradução também são de Nimuendajú.

²⁷¹ Partícula modal usada com expressões imperativas.

Guarani para expressar pluralidade estão: quantificadores; morfemas coletivos, verbos plurais, sufixo completivo, prefixo recíproco, prefixo causativo comitativo e reduplicação monossilábica (*Ibid.*, p. 160).

Nas palavras de Guasch (1956, p. 51), sobre a pluralidade no Guaraní Paraguaio, “*el guaraní no se preocupa gran cosa por el plural. Con frecuencia el contexto mismo indica pluralidad*”²⁷². De fato, é comum não marcar linguisticamente a pluralidade em línguas Guaraní. Em Nhandewa Tupi-guarani, a exemplo do Guaraní Paraguaio, a pluralidade é muitas vezes inferida pragmaticamente a partir do contexto, *adjaká* ‘cesto’ ou ‘cestos’. A pluralidade pode, contudo, ser comunicada de diferentes maneiras. Neste contexto, analisaremos, agora, quais estratégias são utilizadas em Nhandewa Tupi-guarani para expressar pluralidade.

3.3.3.1 Quantificadores

Conforme Jensen (2001, p.160), os quantificadores do Proto Tupi-Guarani compreendem um “sistema numérico rudimentar” e alguns morfemas que expressam “a ideia de ‘poucos’, ‘par’, ‘muitos’, ‘todos’ e ‘cada’”. No Guaraní Antigo, conforme Montoya ([1640] 2011, p. 172),

Los numerales no son más que cuatro: *peteĩ*, *ñepeteĩ*, *moñepeteĩ*, uno; *mokõi*, dos; *mbohapy*, tres; *irundy*, cuatro; *irundy ha’e nirũi*, cinco, *ase po peteĩ*, una mano que son cinco; *ase po mokõi*, diez; *mbo mby ave*, o *ase po*, *ase py ave*, pies y manos, son veinte; *heta*, *he’ýi*, muchos; *ndipapahávi*, innumerables; *hetaĩ* medianamente muchos; *heta etei*, *ndaetei katu*, muy muchos; *heta jevy*, muchas veces; *heta serĩ* medianamente muchos; *hetave*, muchos más y mucho más; *mirĩve*, poco más; *miriñote*; un poco; *opa katui*, todos; *ojepe*, ellos juntos de una especie; *mbovy*, algunos o algunas veces, y se extiende hasta cuatro o cinco; *mbovyrõte*, unos pocos no más o pocas veces; *mbovyĩ*, o *mokõĩñõ*, algunas veces²⁷³.

²⁷² O Guaraní não se preocupa muito com o plural. Muitas vezes, o próprio contexto indica pluralidade.

²⁷³ Os numerais são apenas quatro: *peteĩ*, *ñepeteĩ*, *moñepeteĩ*, um; *mokoi*, dois; *mbohapy*, três; *irundy*, quatro; *irundy há’e nirũi*, cinco, *ase po peteĩ*, uma mão que é cinco; *ase po mokõi*, dez; *mbo mby* pássaro, ou *ase po*, *ase py* pássaro, pés e mãos, são vinte; *heta*, *he’ýi*, muitos; *ndipapahávi*, inumeráveis; *hetaĩ* moderadamente muitos; *heta etei*, *ndaetei katu*, muitos; *heta jevy*, muitas vezes; *heta* será razoavelmente grande; *hetave*, muitos mais e muito mais; *mirĩve*, pouco mais; *miriñote*; um pouco; *opa katui*, tudo; *ojepe*, eles juntos de uma espécie; *mbovy*, algumas ou poucas vezes, e se estende a quatro ou cinco; *mbovyrõte*, alguns não mais ou poucas vezes; *mbovyĩ*, ou *mokõĩñõ*, às vezes.

O sistema numérico do Nhandewa Tupi-guarani, nas comunidades com as quais trabalhamos, é muito semelhante àquele apresentado por Montoya: *peteĩ*, ‘um’; *mokõi*, ‘dois’; *mboapy*, ‘três’; *irundy*, ‘quatro’. Embora existam neologismos para representar números maiores que quatro em Nhandewa Tupi-guarani, na fala cotidiana, o que ouvimos frequentemente são empréstimos do português.

- (105) *A'egwi riré ma nove meses riré ma txeé adju*
a'egwi riré ma nove meses riré ma txeé a-dju
 então depois PART nove meses depois PART eu 1-vir
 ‘Então, depois de nove meses eu vim (nasci)’

O quantificador *-etá* é usado em Nhandewa Tupi-guarani para comunicar o sentido de quantidade indefinida ‘muitos’, ‘muitas’ (e.g.: *ka'i* ‘macaco’, *ka'i retá* ‘muitos macacos’ ou ‘um grupo grande de macacos’; *itá* ‘pedra’, *itá retá* ‘muitas pedras’).

- (106) *Ka'i retá odjawá ramõ, txeé aá aetxá awati rembyré-kwé.*
ka'i retá o-djawá ramõ, txeé a-á a-etxá awati rembyré-kwé
 macaco muitos 3-fugir SUBJ eu 1-ir 1-ver milho sobrar-PFV
 ‘Quando os macacos fugiram, eu fui ver o resto do milho que restou’
- (107) *acoyramo tûpâcĩ retameguara maracayu agui oubae cuera*
acoy-ramo tûpâ-cĩ r-eta-me-guara maracayu agui o-u-bae cuera
 CONJ deus-mãe rel-povoado-LOC-GEN Maracajú de 3-vir-PART PFV
 ‘os do povoado de Tupãtsy (Santa Maria) que vieram de Maracajú,’
- hetayacĩ euapo oporabĩquĩrire yepe,*
heta-yacĩ euapo o-porabĩquĩ-rire yepe,
 muitos-mês lá 3-trabalhar-depois ainda
 ‘mesmo depois de ter trabalhado muito tempo lá’. (*Manuscrito*, versão original)

O quantificador *pamẽ* ‘todos’, ‘todas’, ‘tudo’ (*pabẽ* em Guarani Antigo)²⁷⁴ é usado para se referir a ‘todos sem exceção’, usado com nomes com traço animado.

- (108) *Nhandé pamẽ djaetxá porã yy-akã.*
nhandé pamẽ dja-etxá porã yy-akã.
 1pINCL todos 1pINCL-ver bem rio-cabeça
 ‘Nós todos vemos a cabeceira do rio.’
- (109) *Pendu porã pamẽ.*
P-endu porã pamẽ
 2p-ouvir bem todos
 ‘Ouçam bem todos’

Observe que o quantitativo *pamẽ* em Nhandewa Tupi-guarani é grafado e pronunciado com uma bilabial nasal /m/. Essa pronúncia é muito característica desse

²⁷⁴ PTG *pabẽ* ‘com (companhia)’ conforme Jensen 1998, p. 514.

grupo. Isso acontece pelo fato de que, precedendo uma vogal tônica nasal, /b/ sofre um processo de harmonia nasal, realizando-se como /m/. Em Guaraní Antigo, encontramos esse mesmo quantitativo grafado ora com **v** ora com **b**. Considerando que o espanhol não possui o fonema labiodental /v/²⁷⁵, o fonema que é registrado por Montoya é de fato uma bilabial. Em outras variedades do Guaraní como Mbyá, Kaiowá, Avá e Guaraní Paraguaio temos *pavẽ*.

3.3.3.2 Morfemas Coletivos

De acordo com Dooley (1998, p. 23), “em todos os quatro dialetos, menos no Ñandéva, existe um morfema que ocorre após substantivos e indica pluralidade ou coletividade: ‘**k^wera** (em Avañaeém) ou ‘**k^weri** (em Kaiwá e Mbyá)”. Note que *kwéry* não se refere apenas à pluralidade, mas também a qualidade expressa pelo nome ao qual ele se reporta.

Contrariamente ao que afirma Dooley (1998), nas comunidades Nhandewa Tupi-guarani com as quais trabalhamos, é igualmente comum uso do morfema *-kwery* (~*gwery*) para assinalar coletividade. Ex.: *txondáro kwéry* ‘coletivo, apenas os que são *txondáro* ou grupo dos *txondáro*’.

<i>mitã</i> ‘criança’	<i>mitãgwéry</i> ‘coletivo, grupo, só os que são crianças’
<i>awá</i> ‘homem’	<i>awákwéry</i> ‘coletivo, grupo, só os que são homens’
<i>kunhã</i> ‘mulher’	<i>kunhãgwéry</i> ‘coletivo, grupo só as que são mulheres’

O sufixo *-kwé* (~*gwé*) é usado também pelos Nhandewa Tupi-guarani para indicar pluralidade (mais que um) com nomes com traço ‘animado’. Para Dooley (2008, p. 24), esse sufixo ocorre “apenas com radicais adjetivais (i) que fornecem uma descrição física (e.g., sexo, idade, tamanho), e (ii) que podem ocorrer em função de substantivo: ‘mulher’, ‘moça’, ‘rapaz’, ‘criança’, etc.”

<i>mitã</i> ‘criança’	<i>mitãgwé</i> ‘crianças’
<i>awá</i> ‘homem’	<i>awakwé</i> ‘homens’
<i>kunhã</i> ‘mulher’	<i>kunhãgwé</i> ‘mulheres’
<i>txeirũ</i> ‘meu amigo’	<i>txeirũgwé</i> ‘meus amigos’
<i>uru</i> ‘galinha’	<i>urukwé</i> ‘galinhas’

²⁷⁵ Em espanhol, a bilabial /b/ representa-se graficamente por **b** ou **v** por critérios etimológicos.

Com palavras que denominam espécies de vegetais, o coletivo é formado pelo acréscimo do sufixo *-ty* ao nome, *pakowá* ‘banana’, *pakowaty* ‘bananal’; *awati* ‘milho’, *awatity* ‘milharal’.

3.3.3.3 Pronome recíproco *-djo* (~ *-nho*)

Dado que a reciprocidade pressupõe uma troca entre dois ou mais indivíduos, a pluralidade também pode ser inferida, no Nhandewa Tupi-guarani, pelo emprego do pronome recíproco *-djo* (~ *-nho*). O pronome *-djo* (e sua variante nasal *-nho*) faz referência recíproca, uns aos outros, e se realiza entre a marca de pessoa e a raiz verbal.

(110) *Onhoma'ě.*
o-nho-ma'ě
 3-RECP-olhar
 ‘Eles se olharam’

(111) *Odjopopyy.*
o-djo-popyy
 3-RECP-apertar a mão
 ‘Eles apertaram as mãos um do outro’

(112) *Eĩwa ndodjopotairy*
eĩwa nd-o-djo-pota-iry
 eles NEG-3-RECP-gostar-NEG
 ‘Eles se odeiam’

3.3.3.4 Factivo Comitativo *-(gw)ero-*

O morfema factivo comitativo *-(gw)ero-*, quando adicionado a verbos intransitivos, implica a participação de um novo integrante à ação. Conforme Montoya ([1640] 2011, p. 212) *(gw)ero* se diferencia do morfema causativo *mo* (~*mbo*) uma vez que este último se refere apenas ao paciente, ao passo que *(gw)ero* se refere ao “causante” (ou sujeito) e ao “causado” (ou objeto), ambos executam a ação.

(113a) *A'e o'a.*
a'e o-'a
 ele 3-cair
 ‘Ele caiu.’

(113b) *A'e ogwero'a.*
a'e o-gwero-'a
 ele 3-FAC.COM-cair
 'Ele caiu fazendo (algo ou alguém) cair junto.

(114) *Ogweropytá awií.*
o-gwero-pytá awií
 3-FAC.COM-ficar também.
 'Ficaram fazendo (alguém) ficar também.

(NK, p.36)

(115a) *togueroyeoŷ eme oreboya maracayupe coŷtè*
t-o-guero-yeoŷ eme ore-boya maracayu-pe coŷtè
 PERM-3-FAC.COM- levar NEG.PERM 1pEXCL-servo Maracajú-LOC já
 'que já não levem com eles os nossos servos para Maracajú'
 (Manuscrito, versão original)

(115b) *togwerodji'oi emẽ orerembigwai Mbarakadju-py ko'aŷ*
t-o-gwero-dji'oi emẽ ore-rembigwai Mbarakadju-py ko'aŷ
 PERM-3-FAC.COM-levar NEG.PERM 1pEXCL-servo Maracajú-LOC já
 'que já não levem com eles os nossos servos para Maracajú'
 (Manuscrito, transposição)

3.3.3.5 Reduplicação

Segundo Restivo (1892, p. 72), em Guaraní, a reduplicação “significa frequência, fazer sucessivamente ou por partes, fazer em grau superlativo ou pluralidade”. De acordo com o autor, a reduplicação deve ser feita do verbo, nome ou partícula que deve significar a referida frequência ou pluralidade (*Ibid.*). Em Nhandewa Tupi-guarani, a reduplicação dissilábica pode ser usada para reforçar a ideia de pluralidade (nomes), indicar iteratividade (verbos) ou intensidade (advérbios ou adjetivos). Em (116), a reduplicação de *-djuká* expressa o aspecto iterativo do verbo (matando várias vezes) e a reduplicação de *-nambi* corrobora o sentido de ‘muitas borboletas’. A reduplicação em *moângecôngeco*, em (117), expressa igualmente o aspecto iterativo do verbo (perseguido com frequência). Já em (118a) e (118b), a reduplicação atua como um intensificador de *aku* ‘quente’. Em (119) e (120), a reduplicação em *djóúdjóú* (achamos muitas coisas) e *okaa-kaá* (estalava e estalava), respectivamente, implica a iteratividade do verbo.

- (116) *Odjukádjuká'i tanambinambi'i oká-rupi.*
o-djuká-djuká-'i tanambi-nambi-'i oká-rupi
 3-matar-REDUP-DIM borboleta-REDUP-DIM terreiro-POSP
 'Ele foi matando muitas borboletinhas pelo terreiro.'

(Iny., p.15)

- (117) *Ore moângecôngeco*
ore moângecô-ngeco
 1pEXCL molestar-REDUP
 'Perseguiam-nos.'

(Manuscrito, versão original)

- (118a) *oremongĩhĩye ñêê poracubo cubo*
ore-mo-ngĩhĩye ñêê po-r-acu-bo cubo
 1pEXCL-CAUS-temer palavra PRON.OBJ-REL-quente-GER REDUP
 'nos amedrontam com palavras muito quentes'

(Manuscrito, versão original)

- (118b) *oremongydyé aywu aku aku*
ore-mo-nydyé aywu aku aku
 1pEXCL-CAUS-temer palavra quente quente
 'nos amedrontam com palavras muito quentes'

(Manuscrito, transposição)

- (119) "Nemba'e djoúdjou reity pa ra'e."
ne-mba'e djoú-djou re-ity pa ra'e
 2-coisa achar-REDUP 2-derrubar-tudo PART
 'Achamos todas as suas coisas que você tinha derrubado.'

(Iny., p. 15)

- (120) *A'epy a'e idjuka-py okaa-kaá ma.*
a'epy a'e i-djuka-py o-kaa-kaá ma
 CONJ ele 3-matar-LOC 3-estalar-REDUP FOC
 'Então no matar dele, ele estava e estalava.'

(Iny., p. 21)

Com os numerais, a reduplicação produz o sentido de iteratividade, *peteĩ teĩ* 'cada um', 'de um em um', *mokõi mokõi* 'de dois em dois'.

- (121) *A'eramõ Oy Gwatsu-py ono'õmbá peteĩ-teĩ ary*
a'eramõ Oy Gwatsu-py o-no'õ-pa peteĩ-teĩ ary
 CONJ Casa Grande-LOC 3-juntar-todos um REDUP dia
 'Então, todos se juntam na Casa Grande dia após dia.'

(NK., p. 11)

3.3.3.6 *Eiwĩwa'e* (~ *eĩwa*)

Originalmente, as línguas Tupi-Guarani não apresentavam um pronome pessoal livre para terceira pessoa. De fato, o Proto Tupi-Guarani não possuía uma proforma pronominal para a terceira pessoa (Cf. JESEN, 1998, p. 498). De acordo

com Bhat (2004, p. 13), muitas línguas tendem a “dispensar pronomes de terceira pessoa em favor de pronomes demonstrativos”. Este é justamente o caso de muitas línguas Tupi-Guarani que usam pronomes demonstrativos ou expressões nominais para fazer referência à terceira pessoa. Em Tupi, por exemplo, conforme Anchieta (1595, f.12f), a palavra *acê* significa homem e é usado para a terceira pessoa do singular e do plural, masculino e feminino. Em Guarani Antigo, *ha’e* significa tanto ‘ele’ como ‘este’ ou ‘isto’, segundo Montoya ([1639] 2011).

A distinção entre singular e plural ocorre em todas as línguas Tupi-Guarani na primeira e na segunda pessoa (Cf. VIOLA, 2015). Na terceira pessoa, no entanto, muitas vezes, não há distinção de número, isto é, uma mesma proforma pode ser usada tanto para o singular como para o plural. Algumas línguas, como o Guarani Paraguaio, formam o plural da terceira pessoa acrescentando o pluralizador *kuéra*, *ha’e* ‘ele’, *ha’e kuéra* ‘eles’ (GUASCH, 1956, p. 96).

No Nhandewa Tupi-guarani, encontramos proformas distintas para fazer referência à terceira pessoa do singular e do plural, *a’e* ‘ele’ e *eiwĩwa’e* (~ *eĩwa*) ‘eles ou ‘elas’. A proforma *eiwĩwa’e*²⁷⁶ do Nhandewa Tupi-guarani forma-se a partir de *eguĩvae* ‘eles’, ‘esses’, ‘essas’ do Guarani Antigo (MONTTOYA, [1640] 2011, p.170). No “*Tesoro*” ([1639] 2011, p.116), temos ainda *eguĩvae* ‘esos, esas’ e *enguĩ ava* ‘essa gente’.

- (122) *A’epy peteĩ eiwĩwa’e tsy.*
a’epy peteĩ eiwĩwa’e tsy
 então um eles mãe
 ‘Então, uma mãe é a mãe deles’.

(*Iny.*, p. 28)

- (123) *Eiwĩwa’e oká-py o-nhimangá*
eiwĩwa’e oká-py o-nhimangá
 eles quintal-LOC 3-brincar
 ‘Eles brincam lá fora’.

- (124) *Eĩwa oikó mombyrywé*
eĩwa o-ikó mombyry-we
 eles 3-viver longe-mais
 ‘Eles vivem mais longe’.

Assim como no Guarani Antigo, *eiwĩwa’e* (~ *eĩwa*) no Nhandewa Tupi-guarani expressa a ideia de indeterminação, podendo ser usado para se referir seres

²⁷⁶ Anotada como *enguĩvae* por Nimuendajú (1987, p. 135)

ou lugares. Conforme Ivo (2023)²⁷⁷, *ewĩwa'e* não é uma proforma para a 3ª pessoa plural, mas sim, uma forma para a 3ª pessoa plural indeterminada: *ewĩ* (*eguiĩ*) 'indeterminação' + *wa'e* (nominalizador oracional).

Destacamos que a proforma *eiwĩwa'e* (~ *eĩwa*) é característica do falar dos Nhandewa Tupi-guarani. Ela é, portanto, um dado singular, uma pista que nos ajuda a recuperar uma parte do percurso de sentidos produzidos pela língua ao longo de sua história. Os dados de Montoya nos auxiliam a compreender os sentidos produzidos pela proforma no falar dos Nhandewa Tupi-guarani atuais.

3.4 O OGWATÁ NHANDewa TUPI-GUARANI

A língua, de modo geral, é o meio pelo qual qualquer cultura se manifesta. (RODRIGUES, 2011)

A língua Nhandewa Tupi-guarani é uma das muitas línguas indígenas brasileiras que se encontra ameaçada desde o início do processo de colonização. Toda língua que não constitui uma língua de Estado e que se encontra em situação de contato linguístico e cultural, mormente quando existe assimetria político-econômica, é uma língua ameaçada. Ao longo de mais de quatro séculos, o Nhandewa Tupi-guarani esteve em contato com outras línguas e culturas, indígenas e não indígenas. Esse contato está indiciado em sua língua. A criação de neologismos como *ary porã* 'bom dia' (*ary* 'dia'; *porã* 'bom'), *ka'aru porã* 'boa tarde' (*ka'aru* 'tarde'; *porã* 'bom') e *pyntũ porã* 'boa noite' (*pyntũ* 'noite'; *porã* 'bom') refletem de alguma forma o contato e a pressão da sociedade majoritária não indígena.

Os termos de parentesco em Nhandewa Tupi-guarani também retratam as transformações pelas quais essa sociedade tem passado em consequência desse contato. A concepção de família, por exemplo, tem se aproximado da concepção ocidental. Expressões como *waiwaí*, 'mais ou menos' e *kyrĩ*, são usadas para diferenciar 'primos paralelos' de 'irmãos', como em *txerywy* 'meu irmão' e *txerywy kyrĩ* ou *txerywy waiwaí* 'meu primo'. Novamente, temos a criação de neologismos com o objetivo de 'aproximar' ou 'assemelhar' a organização social Nhandewa Tupi-guarani à cultura ocidental. Nesse sentido, distinções que eram determinantes no Guarani Antigo foram sendo apagadas no Nhandewa Tupi-guarani à medida que o contato

²⁷⁷ Ivo, I. P. "Ortografia e sistemas fonológicos das línguas Indígenas", a publicar.

com a sociedade não indígena se acentuava. A ausência da distinção entre tios paralelos e tios cruzados é um exemplo desse apagamento. No entanto, a forma como esse apagamento se deu nos fornece pistas sobre o papel social da mulher dentro dessa sociedade. Apesar dessa aparente aproximação da organização social Nhandewa Tupi-guarani à cultura ocidental, a dinâmica das relações entre os membros de uma comunidade ou família extensa Nhandewa Tupi-guarani difere muito daquela presente nas comunidades ocidentais. O *tekó* destaca a vida *no* coletivo e *como* um coletivo. É na linguagem ritual, no entanto, que essa dinâmica Nhandewa Tupi-guarani se faz mais evidente.

Língua, cultura e espiritualidade são indissociáveis para os Nhandewa Tupi-guarani. Assim, a *Oy Gwatsu* representa o lugar de mais prestígio da língua, uma vez que, é na linguagem religiosa que a cultura Nhandewa Tupi-guarani produz seus sentidos. É o lugar que garante, ao lado de outras estruturas, o *tekó*. Para os Nhandewa Tupi-guarani, a *Oy Gwatsu* é um espaço de revelação, no qual a consciência fica aberta para receber ensinamentos que os ajudam a compreender os desafios da vida. Retomando Melià (1992, p. 246), é justamente na linguagem religiosa que encontramos “mais bem preservados os recursos linguísticos um tanto arcaicos que permitem identificar esse dialeto com aquele que serviu de base para a obra de Montoya”. É justamente na *Oy Gwatsu* que encontramos uma versão mais ‘ancestral’ da língua, com construções e expressões que não podem ser ensinadas ou aprendidas fora dela. É na *Oy Gwatsu*, através do canto e da dança, que eles se conectam com os saberes de seus ancestrais. Em outras palavras, o *djeroky* ‘dança’ e o *mboraí* ‘canto’ constituem elementos fundantes da cultura espiritual dos Nhandewa Tupi-guarani e estão presentes em suas narrativas sagradas da criação (*Inypyrũ*) e da destruição (*Guyraypotý*) do mundo. Conforme essas narrativas, é pelo canto e pela dança que o Nhandewa Tupi-guarani se movimenta por e entre os mundos. Logo, *djeroky* e *mboraí* são também ‘movimento’.

3.4.1 O percurso da memória

A língua Nhandewa Tupi-guarani presente na narrativa sagrada da criação do mundo, *Inypyrũ*, registrada por Nimuendajú, indicou uma maior proximidade dessa língua com aquela registrada por Montoya no século XVI e por Cadogan em meados

do século XX. Muitos dos elementos que foram registrados na transposição representam elementos da memória histórica dos Nhandewa Tupi-guarani. Esses elementos foram indiciados pela memória dos anciãos, com o estudo da narrativa e seu eventual contraste com os registros da língua Guarani em obras clássicas como o “*Tesoro de la lengua guaraní*” de Montoya e “*Como interpretan los Chiripá (Avá-Guarani) la danza ritual*” de Cadogan.

Durante o estudo da narrativa *Inypyrũ*, deparamo-nos com uma série de ‘esquecidos’ – palavras e expressões, cujo sentido os falantes não conheciam ou não se lembravam – que não foram encontrados nos dicionários de línguas guarani contemporâneas disponíveis. Esses ‘esquecidos’, no entanto, tiveram seus sentidos rememorados recorrendo ao “*Tesoro*” de Montoya.

O trabalho²⁷⁸ com o texto da ata da assembleia de 1630²⁷⁹ foi igualmente enriquecedor. Durante esse estudo, notamos que, apesar de algumas diferenças lexicais e sintáticas, muito do que foi registrado na ata encontra-se preservado na língua falada pelos Nhandewa Tupi-guarani hoje. Uma evidência disso é o fato de os falantes atuais terem conseguido ler a ata sem muita dificuldade, recorrendo esporadicamente à versão espanhola para a solução de uma ou outra questão.

A investigação colaborativa dos registros da língua e da cultura ritual dos Avá Guarani do Paraguai Oriental, realizados por Cadogan, em meados do século XX, também nos permitiu acessar parte do percurso dessa memória histórica dos Nhandewa Tupi-guarani. Embora não tenham se recordado da prática dos cantos *gwaú e kotyú* entre os seus ancestrais, eles reconheceram muitos dos sentidos produzidos na língua registrada por Cadogan. De fato, Nimunedajú (1987) registrou que a prática de cantos e danças profanas era comum entre os Oguauíva, mas desconhecidos pelos Apapocúva. Os aspectos da cosmogonia Avá registrados por Cadogan se assemelham muito àquela dos Nhandewa Tupi-guarani. As versões Avá e Nhandewa Tupi-guarani da narrativa *Inypyrũ*, por exemplo, são praticamente idênticas²⁸⁰.

Esse trabalho de memória com registros antigos da língua Guarani foi, de fato, vivificador. Lembramos que o Nhandewa Tupi-guarani é uma língua que está em

²⁷⁸ O texto da ata foi projetado e lido coletivamente pela comunidade de fala, depois foi traduzido para o português e transcrito para o Nhandewa Tupi-guarani.

²⁷⁹ O resultado desse estudo está no apêndice I desta tese.

²⁸⁰ As versões Avá e Apapocúva apresentam algumas variações comuns a narrativas de tradição oral.

retomada, muitos têm o português como primeira língua. Dito isso, destacamos, mais uma vez, que o propósito das ações não foi voltar ao passado, mas sim, revisitá-lo e ressignificá-lo a partir do processo identitário dos Nhandewa Tupi-guarani. Nesse sentido, nosso gesto de análise partiu do presente (do falar dos Nhandewa Tupi-guarani hoje) para o passado (registros históricos da língua guarani). Esse movimento nos permitiu identificar elementos linguísticos e culturais que indiciaram uma memória histórica entre os Guarani das Reduções do Guairá no século XVII, as comunidades Avá-Guarani do leste do Paraguai e as atuais comunidades Nhandewa Tupi-guarani do litoral e interior do estado de São Paulo.

Um exemplo desse movimento, do falar atual (e de suas singularidades) para os registros históricos da língua, foi o estudo da negação de predicados verbais e nominais com o uso do morfema descontínuo *nd...iry*. O uso desse morfema é particular do falar das comunidades Nhandewa Tupi-guarani. A partir da singularidade desse dado, e orientados pelo paradigma indiciário, partimos em busca de pistas nos registros de Montoya e Cadogan que pudessem relacionar o Nhandewa Tupi-guarani atual ao Avá de meados do século XX e ao Guarani do Guairá do século XVII. A presença desse elemento linguístico característico do falar Nhandewa Tupi-guarani na *Arte* de Montoya e nos registros de Cadogan indicaram uma linha de continuidade linguística entre esses três grupos de tempos e espaços distintos. Nesse sentido, o morfema descontínuo *nd...iry* é um do elemento linguístico singular que perpassou essa distância de quatro séculos e que, de alguma forma, conecta o falar o Nhandewa Tupi-guarani atual ao Avá de meados do século XX e ao Guarani do Guairá do século XVII.

Outro dado que singulariza o falar dos Nhandewa Tupi-guarani é proforma para terceira pessoa do plural, *eiwĩwa'e* (~ *eĩwa*) 'eles ou 'elas'. Em sua *"Arte"*, Montoya nos apresenta o sentido indeterminado da forma *eguĩvae* 'eles', 'esses', 'essas'. Esses sentidos ecoam na forma *eiwĩwa'e* (~ *eĩwa*) do Nhandewa Tupi-guarani. Como explanamos anteriormente, os sentidos produzidos pela forma *eiwĩwa'e* abarcam não somente o plural da 3ª pessoa, mas, também, uma forma indeterminada para a 3ª pessoa plural.

3.4.2 *Ogwatá*: uma pista para a compreensão do *tekó*

A língua e o ser Nhandewa Tupi-guarani estão em constante movimento, caminhando por e entre espaços, línguas e culturas, em um processo de (re)construção e (re)significação contínuo. No decorrer desse caminhar, os Nhandewa Tupi-guarani de São Paulo desenvolveram diferentes formas de se relacionar com a língua e a cultura do outro e com a sua própria língua e cultura ancestral. Assim como toda língua natural, o Nhandewa Tupi-guarani expressa vivências que se tornaram relevantes para este grupo ao longo de sua história. Em outras palavras, a língua carrega a memória desse *ogwatá*, dessa caminhada histórica.

É justamente esse *ogwatá* que constitui a ‘pista central’ para a compreensão do *tekó* Nhandewa Tupi-guarani. Sendo *tekó* a designação do modo de estar no mundo, de se relacionar com o espaço, caracterizado pelo provisório (versus permanente), e que molda as relações sociais e políticas e os conflitos desse grupo. O *ogwatá* carrega a memória de uma forma de vida não urbana, que não se caracteriza pela permanência no espaço, mas pelo seu caráter provisório. Fato que tem uma base econômica (modos de produção que exigem deslocamentos), disputas políticas e toda uma construção cultural/espiritual (a busca pela *Ywy Marã e'ỹ*).

Um dos objetivos desta tese foi identificar palavras-chave que nos indicassem aspectos relevantes da cultura Nhandewa Tupi-guarani. Para tal propósito, analisamos os sentidos produzidos pelas palavras *aywu*, *nhe'ẽ*, *tekó*, *ogwatá*, *mboraí* e *djeroky* dentro da cultura Nhandewa Tupi-guarani. Procuramos demonstrar em nossa análise que essas são palavras-chave da língua. Os sentidos expressos por essas palavras-chave constituem pistas para a compreensão da cultura dessa sociedade. O *tekó* é a pista de um ‘todo’ que caracteriza a cultura, o modo de ser e estar no mundo, de se relacionar com o espaço de vida, dos Nhandewa Tupi-guarani. O *ogwatá*, por sua vez, é a pista para acessar esse ‘todo’. Ele é a chave para a compreensão do *tekó*, posto que o *tekó* Nhandewa Tupi-guarani é caracterizado pelo movimento, movimento da língua na oralidade, movimento dos corpos por e entre os espaços e movimento espiritual através do *mboraí* e do *djeroky*.

Ser Nhandewa Tupi-guarani é estar em movimento em oposição a ser *ywypóry*. Lembramos que essa palavra, que também representa um dado singular desse grupo, usada para fazer referência aos não indígenas possui um sentido pejorativo dentro da cultura, de ‘pobreza’ de vida pelo fato de se fixar a um só lugar.

O sentido expresso por *ywypóry* representa um lugar de resistência frente à memória urbana ocidental à qual os Nhandewa Tupi-guarani foram integrados à força e em posição de ampla desvantagem. Isso posto, as palavras-chave aqui apresentadas representam não somente uma chave para a compreensão da cultura, mas uma chave para acessar elementos da memória histórica desse grupo, que se caracteriza pelo movimento e pelo modo como se movimentam.

CAPÍTULO IV

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Los Guaraníes – y en esto no son tan diferentes de otros pueblos indígenas – establecen contrastes conscientes entre su modo de vida y el sistema que un día se les pone delante. La confrontación de sistemas es tal vez el hecho colonial por excelencia. Y si el sistema colonial ha hecho del juicio del sistema del otro una justificación de sus actos – y de sus injusticias – lo mismo ha ocurrido con el colonizado. Solamente que el juez no siempre tiene conciencia de que a su vez es juzgado (MELIÀ, 1999, p. 55).²⁸¹

Esta tese visou desenvolver, em primeiro lugar, um estudo colaborativo (baseado na comunidade de fala) com membros da comunidade Nhandewa Tupi-guarani do estado de São Paulo com o objetivo de evidenciar a trajetória sócio-histórica da língua e da cultura Nhandewa Tupi-guarani. Nesse percurso, procuramos destacar como os caminhos percorridos pelos Nhandewa Tupi-guarani, incluindo aqui a longa história de contato com outros grupos indígenas e não indígenas, estão indiciados em sua língua.

No primeiro capítulo, esboçamos uma breve caracterização do Nhandewa Tupi-guarani a partir de sua localização entre as línguas e dialetos da família Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi. Discorremos sobre o processo de formação e evolução histórica do Nhandewa Tupi-guarani desde os primeiros registros no século XVII até a formação das aldeias atuais. Dessa forma, buscamos enfatizar que apesar dos esforços dos jesuítas, os Guarani não são e nunca foram um grupo homogêneo. A extraordinária mobilidade espacial dos Guarani tem favorecido ao longo dos séculos a pluralidade dessa etnia. Foi justamente a mobilidade dos Nhandewa Tupi-guarani que possibilitou ao grupo preservar muitos dos valores antigos, ao mesmo tempo que

²⁸¹ Os Guarani - e nisto eles não são tão diferentes de outros povos indígenas - estabelecem contrastes conscientes entre seu modo de vida e o sistema que um dia é colocado à sua frente. O confronto dos sistemas é talvez o fato colonial por excelência. E se o sistema colonial fez do julgamento do sistema do outro uma justificativa para os seus atos - e suas injustiças - o mesmo aconteceu com os colonizados. É que o juiz nem sempre está ciente de que ele também está sendo julgado.

incorporaram valores novos. Nesse sentido, embora existam características gerais que são comuns a todos os grupos, a trajetória percorrida por cada uma das parcialidades, assim como as condições ambientais e a vizinhança interétnica são fatores que podem influenciar de alguma maneira a sua organização social e política, as suas práticas rituais, a sua orientação religiosa, os seus costumes, a sua língua e a sua maneira estar e compreender o mundo. Vimos que a concepção que temos hoje de unidade cultural nada mais é que o resultado do processo de homogeneização dos Estados nacionais. Em sociedades sem Estado, o que se destaca é um cenário mais heterogêneo de língua e de cultura.

Discorreremos ainda sobre o panorama sociolinguístico do Nhandewa Tupi-guarani. Procuramos explicitar as diferentes ações dos Nhandewa Tupi-guarani para revitalizar a sua língua e sua cultura ancestral. Evidenciamos que o propósito das ações de revitalização não é voltar ao passado, mas sim, revisitá-lo e ressignificá-lo a partir do processo identitário dos Nhandewa Tupi-guarani. Nesse sentido, destacamos o papel da *Oy Gwatsu*, ‘casa grande’ (ou ‘casa de reza’) e das escolas indígenas no processo de revitalização linguística e cultural. A *Oy Gwatsu* representa o lugar de mais prestígio da língua Nhandewa Tupi-guarani, pois, existem construções e expressões da língua que só podem ser ensinadas e aprendidas na “casa grande”, jamais fora dela. Da mesma forma, a escola indígena tem se mostrado imprescindível para a retomada e para o fortalecimento da língua e da cultura Nhandewa Tupi-guarani, uma vez que, o processo de revitalização é entendido como parte do ensino escolar. O acesso a registros históricos da língua e seu estudo colaborativo também têm funcionado como um elemento vivificador da língua e da cultura, visto que, têm favorecido a ativação da memória cultural e lexical da comunidade Nhandewa Tupi-guarani. Os maiores ganhos do programa de revitalização dos Nhandewa Tupi-guarani têm sido, seguramente, a ressignificação da língua alicerçada pela identidade Nhandewa Tupi-guarani e a formação de novos falantes proficientes na língua.

No segundo capítulo, discutimos os aspectos teórico-metodológicos que orientaram esta investigação. Fizemos uma breve exposição sobre os principais estudos já realizados acerca do Nhandewa Tupi-guarani e apresentamos os objetivos da pesquisa. Em seguida, explicitamos os procedimentos metodológicos, assim como os teóricos que nortearam a elaboração desta tese. Destacamos o caráterêmico e colaborativo desta pesquisa, enfatizando que o percurso percorrido pelo pesquisador ao elaborar e conduzir uma pesquisa é tão importante quanto os resultados por ele

obtidos. Nesse sentido, a construção da pesquisa e do conhecimento são simultâneas. Salientamos que a realização de um trabalho verdadeiramente colaborativo é a única maneira de compensar as comunidades indígenas pelo conhecimento por elas compartilhado durante a pesquisa. Discorreremos, ainda, sobre os critérios que condicionaram a seleção dos materiais de análise e do *corpus*.

O objeto de estudo desta tese é a língua e a cultura Nhandewa Tupi-guarani como um todo, mas para alcançá-la, foi preciso compreender o seu percurso ao longo da história desse povo, isso se fez, tomando como base o paradigma indiciário, através do estudo de suas particularidades. Apresentamos uma breve discussão sobre a contribuição do modelo epistemológico do historiador italiano Carlo Ginzburg para as Ciências Humanas de modo geral e, mais especificamente, para o desenvolvimento desta pesquisa. Destacamos que, ao trazer *o singular* para o campo das pesquisas em ciências humanas, o paradigma indiciário tem se apresentado como uma alternativa ao paradigma galileano ou clássico do modelo positivista.

Em seguida, discorreremos sobre a teoria da etnossintaxe ou semântica da gramática, que é baseada em uma releitura dos trabalhos de Sapir e Whorf. Dentro desta perspectiva teórica, os estudos linguísticos semânticos são fundamentais para a análise cultural. Nesse sentido, estudo semântico do léxico de uma língua contribui para um melhor entendimento da história e da cultura de seus falantes. Do mesmo modo, as estruturas gramaticais podem, igualmente, carregar significados culturais. Para interpretar esses significados, deve-se adotar uma perspectiva semântica (ou etnossintática) para estudar a gramática. Destacamos ainda o conceito de “palavras-chave”, palavras que podem revelar importantes aspectos históricos e culturais das sociedades que as falam, proposto por Wierzbicka (1997).

No terceiro capítulo, discorreremos sobre a língua e a cultura Nhandewa Tupi-guarani falada atualmente nas comunidades do Estado de São Paulo. Inicialmente, tratamos da constituição da identidade Nhandewa Tupi-guarani. Procuramos destacar que a identidade Nhandewa Tupi-guarani não preexiste, mas é processo e vem sendo construída diariamente através da relação dos Nhandewa Tupi-guarani com o outro e com a adoção de novas tecnologias e instrumentos culturais. Salientamos que ser Tupi-guarani é estar em movimento, é caminhar por e entre os espaços, as línguas e as culturas, em um processo de (re)construção e (re)significação contínuo. Demonstramos também que, assim como as identidades, as línguas e os sentidos por elas expressos não são fixos. Nenhuma língua viva é

estática ou imutável. A língua e os sentidos se adaptam e se transformam de acordo com o tempo e com as transformações sócio-históricas, culturais e políticas que permeiam a vida de seus falantes. Por conseguinte, a língua Nhandewa Tupi-guarani, assim como toda língua natural, expressa vivências que se tornaram relevantes para este grupo ao longo de sua história. Ela carrega também a memória de sua caminhada histórica.

Nesse sentido, apresentamos alguns termos chaves da língua e sua relevância para o entendimento da cultura, como *aywu*, *nhe'ẽ*, *tekó*, *ogwatá*, *djeroky* e *mboraí*. Trouxemos também uma discussão sobre os termos de parentesco em Nhandewa Tupi-guarani. Observamos que os termos de parentesco refletem as mudanças que essa sociedade tem passado durante os últimos séculos de contato. Algumas distinções que eram determinantes no Guaraní Antigo foram suprimidas no Nhandewa Tupi-guarani atual. A concepção de família tem, de alguma forma, se aproximado da concepção ocidental. Entretanto, a dinâmica das relações entre os membros de uma comunidade Nhandewa Tupi-guarani difere daquela presente nas comunidades não indígenas.

Em seguida, tratamos da relação entre língua, cultura e alimentação. Vimos que, para os Nhandewa Tupi-guarani, a manutenção e prática de uma alimentação tradicional está intrinsecamente ligada à manutenção de sua saúde física, mental e espiritual. Há dois verbos para o conceito expresso pelo verbo 'comer' em português, *-karu* e *'u*. O verbo *-u* é transitivo e pode se referir à ingestão de líquidos ou sólidos, correspondendo aos conceitos expressos pelos verbos 'comer' e 'beber' do português e / ou do espanhol. O verbo *-karu* é um verbo intransitivo em Nhandewa Tupi-guarani e não está relacionado ao consumo de algum alimento específico, mas sim ao ato de nutrir o corpo por meio de alimentos.

Posteriormente, discutimos o papel desempenhado pelas partículas *{ma}*, *katu* e *ra'e* em Nhandewa Tupi-guarani. De acordo com a nossa análise, a função fundamental da partícula *{ma}*, em Nhandewa Tupi-guarani, é *enfática*. Essa função faz dele um recurso possível para expressar ou produzir *Foco*. Os constituintes focalizados são geralmente seguidos pela partícula *{ma}* em Nhandewa Tupi-guarani. A partícula *katu* também possui função enfática no Nhandewa Tupi-guarani. Quando posposta a verbos no modo imperativo e permissivo, ela intensifica o valor modal. A partícula *ra'e*, conforme a análise de nossos dados, no Nhandewa Tupi-guarani, indica que a informação é suposta ou conhecida pelo falante sem provas diretas, mas com

algum grau de convicção. Nesse sentido, *ra'e* poderia ser classificado em Nhandewa Tupi-guarani como uma partícula evidencial.

Discorreremos também sobre o uso do morfema de negação descontínuo *nd-...-iry* para negação de predicados verbais e nominais em orações independentes em Nhandewa Tupi-guarani. Vimos que a negação com *nd-...-iry* constitui um dado singular do falar dos Nhandewa Tupi-guarani e que foi igualmente registrada por Montoya e Cadogan. Ainda sobre a negação em Nhandewa Tupi-guarani, analisamos o uso do *e'ỹ* para a negação de orações dependentes e para a negação de núcleo nominal e *emẽ* para a negação de predicados verbais nos modos imperativo e permissivo. Em seguida, tratamos da negação do modo imperativo com valor proibitivo com a palavra *teĩne* e da pró-oração negativa *anỹiry*.

No tópico seguinte, falamos sobre pluralidade em Nhandewa Tupi-guarani. Vimos que a pluralidade pode ser comunicada de diversas maneiras na língua. Primeiro discorreremos sobre os quantificadores em Nhandewa Tupi-guarani. Depois, falamos sobre o uso dos morfemas coletivos *-kwé*; *-kwéry* e *-ty*. Tratamos ainda do pronome recíproco *-djo* (*-nho*), que faz referência recíproca, uns aos outros, e se realiza entre a marca de pessoa e a raiz verbal. Posteriormente, discorreremos sobre o funcionamento do morfema factivo comitativo *-(gw)ero-*, que adicionado a verbos intransitivos, implica a participação de um novo integrante à ação. Seguidamente, analisamos a reduplicação dissilábica que, em Nhandewa Tupi-guarani, pode ser usada para reforçar a ideia de pluralidade (nomes), indicar iteratividade (verbos) ou intensidade (advérbios ou adjetivos). Depois, investigamos a proforma pronominal Nhandewa Tupi-guarani para a terceira pessoa do plural *eiwĩwa'e* (~ *eĩwa*), 'eles', 'elas'. Destacamos que, originalmente, as línguas Tupi-Guarani não apresentavam um pronome pessoal livre para terceira pessoa. A proforma *eiwĩwa'e*²⁸² do Nhandewa Tupi-guarani formou-se a partir da forma *eguĩvae* 'eles', 'esses', 'essas' do Guarani Antigo. Sendo assim, os sentidos de indeterminação dessa proforma encontram sua memória nos registros do Guarani Antigo de Montoya.

Por fim, tecemos algumas considerações sobre os caminhos trilhados pela língua Nhandewa Tupi-guarani. Buscamos demonstrar como os valores históricos, sociais e culturais próprios do Nhandewa Tupi-guarani estão inscritos em sua língua.

²⁸² Anotada como *enguĩvae* por Nimuendajú (1987, p. 135)

Nesse sentido, observamos que o *ogwatá*, o movimento, é a chave para a compreensão do *tekó* e da cultura como um todo.

Por fim, destacamos que esta tese é apenas um pequeno recorte do trabalho de pesquisa colaborativa que vem sendo realizado com os Nhandewa Tupi-guarani. Esse trabalho de colaboração não se encerra com esta tese, mas segue cumprindo o propósito de compartilhar experiências e construir conhecimentos coletivamente; reunindo, para isso, técnicas de pesquisa e programas de ação educativa.

REFERÊNCIAS

ABAURRE, M. B. M.; FIAD, R. S.; MAYRINK-SABINSON, M. L. Em busca de pistas. *In: _____*. **Cenas de aquisição da escrita: O sujeito e o trabalho com o texto**. 2. ed. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 13-36.

AIKHENVALD, A. Y. Evidentially in typological perspective. *In: AIKHENVALD, A. Y., DIXON, R. M. W. (coaut.) Studies in evidentially*. Amsterdam; Philadelphia, PA: John Benjamins, 2003.

_____. 'Eating', 'drinking' and 'smoking': A generic verb and its semantics in Manambu. *In: NEWMAN, J. (ed.) The Linguistics of eating and Drinking*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins [Typological Studies in Language 84], 2009, p. 91-108.

AUROUX, S. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992.

AYALA, P. J. V. **Gramática Guaraní**. Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, 1993.

AYVUTEERYRU AVA GUARANI. **Diccionario**. Asunción, 2010.

AZEVEDO, M. M. A.; VEIGA, J.; COLMAN, R. S. Reocupando territórios, a expansão dos Guaraní no Estado de São Paulo. **Por Dentro do Estado de São Paulo - Povos Indígenas: mobilidade espacial**. v. 8, ago. 2013, ed. 1, NEPO, 2013, p.39-50.

BARBOSA, A. Lemos. **Curso de tupi antigo: gramática, exercícios, textos**. Rio de Janeiro, RJ: Livraria São José, 1956.

BARBOSA, P.; CHAMORRO, G. Apontamentos sobre os Guaraní. Apresentação. **Tellus**, ano 13, n. 24, jan./jun. 2013.

BHAT, D. N. S. **Pronouns** (Oxford Studies in Typology and Linguistic Theory). Oxford: Oxford University Press, 2004.

BENITES, E. **Oguata Pyahu** (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva Te'ýikue. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação). Campo Grande: Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Católica Dom Bosco, 2014.

BLOOMFIELD, L. **Language**. London: George Allen & Unwin, 1935.

BOAS, F. Introduction. **Handbook of American Indian Languages**, v. 1, p. 1-83. Bureau of American Ethnology, Bulletin 40. Washington: Government Print Office (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology), 1911.

_____. Language. *In: F. Boas (ed.) General Anthropology*. Boston, New York: D.C. Heath and company, 1938, p.124-145.

_____. **The mind of Primitive Man**. New York: Macmillan, 1944.

BOIDIN, C., CHAMORRO, G. & MÉRET, G. Introducción al dossier: Fuentes en lenguas amerindias de América del Sur, **Corpus** [on-line], v. 4, n. 2, 2014. Disponível em: <<http://corpusarchivos.revues.org/1335>> Acesso em: 30 de set. 2021.

BORGES, M. V. **Aspectos fonológicos e morfosintáticos da língua ava-canoeiro (Tupi-Guarani)**. 2006. 335p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000386045>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

CADOGAN, L. Como interpretan los Chiripá (Avá Guarani) la danza ritual. **Revista de Antropología**, v. 7, n.1/2, 1959a, pp.65-99.

_____. **Ayvu rapyta**: textos míticos de los Mbya-Guarani del Guaira. São Paulo, SP: USP, 1959b.

_____. **Diccionario mbya-guarani-castellano**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, CEPAG CEADUC, vol. 78, 2011.

_____. **Como os Avá Guarani interpretam a dança ritual**. Edição de Wilmar D'Angelis. Tradução: Juracilda Veiga. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2018.

CARDOSO, V. F. **Aspectos morfosintáticos da língua Kaiowa** (Guarani). 2008. 294p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2008. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=000431965>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

CARDOZO, R. I. **El Guairá: Historia de la Antigua Provincia 1554-1676**. Buenos Aires: Librería y Casa Editora de Jesús Menéndez, 1938.

_____. **La Antigua Provincia de Guairá y la Villa Rica del Espíritu Santo**. Centro Guaireño de Asunción, 1969.

CARVALHO, E. A. **As alternativas dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Avá-Guarani do Ocoí-Jacutinga**. Xanxerê, SC: CIMI Regional Sul; Curitiba: Comissão Justiça e Paz do Paraná, Associação Nacional de Apoio ao Índio, 1981.

CARTAS ANUAS (1927-1929 [1615-1637]). Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser (Documentos para la Historia Argentina, T. XX).

CERNO, L. “Las partículas modales del guaraní jesuítico. Una aproximación al discurso „de lo temporal””. In: **Actas de las XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas**. Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 3 de set. de 2010.

_____. **Descripción fonológica y morfosintáctica de una variedad de la lengua guaraní hablada en la provincia de Corrientes (Argentina)**. 2011. Tese (doutorado) – Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 2011.

_____. Parientes cercanos, parientes lejanos. Una mirada estructural al sistema de parentesco del guaraní antiguo. **Revista Mundaú**, n. 4, 2018a, p. 52-79.

_____. Hermana, dize el váron a su hermana o prima. Ruiz de Montoya, la lexicografía jesuítica y el parentesco guaraní. **Estudios Paraguayos**, jun. de 2018b, p. 19-43.

CHAMORRO, G. La Buena Palabra: Experiencias y Reflexiones Religiosas de los Grupos Guaraníes. **Revista de Indias**, vol. LXIV, n. 230, 2004, p. 117-140.

_____. Antonio Ruiz de Montoya: promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas. **História Unisinos**, 2007. vol. 11, n. 2, maio/agosto de 2007, pp. 252-260.

_____. **Terra madura yvy araguyje**: fundamento da palavra Guarani. Dourados, MS: UFGD, 2008.

_____. Sentidos da conversão de indígenas nas terras baixas sul-americanas. Uma aproximação lingüística. In: SUESS, P. *et al.* **Conversão dos cativos: povos indígenas e missão jesuítica**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009a. p. 111-128.

_____. **Decir el cuerpo**: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní. Asunción: Tiempo de Historia/FONDEC, 2009b.

_____. Antonio Ruiz de Montoya y sus léxicos de la lengua guaraní: posibilidades de uso en la Historia y en la Antropología. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**. v. 6, n. 2, dez. de 2014, p. 429-449.

_____. Terminología de Parentesco: de los jesuitas a los indígenas guaraní hablantes contemporáneos. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, 9(2), p. 225-259, 2017.

CLASTRES, H. **Terra sem Mal**: o profetismo Tupi-Guarani. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

COMRIE, B. & SMITH, N. Lingua descriptive studies: questionnaire. **Lingua**, n. 42, 1977.

CORRÊA DA SILVA, B. C. Mais fundamentos para a hipótese de Rodrigues (1984/1985) de um Proto-Awetí-Tupí-Guaraní. In: RODRIGUES, Aryon; CABRAL, Ana Suely (orgs.). **Línguas e Culturas Tupí** 1. Campinas: Curt Nimuendajú, 2007, p. 219-240.

_____. Etnolinguística e etno-história Tupí: desfragmentando o olhar. **Revista de Estudos da Linguagem**, v. 18, n. 1, p. 61-86, 2010.

CORTESÃO, J. **Manuscritos da Coleção de Angelis**. T. I: Jesuítas e bandeirantes no Guaira (1594-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

COSTA, C. de P. G. **Nhandewa aywu**. 2003. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2003. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000290968>>. Acesso em: 17 jul. 2014.

_____. **Apyngwa rupigwa**: nasalização em Nhandewa-Guarani. 2007. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2007. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000418050>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

_____. **Nhandewa aywu**: fonologia do Nhandewa-Guarani. Campinas: Curt Nimuendajú; Vitória da Conquista, BA: Edições UESB, 2010. (Línguas Ameríndias; n. 2)

CROFT, W. **Syntactic categories and grammatical relations**. Chicago: Chicago University Press, 1991.

CZAYKOWSKA-HIGGINS, E. Research Models, Community Engagement, and Linguistic Fieldwork: Reflections on Working within Canadian Indigenous Communities. **Language Documentation and Conservation**, v. 3, n. 1, p. 15-50. Victoria, BC: University of Victoria, 2009.

DANAGA, A. C. **Encontros, efeitos e afetos**: Discursos de uma liderança Tupi Guarani. 2016. 223p. Tese (doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas, São Carlos, SP. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/8777/TeseACD.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

D'ANGELIS, W. R. Pesquisa em língua indígena e compromisso social da Universidade. In: COSTA, C. P. G. (org). **Pensando as línguas indígenas na Bahia**. Campinas: Ed. Nimuendajú, 2011, p. 19-29.

_____. Quando os falantes nativos são os professores, os professores são pesquisadores, e os linguistas são parceiros. **Signo y Señá**, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), n. 29, p.63-77, jun. 2016. Disponível em: <<http://revistas.filo.uba.ar/index.php/sys/article/view/519/475>>. Acesso em: 10 dez. 2016.

_____; VEIGA, J. Revitalização linguística: o que aprendemos. In: D'ANGELIS, W. R. (org) **Revitalização de línguas indígenas: O que é? Como fazemos?** Campinas, SP: Curt Nimuendajú, Kamuri, 2019, p. 169-193.

DARELLA, M. D. P. **Ore roipota yvy porã “Nós queremos terra boa”**: Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina – Brasil. 2004. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-graduados em ciências sociais, São Paulo, 2004.

DIETRICH, Wolf. Chiriguano and Guarayo word formation In: Doris Payne. (ed.). **Amazonian linguistics**: studies in lowland South American languages. Austin: Univ. of Texas, 1990a, p.293-320.

_____. **More evidences for an internal classification of Tupí-Guarani languages**. (Indiana, Supplements 12). Berlin: Mann. Verlag, 1990b.

_____. La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya para el estudio comparativo de las lenguas tupí-guaraníes de hoy. **Amerindia**, Revue d'ethnolinguistique amérindienne, 19/20, p. 287-99, 1995. Disponível em: <https://amerindia.cnrs.fr/wp-content/uploads/2021/02/La-importancia-de-los->

[diccionarios-guarani%CC%81es-de-Montoya-para-el-estudio-comparativo-de-las-lenguas-tupi%CC%81-guarani%CC%81es-de-hoy-Wolf-DIETRICH.pdf](#) Acesso em: 30 nov. 2021.

_____. Cambio del orden de palabras en lenguas tupí-guaraníes. *In: Cadernos de Etnolinguística*, vol I, n. 3, dez. 2009. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/vol1%3A3/cadernos_vol1_n3.pdf Acesso em: 20 de dez. 2022.

_____. “O tronco tupi e as suas famílias de línguas. Classificação e esboço tipológico”, *In: NOLL, Volker; DIETRICH, Wolf (org.). O português e o tupi no Brasil*. São Paulo, SP: Contexto, 2010a, p. 9-26.

_____. “Tiempo, aspecto y evidencialidad en guaraní”. *In: LIAMES*, n.10, p. 67-83, 2010b

_____. Conservação e inovação no campo léxico do parentesco: o caso do Mbyá e do Guaraní paraguaio (Tupí-Guaraní). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 6, n.1, p. 195–216, 2014.

DOLZANI, M. V. La partícula *ra’e* en guaraní mbyá. Evidencialidad y temporalidad. *In: LIAMES* v.16, n. 2, p.241-260, 2016.

DIK, S. C. **Functional grammar**. Amsterdam: North-Holland, 1978.

_____. “On the typology of Focus Phenomena”. *In: HOESTRA, T.; HULST. H.; MOORTGAT, M. (eds.). Perspectives on Functional Grammar*. Berlin, Boston: De Gruyter, 1981, p. 41-74.

_____. **The Theory of Functional Grammar. Part I: The Structure of the clause**. Foris Publications, 1989.

DOOLEY, R. A. **Vocabulário do guarani**: vocabulário básico do guarani contemporâneo (dialecto mbya do Brasil). Brasília, DF: Summer Institute of Linguistics, 1982.

_____. **Léxico Guaraní: Dialecto Mbyá**. Introdução, esboço gramatical e referências. Cuiabá, MT: SIL, 2006a. Disponível em: <http://www.sil.org/americas/brasil/publcn/dictgram/GNDicInt.pdf> Acesso em: 30 jul. 2014.

DOOLEY, Robert A. **Léxico Guaraní: Dialecto Mbyá. Guaraní-Português**. Cuiabá, MT: SIL, 2006b. Disponível em: <http://www.sil.org/americas/brasil/publcn/dictgram/GNDicLex.pdf> Acesso em: 30 jul. 2014.

_____. **Apontamentos Preliminares sobre Ñandéva-Guarani Contemporâneo**. Brasília (DF): Summer Institute of Linguistics, 1991-2008. Disponível em: <http://www-01.sil.org/americas/brasil/publcn/ling/GNApont.pdf> Acesso em: 20 jul. 2014.

DRUDE, S. On the position of the Awetí language in the Tupí family. *In: Wolf Dietrich e Haralambos Symeonidis (eds), Guaraní y ‘Mawetí-Tupí-Guaraní’: estudios*

históricos y descriptivos sobre una familia lingüística de América del Sur. Münster etc.: Lit Verlag, 2006. p. 11-45.

DURAN, M. Reducciones Franciscanas en Paraguay en el S. XVII *In: Actas del III Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo* (siglo XVII), Madrid: Editorial DEIMOS, 1989. p. 953-976.

DURANTI, A. **Linguistic Anthropology.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

EDELWEISS, F. G. **Tupís e Guaranís: estudos de etnonímia e lingüística.** Salvador, BA: Secretaria de Educação e Saúde (Publicações do Museu da Bahia, n.7), 1947.

_____. **Estudos Tupis e Tupi-Guaranis – Confrontos e Revisões.** Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora, 1969.

ENFIELD, N. J. Ethnosyntax: Introduction. *In: ENFIELD, N. J. (Ed.). Ethnosyntax: Explorations in grammar & culture.* London: Oxford University Press, 2002.

ETHNOSYNTAX: explorations in grammar and culture. Oxford: Oxford University Press, 2002. 1 online resource (ix, 325 p.), ill. (Oxford linguistics). Includes bibliographical references and index. ISBN 9780191719363 (ebook). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199266500.001.0001>>. Acesso em: 25 jun. 2018.

EVANS, N. & DENCH, A. Introduction: Catching language. *In: AMEKA, F. K. et al. (Eds.) Catching language: the standing challenge of grammar writing.* Berlin; New York, NY: Mouton de Gruyter, 2006, p. 1-39.

FEYERABEND, P. **Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge.** Londres: Verso, 1978.

FURLAN, R. A questão do método na Psicologia. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 1, p. 25-33, jan./mar. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v13n1/v13n1a03.pdf>. Acesso em: dezembro de 2020.

GADELHA, R. M. A. F. **As missões jesuíticas do Itatim:** um estudo das estruturas socioeconômicas coloniais do Paraguai (Séculos XVI e XVII). Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1980.

GAJARDO, M. **Pesquisa participante na América Latina.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

GANSON, Barbara. **The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata.** Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003.

GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. *In: _____.* **Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 143-179.

_____. Chaves do Mistério: Morelli, Freud e Sherlock Holmes. *In: ECO, Umberto; SEBEOK, Thomas A. (Orgs.). O signo de três: Dupin, Holmes, Peirce.* Tradução de Silvana Garcia. São Paulo: Perspectiva, 1983, p. 89-129.

GLADKOVA, A. Ethnosyntax. *In*: SHARIFIAN, F. (ed.) **The routledge handbook of language and culture**. New York, NY: Routledge, 2015. p.33-50

GODDARD, C. Ethosyntax, ethnopragmatics, sign-functions, and culture. *In*: ENFIELD, N. J (ed.) **Ethnosyntax. Explorations in Grammar and Culture**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 52-73.

_____; WIERZBICKA, A. **Words and Meanings: Lexical Semantics across Domains, Languages and Cultures**. London: Oxford University Press, 2014.

González, H. A. **A Grammar of Tapiete** (Tupi-Guarani). Tese (doutorado), University of Pittsburgh, Pittsburg, 2005.

GOODENOUGH, W. H. Cultural Anthropology and Linguistics. *In*: D. HYMES (ed.), **Language in Culture and Society: a Reader in Linguistics and Anthropology**. New York: Harper & Row, 1964, p. 36-39.

GRANNIER, D. La obra lingüística de Antonio Ruiz de Montoya. *In*: ZIMMERMANN (ed.). **La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial**. Frankfurt am Main; Madrid: Vervuert Verlag: Iberoamericana, 1997. pp. 40-410 (Bibliotheca Ibero-Americana, v. 63).

_____. **Aspectos da Morfossintaxe do Guaraní Antigo**. 2002. Tese (doutorado) Maceió: UFAL.

GREGORES, E. & SUÁREZ, J. **A description of colloquial Guaraní**. The Hague: Mouton, 1967.

GUASCH, P. Antonio, S. J. **El idioma Guaraní**. Ediciones del autor. Buenos Aires, 1948.

_____. **El idioma Guaraní, Gramática y antología de prosa y verso**. Asunción-Paraguay: Ed. Loyola, 1956.

_____. **Diccionario Castellano-Guaraní y Guaraní-Castellano**. (5ª ed.) Asunción: Loyola, 1981.

GUMPERZ J.J.; LEVINSON S. C. (Eds.) **Rethinking Linguistic Relativity**. Cambridge, UK: Cambridge University Press; 1996.

GUMPERZ, J.J.; HYMES, D. (Eds.). **Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication**, Basil Blackwell, New York; 1986 [1972].

HALL, S. Cultural identity and diaspora. *In*: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (eds.) **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a reader**. New York: Columbia University Press, 1994, p. 392-403.

HALLIDAY, M. A. K. Notes on transitivity and theme in English: Part 2. *In*: **Journal of Linguistics** n.3, p.199–244, 1967.

HIMMELMANN, N. P. Documentary and Descriptive Linguistics. **Linguistics**, n. 36, 1998, p. 161-195.

HINTON, L. Language Revitalization: An Overview. *In: The Green Book of Language Revitalization in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press; 2001, p. 1-8.

HOLANDA, S. B. de. **Caminhos e fronteiras**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1957.

HUMBOLDT, W. K. **Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad**. Barcelona: Anthropos, 1990.

HYMES, D. **Language in culture and society**. A reader in linguistics and anthropology. New York: Harper & Row Publishers, 1964.

IVO, I. P. **Características fonéticas e fonologia do Guaraní no Brasil**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2018. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1636701>. Acesso em: 21 jul. 2022.

_____. **Ortografia e sistemas fonológicos das línguas indígenas**. Não publicado

_____; VEIGA, J. Edição de uma narrativa indígena: o Inyprũ. *In: D'ANGELIS, W. R. (org.) Revitalização de línguas indígenas: o que é? Como fazemos?* Campinas, SP: Curt Nimuendajú, Kamuri, 2019. p. 93-109.

JENSEN, C. Cross-referencing changes in some Tupi-Guarani Languages. *In Doris Payne (Ed.) Amazonian linguistics*. Austin: University of Texas Press, 1990, p. 117-158.

_____. Comparative Study: Tupí-Guaraní. *In: D. Derbyshire & G. K. Pullum (orgs.) Handbook of Amazonian Languages*. Vol. 4, Berlin: Mouton de Gruyter, 1998. p. 487-619.

_____. The origin of plural morphemes in Wayampi. **MOARA**, Rev. dos Cursos de Pós-Grad. Em Letras UFPA, Belém, n.15, jan/jul., 2001, p.155-477.

KIBRIK, A. E. **The methodology of field investigations in linguistics** (setting up the problem). The Hague, Paris: Mouton, 1977.

KRONENFELD, D. B. Culture and kinship language. *In: SHARIFIAN, F. (ed.) The Routledge handbook of language and culture*. Routledge, 2014, p. 170-185.

KUNHÃ NIMBOPYRUÁ, C. D. S. **Nhandewa-rupi nhande aywu ãgwã**. Brasília: MEC; Campinas: ALB, 2002.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1998.

LADEIRA, M. I. **Os Índios da Serra do Mar: a presença Mbya-Guarani em São Paulo**. Coautoria de Gilberto Azanha. São Paulo, SP: Nova Stella, 1988.

_____. **O caminhar sob a luz: o território Mbyá a beira do oceano**. São Paulo: PUC, 1992. Dissertação (mestrado).

LASSITER, Luke E. **The Chicago guide to collaborative ethnography**. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 2005.

LEAVITT, J. Linguistic relativities. *In*: JOURDAN, C. & TUIE, K. (eds.) **Language, Culture and Society**: Key topics in linguistic anthropology (Studies in social and cultural foundations of language). Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 47-81

LEITE, F. R.; GONÇALVES, M. E. A. O projeto da Gramática Pedagógica do Nhandewa-Guarani. *In*: D'ANGELIS, W. R. (org) **Revitalização de línguas indígenas: O que é? Como fazemos?** Campinas, SP: Curt Nimuendajú, Kamuri, 2019, p. 75-91.

LEITE, S. **Novas cartas jesuíticas**: (de Nobrega a Vieira). Coautoria de Manuel da Nóbrega, Antônio Vieira. São Paulo, SP: Comp. Ed. Nacional, 1940. (Brasiliana, v.194).

LIENHARD, Martin. **Testimonios, cartas y manifiestos indígenas** (Desde la conquista hasta del siglo XX). Caracas: Editorial Biblioteca Ayacucho, 1992.

LIUZZI, S.; KIRTCHUK, P. Tiempo y Aspecto en guaraní. **Amerindia** nº 14, p. 9-42, 1989.

LOZANO, P. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Tomo II. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 1755.

MAHER, T. M. Sendo índio em português. *In*: SIGNORINI, I. (Org.), **Língua(gem) e identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1998. p. 115-138.

MAINARDI, C. **Desfazer e refazer coletivos**. O movimento tupi guarani. 2015. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MANDELBAUM, D. G. (ed.) **Selected Writings of Edward Sapir** in Language, Culture, and Personality. Berkeley: University of California Press, 1963.

MARCOLINO, C. *et al.* **Lições de Gramática Nhandewa-Guarani** – vol. I. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2016a.

_____. **Inpyrũ**: narrativa sagrada da criação do mundo. Ed. Bilíngue. Campinas, SP: Curt Nimunedajú, 2016b.

MARTÍNEZ, N. D. La migracion Mbyá (Guarani). *In*: JORNA, P.; MALAVER, L.; OOSTRA, M. (coords.). **Etnohistoria del Amazonas**. Quito: Abya-Yala; Roma: MLAL, 1991. P. 133-152.

MARTINS, M. F. **Descrição e análise de aspectos da gramática do Guarani Mbya**. 2003. 220p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000314774>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

MEGGERS, B. J. **América pré-histórica**. Coautoria de Eliana Teixeira de Carvalho. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1979.

MELIÀ, B. Breve introducción para aprender la lengua guaraní por el P. Alonso de Aragona. **Amerindia**, 4, p. 23-61, Paris: CELIA, 1979.

_____. El "modo de ser" Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639). **Revista de Antropología**, v.24, 1981, p. 1-24.

_____. La lengua guaraní del Paraguay. *In*: POTIER, B. (coaut.) **América Latina en sus lenguas indígenas**. Caracas: UNESCO: Monte Avila, 1983.

_____. A Terra sem mal dos guaraní: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, n. 33, p. 33-46, 1990

_____. **La Lengua Guaraní del Paraguay**. Historia, Sociedad y Literatura. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

_____. **Elogio de la Lengua Guaraní**. Asunción: CEPAG, 1995.

_____. **El Guaraní conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. Asunción del Paraguay: CEADUC – CEPAG, 1997.

_____. La reducción según los guaraníes: dichos y escritos. *In*: GADELHA, R. M. A. F. (Org.). **Missões Guaraní**: impacto na sociedade contemporânea. São Paulo: Educ, 1999. p. 55-64.

_____. **La lengua Guaraní en el Paraguay colonial**: que contiene la creación de um lenguaje cristiano en las reducciones de los Guaraníes en el Paraguay. Asuncion: CEPAG, 2003.

_____. **Guaraní Ñe'ẽ Paraguái** - Gramática Pedagógica para hablantes de guaraní. Asunción: Fe y Alegría, 2006.

_____. Escritos guaraníes como fuentes documentales de la historia paraguaya *In*: **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [on-line], Débats, abr. 2006. Disponível em: < <http://journals.openedition.org/nuevomundo/2193>> Acesso em: 17 ago. 2020.

_____. La lengua guaraní de Montoya como espejo cultural *In*: **Missions d'évangélisation et circulation des savoirs**: xvie-xviiiè siècle [en ligne]. Madrid: Casa de Velázquez, 2011. p. 243-267. Disponível em: <http://books.openedition.org/cvz/7852> Acesso em: 17 ago. 2021

_____. Prólogo para **Etnografía Guaraní en el Tesoro de Ruiz de Montoya**, de PIÑERO, A. C., p. 21-7, Asunción: Cepag, 2013.

_____. El buen vivir se aprende. **Sinéctica**, Tlaquepaque, n. 45, p. 1-12, dic. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?> Acesso em: 20 de set. 2021.

_____; GRUNBERG, G.; GRUNBERG, F. **Los Paĩ Tavyterã**. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Asunción: Centro de estudios antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1976.

_____; NAGEL, L. **Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones**: una bibliografía didáctica. Santo Ângelo, Asunción: URI, Centro de Cultura Missioneira, CEPAG, 1995.

_____; SAUL, M.V.A & MURARO, V.F. **O Guaraní: uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987.

MELLO, F. C. **Aetcha nhanderukuery karai retarã**: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 2018. Tese (doutorado) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

_____. Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil. **Tellus**, ano 7, n. 12, p. 49-65, abr. 2007.

METRAUX, A. The Guaraní. In: STEWARD, J. H. (ed.) **Handbook of South America Indians**. Vol. 3: The tropical forest tribes, Smithsonian Institution, Bureau of American Tthnology, Bulletin 143, Washington: Government Publishing Office, 1948, p. 69-94.

MITHUN, M. "Who shapes the record: The speaker and the linguist" in: NEWMAN, P. & RATLIFF, M. (eds.) **Linguistic Fieldwork: Essays on the Practice Empirical Linguistic Research**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 34-54.

MONTOYA, A. R. **Catecismo de la lengua guaraní**. Publicado nuevamente sin alteración alguna [por] Julio Platzmann. Leipzig: B.G. Teubner, [1639] 1876. (Nueva edición, publicación y notas a cargo de Bartomeu Melià, Asunción: CEPAG, 2011).

_____. **Tesoro de la lengua guaraní**. Publicado nuevamente sin alteración alguna [por] Julio Platzmann. Leipzig: B.G. Teubner, [1639] 1876. (Nueva edición, publicación y notas a cargo de Bartomeu Melià, Asunción: CEPAG, 2011).

_____. **Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Trad. Arnaldo Bruxel. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1639] 1985.

_____. **Bocabulario de la lengua guaraní**. Publicado nuevamente sin alteración alguna [por] Julio Platzmann. Leipzig: B.G. Teubner, 2 tomos, [1640] 1876. (Nueva edición, publicación y notas a cargo de Bartomeu Melià, Asunción: CEPAG, 2002).

_____. **Arte de la Lengua Guarani (1640)**. Introdução e notas: Bartomeu Meliá. Transcrição atualizada: Antonio Caballos. Asunción: CEPAG, 1993.

NEUMANN, E. **Letra de Índios**: Cultura Escrita, Comunicação e Memória Indígena Nas Reduções Do Paraguai. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti, 2015.

NICHOLS, J. Functional theories of grammar. In: **Annual review of anthropology**. v.43. p. 97-117, 1984.

NIMUENDAJÚ, C. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani. In: **Zeitschrift für Ethnologie**, 46, Berlin, 1914, p.284-403.

_____. Apontamentos sobre os Guarani. Tradução e notas: Egon Schaden. **Revista do Museu Paulista**, v. 8, Nova Série, p.9-57, 1954.

_____. **As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani**. Tradução: Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Editora Hucitec/USP, [1914] 1987.

_____. Nimongaraí: o batismo ritual de Nimuendajú. In: **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 2, n.1, p. 151-162, jul. 2010.

_____. Os buscadores do céu. In: **Tellus**, [S.l.], n.24, p. 303-309, 2014. Disponível em: <https://telluscdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/48> Acesso em: Acesso em 12 jan. 2020.

NOELLI, F. S. As hipóteses sobre o centro de origem e as rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39(1), 1996, p. 7-49.

_____. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. In: **Suplemento Antropológico. Revista del Centro de Estudios Antropológicos**, Asunción, v. 34(2), 1999, p. 123-166.

NUNES, J. H. **Dicionários no Brasil**: análise e história do século XVI ao XIX. São José do Rio Preto, SP; Campinas, SP; São Paulo, SP: FAPERP: Pontes: FAPESP, 2006.

OLIVEIRA, O. de. **Índios e jesuítas no Guairá**: a redução como espaço de reinterpretação cultural (século XVII). 2003. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2003.

OLIVEIRA, P. R. M. “Terra sem mal” e o messianismo entre os guarani do Paraguai colonial (séculos XVI e XVII). **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 17 n. 2, dez. 2015, p. 415-428.

OLIVEIRA, T. **Perspectiva Guarani Nhandewa sobre Formação Intercultural de Professores Indígenas**: Ancestralidade, Espiritualidade, Cosmologias e Línguas Indígenas. 2021. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, SP. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-04022022-223649/publico/2021_TiagoNhandewa_VCorr.pdf Acesso em 5 jan. 2022.

OLIVEIRA, Y. M. M. de; ROTTA, E. Área de distribuição natural de erva mate (*Ilex paraguariensis* St. Hil). In: SEMINÁRIO SOBRE ATUALIDADES E PERSPECTIVAS FLORSTAS, 10., 1983, Curitiba. **Silvicultura da erva-mate (*Ilex paraguariensis*)**: anais. Curitiba: EMBRAPA-CNPQ, 1985. p. 17-36. (EMBRAPA-CNPQ. Documentos, 15).

ORLANDI, E. P. Identidade Linguística Escolar. In: SIGNORINI, I. (org.). **Lingua(gem) e Identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001, p. 203-212.

_____. **Língua e Conhecimento Lingüístico**. Para uma história das idéias no Brasil. São Paulo: Cortez, 2013.

PAES, M. H. R. “Cara ou coroa”: uma provocação sobre educação para índios. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, n. 23, 2003, p.52-60.

PARELLADA, C. I. **A herança de um tesouro**: arqueologia da cidade colonial espanhola de Villa Rica del Espíritu Santo (1589-1632), Curitiba: SAMP, 2014. (Teses do Museu Paraense; v.3).

PAULA, E. D. **Eventos de fala entre os Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe**: singularidades em textos orais e escritos. 2012. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012. Publicação pela Ed. Curt Nimuendajú, 2014.

PÊCHEUX, M. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, E. P. (org.). **Gestos de Leitura**: da história no discurso. (3ª ed.) Campinas: Editora da UNICAMP, 2010, p.49-59.

PERASSO, J. A.; VERA, J. **La cultura Guaraní en el Paraguay contemporáneo** (etnografía ava-kue-Chiripa). Asunción: RP Ediciones, 1987.

PIÑERO, A. C. **Etnografía Guaraní en el Tesoro de Ruiz de Montoya**. Asunción: Cepag, 2013.

POMPA, C. **Religião como tradução**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

RESTIVO, P. **Vocabulario de la lengua guaraní**, compuesto por el Padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Jesús, revisto y augmentado por otro Religioso de la misma Compañía e Arte de la lengua guarani por el P. Antonio Ruiz de Montoya de Compañía de Jesús con los escolios, anotaciones y appendices del P. Paulo Restivo de la misma Compañía, sacados de los papeles de P. Simón Bandani y de otros, Santa Maria la Mayor, 1722. Disponível em: <<https://digibug.ugr.es/handle/10481/48499>> Acesso em 13 de mar. 2020.

_____. **Linguae Guarani Grammatica Hispanice [Arte de la lengua guaraní]**. Stuttgart: Guilielmi Kohlhammer, 1892.

_____. **Arte de la lengua guarani**, por el p. Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesus con los escolios, anotaciones y apéndices del P. Paulo Restivo de la misma Compania sacados de los papeles del P. Simon Bandini y de otros, Santa Maria la Mayor, 1724. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/view/?45000009314&bbm/4901#page/4/mode/2up>> Acesso em 12 jan. 2020.

RICE, K. Documentary Linguistics and Community Relations. In: **Language Documentation and Conservation**. v. 5, University of Hawai'i, 2011, p. 187-207.

RODRIGUES, A. D. Relações internas na família lingüística Tupí- Guaraní. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, 1985, p. 33-53.

_____. Hipótese sobre as migrações dos três subconjuntos meridionais da família Tupi-Guarani. **Atas do II Congresso Nacional da ABRALIN**. CD-ROM. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina: 2000.

_____. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. (4ª ed.) São Paulo, SP: Loyola, 2002a.

_____. Entrevista concedida a **TVUnB**, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=shi65vWfS5A> Acesso em: 13 de jan. 2023.

_____; CABRAL, A. S. A. C. Revendo a classificação interna da família Tupi-Guarani. In: CABRAL, A. S. A. C.; RODRIGUES, A. D. (Orgs.). **Línguas indígenas brasileiras. Fonologia, gramática e história. Atas do I Encontro Internacional do GTLI**, v. I. Belém: UFPA: 2002b. p. 327-337.

_____; DIETRICH, W. *On the linguistic relationship between Mawé and Tupí-Gurani*, **Diachronica**, v. 14, n. 2, p. 265-304, 1997.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, C. L'exemple dans les grammaires jésuitiques du guaraní, **Langages** n. 166 (2), Armand Colin, p. 112-126, 2007.

_____. Apuntes para una historia de la escritura en guaraní: el estatuto y la circulación del texto en las misiones jesuíticas. **Scriptura**, v. 21/22, p.9-32. Lérida: Universitat de Lleida, 2010.

_____. Escrita e gramática como tecnologías urbanas: a cidade na história das línguas e das ideias linguísticas. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, n. 53(2), p. 197-217, jun./dez. 2011.

_____. El funcionamiento social de las tecnologías lingüísticas: Apuntes sobre la escritura en guaraní en la Provincia Jesuítica del Paraguay. In: ARCHAIMBAULT, Sylvie; FOURNIER, Jean-marie; RABY, Valérie (Ed.). **Penser l'histoire des savoirs linguistiques**: Hommage à Sylvain Auroux. Lyon: Ens Éditions, 2014. p. 507-522.

_____. Notas sobre a noção de cultura e sua relação com a de civilização: o ocidente como observatório das formas de vida social. In: **Fragmentum**, n. Especial. jun./dez. 2018. Santa Maria: Editora Programa de Pós-Graduação em Letras, UFSM. p. 61-90.

_____. Lengua, escritura y formas de subjetividad en el espacio de las misiones jesuíticas: las gramáticas de guaraní como documentos históricos. In: Silvina M. Paz y Rodrigo N. Villalba Rojas (Eds.) (No prelo). **Lenguas y mundos guaraníes. Diálogos y escenarios desde las Humanidades**. Editorial SB, Buenos Aires.

_____; NUNES, J. H. Langues amerindiennes à la Renaissance: norme et exemples dans les descriptions du tupi et du guaraní, *Les langues du monde à la Renaissance*. **Histoire, Epistémologie, Langage**, tome 30, fasc. 2, p. 25-70. Paris: Société d'Histoire et d'Epistémologie des Sciences du Langage, 2008.

ROUILLON, J. L. A. **Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos, 1997.

SAMARIN, W. J. **Field linguistics**: a guide to linguistic field work. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston, 1967.

SAPIR, E. *Language and environment*. **American Anthropologist** 14, 1912, p. 226-242.

_____. **Language: an introduction to the study of speech**. New York and London: Harcourt, Brace & World, 1921.

_____. "The Status of Linguistics as a Science." **Language**, vol. 5, no. 4, Linguistic Society of America, 1929, p. 207-14.

_____. Language. In: **Encyclopaedia of the Social Sciences**. New York, v.9, p. 155-169, 1933.

_____. **Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality**. Edição de David Goodman Mandelbaum. Berkeley, CA: University of California Press, 1949.

_____. **Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality**, ed. D. G. Mandelbaum. Berkeley: University of California Press, 1963.

_____. *Language*. In: BLOUNT, B. G. **Language, culture and society: a book of readings**. Cambridge, Massachusetts: Winthrop Publishers, 1974.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo, SP: EDUSP, 1974.

SCHERER, A. E.; TASCHETTO, T. R. O Papel da Memória ou a Memória do Papel de Pêcheux para os Estudos Linguístico-Discursivos. **Estudos da Língua(gem)**, Campinas, n. 1, p. 119-123, 2005.

SCHMITZ, P. I. O Guarani no Rio Grande do Sul: A Colonização do Mato e as Frentes de Expansão. In: **III Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros**, 1979, Santa Rosa. Anais do III Simpósio de Estudos Missioneiros, 1979. p. 55-74.

SCHÜLLER, Dietrich (Ed.). **Sound Documents from the Phonogrammarchiv of the Austrian Academy of Sciences**. The Complete Historical Collections. Series 1: The First Expeditions 1901 to Croatia, Brazil, and the Isle of Lesbos. Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1999.

SEKI, L. Problemas no estudo em uma língua em extinção. **Boletim da ABRALIN**, n.6, 1984, p.109-118.

_____. Kamaiurá (Tupi-Guarani) as an Active-Static Language. In: PAYNE, D. (Ed.). **Amazonian linguistics: studies in lowland South American languages**. Austin: Univ. of Texas, 1990.

_____. A lingüística indígena no Brasil. **D.E.L.T.A.** v. 15, n. especial, 1999, p. 267-290.

_____. **Gramática do Kamaiurá: língua Tupi-Guarani do Alto Xingu**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

SIMPSON, J. From Common Ground to Syntactic Construction: Associated Path in Warlpiri, In: ENFIELD, N. J (ed.), **Ethnosyntax: Explorations in Grammar and Culture**, Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 287–307.

SUESS, P., *et al.* **Conversão dos cativos: povos indígenas e missão jesuítica**. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti, 2009

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay**. Vol. II: Etnohistória de los guaraníes, época colonial. Asunción: Museu Etnográfico Andrés Barbero, 1980.

TASSINARI, A. M. I. Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In SILVA, Aracy L; GRUPIONI, L. D. B. (orgs.), **A temática indígena na escola**. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 445-473.

TAYLOR, J. **Marcação temporal na língua Kaiowá**. Cuiabá, MT: SIL. Disponível em: <<http://www.sil.org/americas/brasil/publicns/ling/KWMarc.pdf>> Acesso em: 31 de dez. 2022

URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. *In*: CUNHA, M. C. (org.) **História dos índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Cia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1998. p. 87-102.

VEIGA, J. Migrações históricas e cosmologia guarani. **RAU – Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, p. 49-80. São Carlos: UFSCar, 2013. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_03.Juracilda.pdf> Acesso em: 13 de jan. 2020.

_____. Revitalização de línguas indígenas em São Paulo: mediação e parceria. *In*: D'ANGELIS, W. R. (org) **Revitalização de línguas indígenas: O que é? Como fazemos?** Campinas, SP: Curt Nimuendajú: Kamuri, 2019, p. 75-91.

WATTERS, J. R. Focus in Aghem: a study of its correlates and typology. *In*: HYMAN, L. M. (ed.). **Aghem grammatical structure**. SCOPIL 7, Los Angeles: UCLA, 1979, p.137-197.

WHORF, B. L. The relation of habitual thought and behavior to language. *In*: BLOUNT, B. G. **Language, culture and society**: a book of readings. Cambridge, MA: Winthrop Publishers, 1974.

WIERZBICKA, A. Ethno-Syntax and the Philosophy of Grammar. **Studies in Language**. International Journal sponsored by the Foundation “Foundations of Language”, v. 3, Issue 3, Jan. 1979, p. 313 – 383.

_____. **The semantics of grammar**. Amsterdam: John Benjamins, 1988. (Studies in language companion series, v.18).

_____. **Semantics**: primes and universals. New York, NY: Oxford University Press, 1996.

_____. **Understanding cultures through their key words**: English, Russian, Polish, German and Japanese. Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. English Causative Constructions in an Ethnosyntactic Perspective: Focusing on LET, *In*: ENFIELD, N. J (ed.), **Ethnosyntax**: Explorations in Grammar and Culture, Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 162-203.

_____. All people eat and drink: Does this mean that eat and drink are universal human concepts? *In*: NEWMAN, J. (ed.) **The Linguistics of eating and Drinking**. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins [Typological Studies in Language 84], 2009, p.65-90.

WOODBURY, A. C. Defining Documentary Linguistics. *In*: AUSTIN, P. K. (ed.) **Language Documentation and Description**, v. 1. London: SOAS. p. 35-51.

ZIMMERMANN, K. (ed.). **La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial**. Frankfurt am Main; Madrid: Vervuert Verlag: Iberoamericana, 1997.

APÊNDICE I – ATA DA ASSEMBLEIA DE 1630

Respuesta que dieron los Yndios a las Reales Provisiones è la que se manda no sirban Yndios de las Reduciones mas qe dos meses como S.M. lo manda y no sean llevados a Maracayu en tiempo enfermo. fecha en 25 de Agosto de 1630

O trabalho que segue está organizado da seguinte maneira: a primeira linha corresponde ao texto original, assim como o encontramos publicado nos *Manuscritos da Coleção de Angelis vol. I* (MCA I, p.352-361) – com a adição dos diacríticos²⁸³ e hifens como parte da análise morfológica; a segunda linha traz a glosa; a terceira traz a transposição²⁸⁴ do texto para o Nhandewa Tupi-guarani, a quarta e a quinta trazem a sua tradução para o espanhol e para o português, respectivamente.

- (1) *Ore-r-orĩ-catu ore-angapiĩ-catu*
 1pEXCL-REL-alegre-muito 1pEXCL-paz-PART
Orerory katu oreangapyy katu
'Hémonos alegrado y consolado mucho'
'Temos muita alegria e estamos mais tranquilos'
- (2) *aypo ñande-rubichab-ete ñêênga r-endub-ire,*
 isso 1pINCL-grande superior (Rei) palavra REL-ouvir-depois
aipo nhanderuwitxa-eté aywu²⁸⁵ rendu-riré,
'después de haber oído lo que nuestro Rey y Señor dice'
'depois de ouvir o que disse nosso Rei.'
- (3) *ore r-echa-ca-ne berami ângire coỹte ñande-rubichabete;*
 1pEXCL REL-ver-GER-FUT parece daqui em diante já 1pINCL-grande superior (rei)
oreretxauká merami aỹ-riré ko'aỹ nhanderuwitxa-eté;
'y nos parece ya que de aquí adelante nos está mirando Su Majestad.'
'parece que, de agora em diante, nosso Rei já estará nos vendo.'

²⁸³ A versão publicada nos MCA I, traz a seguinte nota em relação ao uso dos diacríticos: "(1) A falta de matrizes próprias, substituiu-se por til (~) o sinal nasal empregado no documento (semi-círculo sobre a vogal, pontas voltadas para baixo). A vogal gutural i ou y, que no original leva o mesmo sinal (pontas para cima), foi aqui transcrita em negrito". Neste trabalho, os diacríticos foram acrescentados de acordo com a nota apresentada nos MCA I.

²⁸⁴ Quando o texto original da Ata atendia aos requisitos de gramaticalidade e informação semântica para os falantes atuais, o trabalho feito foi o de transpor a frase original para a ortografia atual e suas regras de segmentação (exemplos: linha 1, linha 6). Quando, porém, o texto original não era claro para os falantes atuais, ou a construção gramatical não se adequava ao modo atual de se expressarem, ou algum item lexical não correspondia ao uso atual deles, os falantes produziram uma frase equivalente, buscando respeitar as informações do original, mas em uma fórmula contemporânea e palatável para eles (exemplos: linha 27, linha 33).

²⁸⁵ Para os atuais Nhandewa Tupi-guarani, o termo *nheenga* está relacionado à fala animal. Para a fala humana empregam *aywu*.

- (4) *ỹmá aracae ore r-eco poriahubi-r-echa-ca caray*
 antigamente tempo remoto 1pEXCL REL-ser pobre-REL-ver-GER espanhol
*Ymã araka'e orerekó poriaukwé retxakawy ywypóy*²⁸⁶
 'antiguamente cuando nos veíamos pobres'
 'antigamente, os espanhóis vendo-nos pobres,'
- (5) *ore moângecô-ngeco*
 1pEXCL molestar-REDUP
oremoangwekó
 'y acosados de los españoles,'
 'perseguiam-nos,'
- (6) *r-echa-ca nd-ore-quaab-i berami ñande rubichabete oro-é*
 REL-ver-GER NEG-1pEXCL-saber-NEG parece 1pINCL grande superior 1pEXCL-dizer
retxáka ndorekwaáiry merami nhanderuwitxa-eté ro'e;
 'nos parecía que no tenía noticia Su Majestade de nosotros'
 'dizíamos que parecia que nosso Rei não sabia de nós'
- (7) *aete angîre coÿte ore quaa-catu ore r-echa-catu berami*
 mas daqui em diante já 1pEXCL conhecer-melhor 1pEXCL REL-ver-melhor parece
a'eté aÿ-riré ko'aÿ orekwaákatu oreretxá katu merami
 'pero ahora de aquí adelante y nos parece que nos está mirando y favoreciendo.'
 'mas, de agora em diante, parece que já nos vê e nos conhece melhor.'
- (8) *ñande rubichabete y-ñêênga r-endub-ire*
 1pINCL-grande superior (rei) 3-palavra REL-ouvir-depois
nhanderuwitxa-eté aywu rendu-riré
 'Después de haber oído sus provisiones reales,'
 'Depois de ouvir as palavras de nosso Rei,'
- (9) *oro-é coÿte ore angapĩcĩ catu-bo oro-yapape*
 1pEXCL-dizer já 1pEXCL-paz melhor-GER 1pEXCL-dizendo
ro'e ko'aÿ oré rodjerowiá katu orodjoupe.
 nos consolamos por ver que ya la tiene'
 'já nos tranquilizamos e as vamos dizendo uns aos outros'
- (10) *Ore oro-h-endu ỹma yepe raco aypo ñêê aracae*
 1pEXCL 1pEXCL-REL-ouvir antigamente ainda.que EVID DEM palavra antigamente
Oré roendu ymã djepé aipó aywu araka'e:
 'Y aunque hemos oído mucho tiempo ha lo que ahora hemos oído'
 'Embora já tivéssemos ouvido essas palavras anteriormente:'
- (11) *maracayu-pe pe-ho eme pene-mimboacĩ-pe h-ey-bae yepe,*
 Maracajú-LOC 2IMP-ir NEG.IMP 2p-contra vontade isso 3-dizer-coisa ainda
Mbarakádju-py tapeo emê pemba'eatsy ramō, eí wa'e djepé
 'de que no fuésemos a Maracayú contra nuestra voluntad,'
 "Não vão à Maracajú contra sua vontade", ainda que diga isso,'

²⁸⁶ Termo usado pelos Nhandewa Tupi-guarani para fazer referência aos não indígenas, literalmente *filho da terra*.

- (12) *aete Caray nd-o-gue-robiar-i*
 mas espanhol NEG-3-IFX-acreditar-NEG
ywyropy ndogwerowiairy.
 ‘pero los españoles no lo obedecían,’
 ‘mas os espanhóis não obedecem.’
- (13) *aypo é rire yepe*
 DEM dizer depois ainda
Aipo a’e-riré djepé
 ‘antes después de haber mandado Su Majestad eso,’
 ‘mesmo depois de dizer isso,’
- (14) *ore-boya opacatu, ore-raỹ, ore řĩbĩ,*
 1pEXCL-servo todos 1pEXCL-filho 1pEXCL-irmão
orerembigwai opakatu, orera’y, orerywy
 ‘nuestros hermanos, hijos y vasallos’
 ‘todos nossos servos, nossos filhos, nossos irmãos’
- (15) *o-guero-yeoỹ yepi maracayu-pe y-manô-hagûa-mê*
 3-COM.FAC-levar continuamente Maracajú-LOC 3Ina-morrer-NOM.PROS-LOC
ogwerodji’oi djiwy Marakadju-py imanô awã re.
 ‘llevan cada día a Maracayú, lugar donde se morían’
 ‘continuam sendo levados a Maracajú, onde hão de morrer.’
- (16) *euapo nânga ore boya cañi-mbá,*
 lá certamente 1pEXCL-servo acabar-tudo,
a’epy tengwá orerembigwai kanhymbá
 ‘y acababan todos, porque allá nuestros vasallos se han consumido todos,’
 ‘Lá certamente nossos servos se acabam todos,’
- (17) *nda ore boyá ñote ruây,*
 NEG 1pEXCL-servo só NEG
orerembigwai e’ỹ
 ‘y no solamente nuestros vasallos,’
 ‘não somente nossos servos’
- (18) *aba rubicha raỹ rera yepe, mburubicha-bae yepe abe,*
 homem superior filho p ainda superior-NOM CONJ também,
awa ruwixá ra’y awé, a’egwi uwitxáwa’e djepé awiĩ,
 ‘pero los hijos de caciques principales, y aún muchos caciques’
 ‘mas também os filhos dos caciques e até os próprios caciques (os que são caciques)’
- (19) *Caray o-guero-yeoỹ maracayu-pe*
 espanhol 3-COM.FAC-levar Maracajú-LOC
ywyropy ogwerodji’oi Mbarakadju-py.
 ‘los llevaban a Maracayu los españoles’
 ‘os espanhóis levam a Maracajú.’
- (20) *y-mo-cañĩ-mô y-mo-manô-mô*
 3-CAUS-acabar-GER 3-CAUS-morrer-GER
imokanhỹ a’egwi imomanô
 ‘adonde se han consumido y acabado,’
 ‘fazendo com que eles se percam,’

- (21) *caaguĩ-rupi y-mo-ñe-mombeu uca eỹ*
 monte-pelo 3-CAUS-RFL-dizer CAUS NEG
ka'agwy-rupi imonhemombe'u uká e'ỹ
 'muriendo por esos montes sin confesar'
 'morrendo pelos montes, sem se confessarem'
- (22) *mamo y-mo-tûpâpĩcĩ uca eỹ mamô christiano eỹ mbae rapicha,*
 onde 3-CAUS-comunhão CAUS NEG onde cristão NEG coisa semelhante,
mamô nhandedjary-regwá e'ỹ,
 'ni comulgar, como si fueran infieles'
 'onde eles não recebem comunhão, onde são semelhantes aos não cristãos,'
- (23) *he bae rapicha ete'ý;*
 caça (animal) semelhante SUPER
ewa'e apitxá ete'i
 'o animales sin razón,'
 'muito semelhantes aos animais selvagens'
- (24) *aco'ỹ caa-mbo-ỹi-ha maracayu-pe guara*
 DEM erva-CAUS-assar-NOM Maracajú-LOC GEN
kowa ka'ambodjyá Mbarakadju-pygwá
 'quedando aquellos yerbaes'
 'Esses ervais de Maracajú estão'
- (25) *tĩnĩhê-ngatu ore boyá cangûe rehe;*
 cheio-muito 1pEXCL servo osso POSP.com
omonyẽngatu orerembigwai kangwé rewé
 'llenos de los huesos de nuestros hijos y vasallos.'
 'repletos com os ossos de nossos servos'
- (26) *co tûpâ oga cuña cânguasú ñote o-gue-reco,*
 DEM deus casa mulher osso somente 3-IFX-ter
ko tupãoka kunhã kangwé-kwé rií in'ỹ
 'esta nuestra iglesia solo sirve para enterrar y tener los huesos de nuestras mujeres,'
 'essa igreja só tem ossos de mulheres'
- (27) *aete ore boyá amĩrĩ cangûerĩ maracayu hupa-bamo heconi;*
 mas 1pEXCL servo pobre osso Maracajú leito-SUB estar
A'ete orerembigwai omanõgwé kangwé Mbarakadjú rupá-py ykony;
 'pero Maracayu es el lugar donde se amontonan los pobrecitos huesos de nuestros pobres vasallos.'
 'os ossos de nossos pobres servos repousam em Maracajú'
- (28) *aypo nunga teco ore mo-poriahubi, nd-ore-mbo-oga-be-ỹ,*
 DEM maneira ser 1pEXCL-CAUS-afligido, NEG-1pEXCL-CAUS-casa-mais-NEG,
Arãĩ nunga tekó oremomboria'ywy, orerendará e'ỹ,
 'el nos entristece, hace q no tengamos casas'
 'isso nos aflige, nos faz ficar sem casas,
- (29) *nd-ore-mbo-cog-be-ỹ,*
 NEG-1pEXCL-CAUS- roça-mais-NEG
orekoyrã e'ỹ
 'ni chacras,'
 'nos faz ficar sem roça'

- (30) *ore-mo-ŷ-ngotebe eté,*
1pEXCL-CAUS-necessidade INTENS,
oremoĩngotewé eté,
'y nos empobrece y anihila [aniquila],
'faz com que passemos muita necessidade,
- (31) *nd-ore-boya-be-ŷ* *nd-ore-raŷ-bo-ŷ,*
NEG-1pEXCL-servo-mais-NEG, NEG-1pEXCL-filho-mais-NEG,
ndorerembigwaiwé e'ŷ, ndorera'ŷwé e'ŷ
'no tenemos ya hijos ni vasallos por este Maracayu'
'não temos mais servos, não temos mais filhos'
- (32) *nd-itĩ-be-ŷ* *cunûmĩ guaçu, maracayu-pe opacatu-ŷ pabi.*
NEG-plantar-mais-NEG menino grande, Maracajú-LOC todos-ENF terminar
ndjitywéi kunumĩ gwatsú, Marakadju-py opakatu'ipá.
'ya no aparece ni se ve la gente que solía haber'
'não plantamos mais, os jovens se acabam todos em Maracajú'
- (33) *Ore r-etambipera-ño yaheo-tapia o-y-porara*
1pEXCL REL-parentes(mulheres)-só chorar-sempre 3-OBJ-continuamente
Orerembirekóranhõ (orere'yikunhã) odjae'o tapia, oiporará
'solamente nuestras indias, que no cesan de llorar'
'já nossas parentes solitárias choram sempre, sentem constantemente
- (34) *o-mê amĩrĩ r-echagau hape*
3-marido morto REL-sentir falta por
omẽngwéretxanga'u,
'la muerte de sus maridos'
'a falta de seus falecidos maridos,'
- (35) *o-membĩ-r-echagau-hape:*
3-filho(da mulher)-REL-sentir falta-por
a'egwi omembyretxanga'u awiĩ
'e hijos, han quedado.'
'sentem falta de seus filhos'
- (36) *Ndahaubie nd-oro-ho-pota-be-ŷ maracayu-pe,*
por isso NEG-1pEXCL-ir-querer-mais-NEG Maracajú-LOC,
nd-oro-monda-pota-be-ŷ euapo ore-boya
NEG-1pEXCL-enviar-NEG-querer-mais-NEG lá 1p-EXCL-servo
Mbaemo e'ŷ teĩ Mbarakadju-py ndoroópotáweiry (ndoroótseweiry)²⁸⁷,
orerembigwai, ndoromondokapotáweiry (ndoromondokatseweiry) a'epy,
'Por tanto no queremos ir más a Maracayu, ni enviar allá a nuestros vasallos'
'por isso não queremos ir mais a Maracajú, não queremos mais enviar para lá nossos servos'
- (37) *t-o-canĩ-meme ore boyá rembĩre-ri euapo oro-yapape.*
PER-3-perder-todos 1p-EXCL-servo sobra-por lá 1pEXCL-dizendo
towé tembiguairẽmyré tokanhymbá memẽ a'e-rupi, oré roaywu pamẽ.
'porque no se acaben de consumir allá algunos que han quedado.'
'"que se percam todos os nossos servos que restaram por lá", dizemos'

²⁸⁷ Os Nhandewa-Tupi-Guarani reconhecem o uso do verbo *-potá* com o sentido de 'querer', atualmente, no entanto, usam esse verbo apenas com o sentido de 'gostar'. Para querer, usam *-tse*.

- (38) *Aypo haguâmâ rehe ore ñêê pe-h-endub-uca-tamô ñande-rubichabete upe*
 DEM FUT POSP 1pEXCL palavra 2p-ouvir-CAUS-IRR 1pINCL-grande superior DAT
Aipó awã, oré roaywu peendu uká ramô Nhanderuwitxáetê-upe,
 ‘O si tuviéramos ventura que esto que decimos, hiciese, desde que fuese a
 noticia de Su Majestad’
 ‘se fizerem o nosso Rei ouvir essas nossas palavras’
- (39) *t-o-hôquenda-catu maracayu t-o-yeog h-ape,*
 PERM-3-fechar porta-INTENS Maracajú PERM-3- fechar caminho,
tonhimboty okê Mbarakadju-py, tonhimboty tapé,
 ‘para que cerrase la puerta y camino de Maracayú’
 ‘Fechem bem as portas de Maracajú, fechem seu caminho,’
- (40) *t-o-ho eme aba amo coÿte euapo*
 PERM-3-ir NEG.PERM homem algum já lá
toó emê awá amo koa’ ÿ towé
 ‘para que no vayan allá más nuestros vasallos,’
 ‘que já não vá homem algum para lá’
- (41) *cunûumi rembĩ-rera taba mo-mbĩta ha-bamo ño t-o-yco coÿte*
 menino sobra-p aldeia CAUS-ficar modo-como (hábito) só PERM-3-morar já
kunumigwé rembyré topyta pa tekoa-py, omombaraetê awãri pamé.
 ‘y algunos muchachos que han quedado, que comienzan a crecer ahora,
 queden para principio y fundamento de nuestro pueblo y conservación,’
 ‘os poucos meninos que restaram na aldeia, façam-nos ficar e que já só vivam
 de acordo com nossos costumes’
- (42) *ñande-rubichabete t-ore-poriahubereco catu,*
 1pINCL-grande superior (rei) PERM-1pEXCL-misericórdia INTENS,
Nhanderuwitxá-eté toreporiaúgwerekó katu,
maracayu-pe,
 Maracajú-LOC
Mbaracadjú-py
 ‘y para que Su Majestad tenga misericordia de nosotros,’
 ‘nosso rei que tenha misericórdia de nós,’
- (43) *t-ore-cañĩ-mba eme*
 PERM-1pEXCL-perder-todos NEG.PERM
torekanhĩmbá emê
 ‘para que no nos acabemos de morir en Maracayú’
 ‘que nós não nos percamos todos em Maracajú’
- (44) *Ore-ñe-mombeu eÿ-mamo sacramento pĩçĩ eÿ mamo,*
 1pEXCL-RFL-dizer(confessar) NEG-onde sacramento pegar NEG onde,
orenhemombe’u e’ÿ amō sacramentopyy e’ÿ amō,
 ‘sin confesión y sacramentos,’
 ‘onde não nos confessamos, onde não recebemos sacramentos,’
- (45) *mbae mĩmba-ba rapicha*
 coisa animal-todo semelhante
mĩmbá rapitxá.
 ‘como si fuésemos animales irracionales!’
 ‘semelhante a todos os animais’

- (46) *ñande rubichabete nia co ore ñêê pêê o-yeupe*
 1pINCL-rei certamente DEM 1pEXCL palavra 2p 3-DAT
Nhanderuwitxa-eté ko oré aywu peẽ odjeupé
 ‘Y si vosotros que sois nuestros padres’
 ‘nosso rei certamente não vai ouvir essas nossas palavras,’
- (47) *y-mombeu-eỹ mamo nd-o-hendu bice amone*
 3-falar-NEG CONJ NEG-3-ouvir NEG.DES FUT.IRR
imombe’u e’ỹ noendutseiry amboaé aywu.
 ‘no dais notícia de esto a Su Majestad, no lo sabrá,’
 ‘se vocês não as contarem a ele’
- (48) *caray nia ore amotareỹm²⁸⁸,*
 espanhol certamente 1pEXCL inimigo
ywypory katu orerapitxá e’ỹ
 ‘porque los españoles son nuestros enemigos,’
 ‘os espanhóis certamente são nossos inimigos’
- (49) *pêê abe yñ-amotareỹ-mbĩ-ramo pey eco ore rutehe,*
 2p também 3-inimigo-obstinação-SFX.CIRC somente.por ser 1pEXCL POS.por
peẽ awíí perekó apitxá e’ỹ, oré rewé
 ‘y a vosotros os quieren mal por nuestra causa’
 ‘vocês os consideram também como inimigos seus somente por nossa causa,’
- (50) *nda-pêê aeño rūay, pe-mbae abe, quatia tiro ete*
 NEG-2p somente NEG, 2p.coisa também, escrita ainda INTENS
Peẽ riíma e’ỹ, penemba’e (pemba’e) awíí, ywypóry kwatiá-re;
 ‘y a vuestras cosas y aun a las cartas;’
 ‘não só de vocês, mas de suas coisas também, até mesmo das cartas’
- (51) *caray yñ-amotareỹ-ma ore rehe;*
 espanhol 3Ina-inimigo-FOC 1pEXCL.Ina POSP
ywypóry apitxá-e’ỹma oré reé;
 ‘os espanhóis certamente são nossos inimigos’
- (52) *nderubichabete aete o-hendu catu ne co ore ñêê*
 1pINCL-grande superior (rei) mas 3p-ouvir bem FUT DEM 1pEXCL palavra
nhanderuwitxa-eté oendu
 ‘si vosotros le avisáis lo creará y oirá,’
 ‘nosso rei ouvirá bem essas nossas palavras,’
- (53) *pêê o-yeupe y-mombeu-ramo:*
 2p 3-RECP 3-dizer-SBJ
ramõ mawāra itxupé imombe’u wa’erã:
 ‘se vocês contarem a ele mesmo;’
- (54) *euocóy rehe ore oro-yerure pêê-mê cobae*
 DEM.isso POSP.por 1pEXCL 1pEXCL-pedir 2p-DAT DEM
okõre ramõma (arãi ramõ) oré roporandu pemỹ (~pendewy)
 ‘también por tanto os rogamos que le aviséis’
 ‘Por isso, nós pedimos a vocês’

²⁸⁸ Literalmente, *amota* ‘querer bem’ + *-r-* + *e’ỹ* ‘negação’

- (55) *ore ñêê y-chupe y-mondo hagûamâ rehe,*
 1pEXCL palavras 3-DAT 3-enviar FUT POSP
oré aywu itxupé imondó-uká awã,
 ‘porque estamos certos que’
 ‘que enviem essas nossas palavras’
- (56) *ti-porerequa ore ri ñande rubichabete*
 PERM- acolhedor 1pEXCL ABLAV 1pINCL-rei
toipy y porã oré rií nhanderuwitxa-eté.
 ‘que nosso rei acolha nossas palavras’
- (57) *t-ore-mo-angeco eme angîre coÿte caray,*
 PERM-1pEXCL-CAUS-assediar NEG.PERM de agora em diante já espanhol
toremoangwekó emê aÿ-riré ywypóry
 ‘para que los españoles nos no acosen de aqui adelante’
 ‘que de agora em diante os espanhóis já não nos persigam mais’
- (58) *t-o-guero-yeoÿ eme ore-boya maracayu-pe coÿtè.*
 PERM-3-FAC.COM-levar NEG.PERM 1pEXCL-servo Maracajú-LOC já
togwerodji’oi emê orerembigwai Mbarakadju-py ko’aÿ
 ‘y no lleven a Maracajú más nuestros vasallos,’
 ‘que já não levem com eles os nossos servos para Maracajú’
- (59) *Ore nia nd-oro-ho-pota-be-ÿ maracayu-pe,*
 1pEXCL certamente NEG-1pEXCL-ir-querer-mais-NEG Maracajú-LOC
Oré ndoroótseweiry Mbarakadjú-py
 ‘porque nosotros no queremos ir más allá’
 ‘nós certamente não queremos mais ir a Maracajú’
- (60) *nd-oro-mondo-pota-be-ÿ ore voya euapo,*
 NEG-1pEXCL-enviar-querer-mais-NEG 1pEXCL servo lá
ndoromondo-ukáweiry ma orerembigwai a’e-py
 ‘ni enviar más a nuestros vassalos,’
 ‘não queremos mais enviar nossos servos para lá’
- (61) *ore-pĩa-guĩbe catu aypo oro-é oro yapape.*
 1pEXCL-coração-desde ENF DEM 1pEXCL-dizer 1pEXCL dizendo
orepy’apy katu romombe’u pamé-pe
 Dizendo do fundo de nosso coração, dizemos todos’
- (62) *Nd-oro-gueru-ri mbae quîrî tiro ete amo maracayu agui*
 NEG-1pEXCL-trazer-NEG coisa pequena ainda INTENS PRON.IND Maracajú POSP
ndorogweruiry mba’emo djepé Mbarakadju-py
 ‘porque no traemos cosa chica ni grande de Maracajú,’
 ‘não trazemos nenhuma coisinha de Maracajú’
- (63) *nd-o-hepĩbêêg-i caray ore-boya caneo-hague,*
 NEG-3-pagar-NEG espanhol 1pEXCL-servo cansaço-PST
ywypóry nombo’epyire orerembiguai kaneõmbaa.
 ‘ni los españoles pagan a nuestros vasallos su trabajo,’
 ‘os espanhóis não pagam o cansaço sentido por nossos servos’

- (64) *caeo-ño oro-gueru mbae açĩ-ño oro-gueru,*
 cansaço-só 1pEXCL-trazer NOM doença-só 1pEXCL-trazer
kane'õ rogweru mba'eatsy rogweru rií,
kane'õgwé rií rogweru mba'eatsy rogweru awé.
 'lo que traemos es cansancio y enfermedad'
 'só cansaço, só enfermidade é o que trazemos'
- (65) *ore boya amô pe-rupi o-mano yepi,*
 1pEXCL servo algum caminho-POSP.por 3-morrer sempre,
oré rembiguai amô pe-rupi omanô djepi,
 'y así nuestros vasallos unos se mueren por el camino,'
 'nossos servos sempre morrem, alguns pelo caminho,'
- (66) *amô o-bahê rupibe,*
 algum 3-chegar LOC.ADV (logo que)
amô omaẽ rupiwé
 'otros en llegando,'
 'alguns logo que chegam'
- (67) *amô mbae açĩ porara tapia acoy-rê,*
 algum doença continuamente hábito DEM-depois
amô mba'e atsy porará wa'ema,
 'otros quedan tales que nunca pueden arribar más'
 'depois disso, outros de enfermidades frequentes'
- (68) *aypo rehe ore oro-yerure peê-mê tûpâ rehe ta-pe-mo(ndo)*
 isso POSP 1pEXCL 1pEXCL-pedir 2p-DAT Deus POSP PERM-2p-enviar
okõre oré roporandu pemỹ Tupã reé
 'y así os pedimos por amor de Dios que hagáis saber'
 'por isso pedimos por Deus a vocês que enviem'
- (69) *co ore ñêê ñande rubichabete upe,*
 DEM 1pEXCL palavra 1pINCL-grande superior DAT
pemondó-uká oré aywu nhanderuwitxá-eté-upé
 'a nuestro Rey y Señor este [esto] que decimos y pedimos,'
 'essas nossas palavras ao nosso rei'
- (70) *t-eý ore-be pe-ho eme maracayu-pe ore-ho-pota-ramo yepe*
 PERM-dizer 1pEXCL-DAT 2p-ir NEG Maracajú-LOC 1EXCL-ir-querer-SUBJ ainda
Teí oréwy peó emẽ Mbarakadjú-py oreótsé ramõ djepé.
 'para que nos mande que no vamos a Maracayú aunque queramos,'
 'que nos diga: "não vão a Maracajú" ainda que nós queiramos ir'
- (71) *Caray nia ñande rubichabete ore-be ý é-ramô*
 espanhol certamente 1pINCL-grande superior 1EXCL-DAT 3 dizer-SUBJ
Ywypóry nhanderuwitxá-eté oré-wy idjaywu ramõ"
 'porque si dice que'
 'os espanhóis, certamente, se nosso rei nos disser:
- (72) *maracayu-pe pe-ho-pota-rámo pe-ho,*
 Maracajú-LOC 2p-ir-querer-SUBJ 2p-ir
"Mbarakadjú-py peótsé ramõ peó"
 'vamos si queremos,'
 "só vão a Maracajú se vocês quiserem"

- (73) *caray ore-mo-ângecô-ngeco-ne*
 espanhol 1pEXCL-CAUS-assediar-REDUP-FUT
Ywypóry oremonoangekó-nguekó re
 ‘los españoles nos han de afligir (y acosar)
 ‘os espanhóis nos ameaçariam constantemente,’
- (74) *ore-boya ore ray he-ro-yeoŷ-ta*
 1pEXCL servo 1pEXCL filho 3-COM.FAC-ir-se-GER
orerembiguai orera’y erodji’oita
 ‘por llevarnos allá’
 ‘querendo levar com eles os nossos filhos e os nossos servos’
- (75) *hae na ore-mo-angeco-hape ñote ruây*
 CONJ.COP NEG 1pEXCL-CAUS-assediar-por somente NEG
A’erã oremonguekó nungá rupi
 ‘y nos llevaran no sólo com persuciones [sic]’
 ‘e não só nos ameaçariam,’
- (76) *ore boya ore ray re-raha-ni-ne*²⁸⁹
 1pEXCL servo 1pEXCL filho REL-levar-ASP-FUT
orerembiguai, orera’y reraá-riré,
 ‘mas levariam nossos servos e nossos filhos’
- (77) *ore r-emimbo açi*²⁹⁰*-pe yepe he-raha-ni-ne,*
 1pEXL REL-contravontade-POSP ainda REL-levar-ASP-FUT
ore remimboatsy djepé reraá-riré
 ‘sino contra nuestra voluntad y dirán después, como suelen,
 ‘nos levariam mesmo contra a nossa vontade,
- (78) *“gu-emimbota rupi mbĩa honi” o-ya-bo teŷ o-yapu hape,*
 RECP-vontade por indígena ir 3-dizer-GER falsamente 3-mentira por
“guemimbotá (adjuí) rupi Mbyá” odjapó teĩ odjapu (idjaywu rií),
 ‘que vamos de nuestra voluntad’
 ‘“por sua própria vontade o índio vai” dizendo falsamente suas mentiras’
- (79) *ore-mo-ngĩhĩye abe-none, ore nupã abe ñandu none,*
 1pEXCL-CAUS-temer também-também, 1pEXCL bater também costume também
oremongydjé awií, orenupã awií wa’ema, ,
 ‘y nos amedrentarán y acostarán (sic) como lo suelen hacer’
 ‘também nos ameaçam, nos batem também como de costume,’
- (80) *quehe catu o-yapo hague ñabe,*
 passado INTENS 3-fazer passado maneira
ndareiry odjapó wa’ekwé
 ‘y lo hicieron los años pasados,’
 ‘da maneira como já o fizeram no passado’
- (81) *acoy ramo nia caray ruri ore r-epeñana berami,*
 CONJ certamente espanhol vir 1pEXCL REL- atacar parece
Ramõ ma ywypóry ou orerepenhã merami,
 ‘assim, parece que o espanhol certamente vem nos atacar’

²⁸⁹ Interpretado como *riré* ‘depois’, pelos Nhandewa Tupi-guarani

²⁹⁰ *temimboatsy*

- (82) *ore nupâ nupâ-mo*
 1pEXCL bater bater-GER
orenupâwy
 ‘con gente de guerra a castigarnos,’
 ‘açoitando-nos,
- (83) *Capitan maracayu-pe guara-ra*²⁹¹ (*jara?*) *Saavedra h-era-bae reru-bo,*
 Capitão Maracajú-LOC GEN-senhor Saavedra REL-nome-NOM trazer-GER
Capitan Mbarakadjú-pygwá ogweruwy Saavredra erywa’e
 ‘trayendo al teniente de Maracayú llamado Sayavedra’
 ‘trazendo ao Capitão de Maracajú chamado Saavredra’
- (84) *acoy-ramo tûpâ-cĩ r-eta-me-guara maracayu agui o-u-bae cuera*
 CONJ deus-mãe REL-povoado-LOC-GEN Maracajú de 3-vir-PART PFV
a’e ramõ Tupãtsy retãpygwákwé Mbarakadjú-gwi ou wa’ekwé
 ‘como lo hizo con algunos indios del pueblo de Nuestra Señora (de Loreto),
 por haberse venido de Maracayú’
 ‘os do povoado de Tupãtsy (Santa Maria)²⁹² que vieram de Maracajú,’
- (85) *heta-yací euapo o-porabĩquĩ-rire yepe,*
 muitos-mês lá 3-trabalhar-depois ainda
etadjatsy a’e ombawiky riré djepé,
 ‘después de haber trabajado allá muchos meses,’
 ‘mesmo depois de ter trabalhado muito tempo lá’
- (86) *o-y-nupa uca t-uba robaq̃. H-embireco robaq̃. t-aỹ-robaq̃.*
 3-3-bater CAUS ABS-pai diante de REL-esposa diante de ABS-filho diante de
oinupã-uká tuwy rowá, rembirekó rowá, ta’y rowá
 ‘azotándolos delante de los ojos de sus padres, mujeres e hijos,’
 ‘Mandaram bater neles na frente dos pais, na frente de suas esposas, na frente dos filhos’
- (87) *Ae quie ore r-eta-mê abe*
 mesmo aqui 1pEXCL-REL-aldeia-LOC também
ko’a-py oré retãre awiĩ
 ‘y aquí em este nuestro Pueblo también’
 ‘mesmo aqui em nossa aldeia,
- (88) *peteỹ aba rubicha-bae ruri mbae aỹ h-era-bae*
 um homem chefe Ruri Mbae Aỹ REL-nome-NOM
peteĩ awá ruwixá wa’e Ruri Mbae Aỹ ery wa’e
 ‘entonces castigaron al cacique Rodrigo Mba’eai,’
 ‘um que estava como cacique chamado Ruri Mbae Aỹ’
- (89) *h-erecomeguâni peteỹ gu-aỹra mêê-mbotar-eỹma*
 REL-castigar um RECP-filho dar-querer-NEG
odjapó waĩ peteỹ gwa’yre nome’êtseiryma
 ‘y la causa fue porque no quiso dar un solo hijo que tenía’
 ‘foi castigado por não querer dar um de seus filhos’

²⁹¹ Na versão publicada nos *MCA I*, temos *guarera*.

²⁹² A Redução de Santa Maria situava-se no Sudoeste do Paraná, próximo às cataratas do Iguaçu.

- (90) *maracayu-pe y-mondo-potar-eŷma*
 Maracajú-LOC 3-enviar-querer-neg
Mbarakadju-py imondo-ukátse eŷma,
 ‘para que fuese a Maracajú,
 ‘por não querer enviá-lo a Maracajú,
- (91) *caray acoy ramo tatapĩ aci pĩpe h-oba-rapĩ rapĩ-gi*
 espanhol CONJ tição INSTR REL-rosto-queimar queimar-POSP
ywypóry a’e ramō tata’y atsy-py owái-py
 ‘quemándole un español la cara con un tizón’
 ‘um espanhol queimou muito seu rosto com uma brasa’
- (92) *ore robaq ore-mbo-pĩa tĩtĩ uca-bo*
 1pEXCL rosto 1pEXCL-CAUS-coração temer CAUS-GER
oré rowá orembopy’atyty-uká,
 ‘delante de nuestros ojos,’
 ‘na nossa frente, oprimindo-nos,’
- (93) *ore-mbo pĩa açĩ porara-uca-bo.*
 1pEXCL-CAUS coração dor continuamente-CAUS-GER
orembody’aatsy porará-uká-wy.
 ‘quebrándonos el corazón de dolor,’
 ‘cortando continuamente nosso coração’
- (94) *Ae Capita-nduçu Duy quehe o-bahê-bae cuera ore-robaq yepe abe*
 CONJ Capitão-grande Luís PST 3-chegar-NOM PFV 1pEXCL-rosto ainda também
a’e Capitãorutsu Duiy kweé omaẽ wa’ekwé orérowá djepé awiĩ
 ‘y el Gobernador don Luís de Céspedes que vino el otro día, también delante
 de nuestros ojos,’
 ‘e o grande capitão Luís que chegou e também na nossa frente’
- (95) *(peteĩ) aba maracayu agui o-bahe ramo-bae*
 um homem Maracajú de 3-chegar SUBJ-NOM
peteĩ awá Mbarakadjú-gwi omaẽ ramō wa’e
 ‘a un vasallo nuestro’
 ‘em um homem que havia chegado de Maracajú’
- (96) *o-y-nũpã nũpã ae ae o-po-pe ỹbĩra pĩpe*
 3-3-bater bater mesmo mesmo 3-mão-LOC madeira INSTR
oinupã-nupã a’e a’e opo-py ywyrá,
 ‘le dio de palos él mismo con sus manos,’
 ‘bateu muito com um pedaço de madeira em suas mãos’
- (97) *maracayu-pe h(e)raha-pota-bo,*
 Maracajú-LOC 3-levar-querer-GER
Mbarakadju-py ogweraámo’áwy
 ‘queriéndole llevar a Maracajú,’
 ‘querendo levá-lo a Maracajú’
- (98) *euapo agui a-bahê ramō ŷ é hague-pé.*
 lá de 1-chegar agora 3 dizer PST-POSP
“upé-gwi amaẽ ramō”, agwé e’í
 ‘porque había dicho que acababa de llegar de allá,’
 “eu cheguei de lá recentemente”,

- (99) *caray ábe quehe etey co ñande rubichabete*
 espanhol também PST SUPER DEM 1pINCL-grande superior
ywypóry awií, kweé etey ko nhaderuwitxá-eté
 ‘y los españoles estos días, aun después de haber venido
 ‘os espanhóis também, mesmo depois de ter chegado’
- (100) *ñêê âng pe-ñemi-mombeu cuera ore-be o-bahê rire yepe*
 palavra agora 2p-PTC.PASS-contar PFV 1pEXCL-DAT 3-chegar depois ainda
 estas provisiones reales que ahora nos habéis declarado,
aywu aỹ penimombe’u kwé oréwy omaẽ riré djepé
 ‘essas palavras de nosso rei que vocês nos contam agora’
- (101) *ore-mo-ngĩhĩye ñêê po-r-acu-bo cubo*
 1pEXCL-CAUS-temer palavra PRON.OBJ-REL-quente-GER REDUP
oremongydjé aywu aku aku
 ‘nos han atemorizado, hablándonos mal, amenazándonos’
 ‘nos amedrontam com palavras muito quentes’
- (102) *ore-be h-ereco-bo ore anga(obo) na o-ya-bo*
 1pEXCL-DAT 3-ter-GER 1pEXCL desafiar-GER assim 3-dizer-GER
oréwy erekowy oreanga’owy. Idjaywuwuy:
 ‘tendo-nos desafiando-nos dizendo assim:
- (103) *oro-yu-ne pe-reco-mêgua-bo pe-netama r-eyĩca,*
 1pEXCL-vir-FUT 2p-fazer.mal-GER 2p-aldeia REL-derrubar
“rodju re perekomengwáwy peretãma reityká,
 ‘que nos han de venir a castigar y a destruir el pueblo’
 “viremos para castigar e destruir a sua aldeia”
- (104) *mbocaguaçu ayp(o)-gua r-eru-bo pe-mo-cañĩ haguâma,*
 armas DEM-GEN REL-trazer-GER 2p-CAUS-perder FUT
mbokagwatsú (aipó-gwá) reruwy pemokanhĩ awã”
 ‘trayendo piezas de artillería para acabarnos,’
 “trazendo armas que hão de acabar com vocês”
- (105) *ñanderubichabete mombĩri-pe heconi nda-pe-andub-ĩcene,*
 1pINCL-grande superior longe-LOC estar NEG-2p-sentir-NEG.FUT
nhanderuwitxá-eté mombyry-py ikonỹ, napeandutseiry,
 ‘diciendo que Su Majestad está lejos y no ha de tener noticia,’
 ‘nosso Rei está longe, não vai querer saber’
- (106) *nda-pe-endu bicene, co Pay oro-mo-cê qui-agui-ne,*
 NEG.2p-ouvir NEG.FUT DEM padre 1pEXCL-CAUS-sair aqui-longo-FUT
napeendutseiry, ko Pay romotsẽ, ko’a-gwi,
 ‘ni oír lo que se hiciere contra nosotros, y que nos han de sacar de aquí a
 los padres que tenemos.’
 ‘não vai querer ouvir, esses padres nós faremos sair para longe daqui’
- (107) *cone y-ñêê poro-acu-bó cubó ore remi porara rara tapia,*
 DEM 3-palavra PRON.IND-quente-SUPER REDUP 1pEXCL PTC aflição REDUP hábito
kó idjaywu aku aku oréporará wa’e,
 ‘Esto padecemos cedía (sic) de ellos,’
 ‘essas suas palavras acaloradas são nossas aflições constantes’

- (108) *ha-emoná rãmo, co ore ñêê,*
 e dessa maneira SUBJ DEM 1pEXCL palavra
okõre ramõ, ko oré roaywu,
 ‘por tanto, isto que decimos’
 ‘sendo assim, essas nossas palavras’
- (109) *co ore-r-emimbota*
 DEM 1pEXCL-REL-vontade
oréremimbotá
 ‘y queremos,’
 ‘esses nossos desejos,’
- (110) *pe-h-endub-uca angá ñande rubichabete upe pêê ae,*
 2p-3-ouvir-CAUS súplica 1pINCL-grande superior (rei) DAT 2p mesmo
peendu-uká angá nhanderuwxá-eté-upé peẽ aéma.
 ‘seríamos dichosos si el Rey lo supiera por medio vuestro,’
 ‘rogamos que façam vocês mesmos ouvir ao nosso Rei’
- (111) *nd-i-po.r-i amboe ore ri porerequa-bae rãma,*
 NEG-3-conteúdo-NEG outro 1pEXCL por misericórdia-NOM FUT
Ndipoiry amboaé orémanhã wa’erã ma.
 ‘porque no tenemos outro amparo sino em vosotros,’
 ‘não há outro que tenha compaixão por nós’
- (112) *nd-i-po.r-i quatia-hara,*
 NEG-3-conteúdo-NEG escrever-NOM
ndipoiry omboparátséwa
 ‘ni hay outro escribano que lo haga,’
 ‘não há escrivão’
- (113) *hae gu-eco-ramo yepe, amo nd-o-y-yapo-y-ce-be amo-ne,*
 CONJ.COP RECP-ser-SUBJ ainda IRR neg.-3-3-fazer-neg-querer-todavia IRR-FUT
Iny ramo ombopará wa’ema djepé teĩma ndodjapótseweiry,
 ‘y aunque lo hubiera no lo hiciera,’
 ‘e mesmo se houvesse, não iria querer fazê-lo’
- (114) *o-ñêênga ae eté o-yapo amo ñandu,*
 RFL-palavra mesmo CONJ 3-fazer SUBJ costume,
a’ewa riré oaywu odjapówa rangwé,
 ‘antes como suelen, dirían lo que él quisiera,’
 ‘ou faria com as suas próprias palavras, como de costume,’
- (115) *“mbĩa ñêê aypo bae” o-ya-bo teỹ.*
 indígena palavra isso PART 3- dizer-GER falsamente
“nhandewa aywu kowa’ema” odjaywu ríí teĩ.
 ‘diciendo que nosotros lo decimos.’
 ‘mentindo: “essa é a palavra do índio”.’

APÊNDICE II – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(Segundo as determinações do Conselho Nacional de Saúde - Resoluções CNS nº 304/2000 e nº. 510/2016)

LÍNGUA E CULTURA NHANDewa-TUPI-GUARANI: DO GUAIRÁ A SÃO PAULO, 400 ANOS DE HISTÓRIA MARCADA POR CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES

Pesquisadora Responsável: Fabiana Raquel Leite

Número do CAAE: 81099417.9.0000.8142

Você está sendo convidado(a) como voluntário(a) a participar da pesquisa: *Língua e Cultura Nhandewa-Tupi-Guarani: do Guairá a São Paulo, 400 anos de história marcada por continuidades e descontinuidades*, orientado por um Linguista profissional, professor doutor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Prof. Dr. Wilmar da Rocha D'Angelis, sob a responsabilidade da pesquisadora Fabiana Raquel Leite. Este documento, chamado Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE, visa assegurar seus direitos como participante. Ele foi elaborado em duas vias, uma que ficará com você e outra com a pesquisadora responsável. Durante a leitura desse termo você pode esclarecer suas dúvidas. Se houver perguntas antes ou mesmo depois de assiná-lo, você poderá esclarecê-las com a pesquisadora. Se preferir, pode levar este Termo para casa e consultar seus familiares ou outras pessoas antes de decidir participar. Se você não quiser participar ou desejar retirar sua autorização, a qualquer momento, não haverá nenhum tipo de penalização ou prejuízo.

A JUSTIFICATIVA E OS OBJETIVOS

Esta pesquisa é um estudo colaborativo dos livros do padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya e de uma carta escrita em guarani à época das Missões Jesuíticas no Guairá. O objetivo deste trabalho é realizar um estudo comparativo de registros escritos do guarani das Missões do século XVII com a língua Nhandewa-Tupi-Guarani atual, em colaboração com falantes e professores Nhandewa-Tupi-Guarani. O estudo buscará nos escritos guarani do século XVII características relevantes que hoje diferenciam o Nhandewa-Tupi-Guarani de outros dialetos guarani. Outro objetivo desta pesquisa é investigar se há uma relação de continuidade histórica e linguística entre os Guarani das reduções jesuíticas do Guairá e os grupos Nhandewa-Tupi-Guarani atuais.

OS PROCEDIMENTOS

Aceitando participar, você participará de um grupo de estudos de documentos e livros escritos em guarani e sobre a língua guarani no século XVII. O estudo será realizado na escola indígena da comunidade. Nesse grupo de estudo, serão analisados trechos

de obras do jesuíta Antônio Ruiz de Montoya e de uma correspondência escrita em guarani e assinada por índios moradores em uma missão dos jesuítas às margens do Rio Paranapanema (atualmente Estado do Paraná).

DESCONFORTOS E RISCOS

Essa pesquisa não apresenta riscos previsíveis. Caso você sinta qualquer tipo de desconforto por causa de referência a determinadas palavras ou de assuntos surgidos durante a pesquisa, o estudo desse conteúdo será interrompido imediatamente, sem qualquer prejuízo. Não há qualquer outro risco previsto.

BENEFÍCIOS

Esta pesquisa não traz benefícios diretos e imediatos aos participantes, a não ser a oportunidade de desenvolver maior conhecimento sobre aspectos da língua de seus ancestrais, integrando um grupo de estudos especializado, formado por falantes nativos, professores indígenas e uma linguista. Espera-se que a pesquisa contribua com a comunidade Nhandewa-Tupi-Guarani por desenvolver um tipo de estudo que valoriza o conhecimento local e que busca fortalecer a autonomia dos pesquisadores indígenas.

Outro benefício indireto desta pesquisa será a sua contribuição para projetos de revitalização cultural e linguística e projetos relacionados à produção de material didático em língua Nhandewa-Tupi-Guarani.

GARANTIA DE ESCLARECIMENTO, LIBERDADE DE RECUSA E GARANTIA DE SIGILO:

Você será esclarecido(a) sobre a pesquisa em qualquer aspecto que desejar. Você é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não irá acarretar qualquer prejuízo ou perda de benefícios. O seu nome será mantido em sigilo.

CUSTOS DA PARTICIPAÇÃO, RESSARCIMENTO E INDENIZAÇÃO POR EVENTUAIS DANOS:

A participação no estudo não acarretará custos para você e não será disponível nenhuma compensação financeira. Você é livre para deixar de participar da pesquisa a qualquer momento. Você tem a garantia de indenização, caso sofra qualquer dano que seja diretamente decorrente da sua participação na pesquisa.

ARMANEZAMENTO DOS DADOS:

Os dados reunidos durante o estudo colaborativo estarão armazenados em arquivo digital de acesso restrito por tempo indeterminado e serão disponibilizados para você, que poderá solicitá-los a qualquer momento. Para outras pessoas, não indígenas, os dados serão disponibilizados apenas por meio da autorização da pesquisadora responsável.

AUTORIZAÇÕES:

Esse documento de autorização individual não exclui a necessária autorização da comunidade local para desenvolvimento da pesquisa e também da Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

CONTATO E ESCLARECIMENTOS:

Em caso de dúvidas sobre o estudo, você poderá entrar em contato com os pesquisadores Fabiana Raquel Leite e Wilmar da Rocha D'Angelis, segundo dados abaixo:

Pesquisador Responsável: Ms. Fabiana Raquel Leite, aluna do Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem – IEL, da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Telefone: (19) 3305.1240. Cel.: (19) 98282.8483. E-mail: flsketch@gmail.com

Professor Orientador: Prof. Dr. Wilmar da Rocha D'Angelis. Professor do Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem– IEL, da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP e Líder do Grupo de Pesquisa “InDIOMAS” – Conhecimento de línguas indígenas e de línguas de sinais na relação Universidade & Sociedade. Telefone: (19) 3521.1511. Cel.: (19) 998119.3771. E-mail: dangelis@unicamp.br

Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da UNICAMP

Em caso de denúncias ou reclamações sobre sua participação e sobre questões éticas do estudo, você poderá entrar em contato com a secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CEP-CHS) da UNICAMP das 08h30 às 11h30 e das 13h00 às 17h00 na Rua Bertrand Russell, 801, Bloco C, 2º piso, sala 05, CEP 13083-865, Campinas – SP; telefone (19) 3521-8936 ou (19) 3521-7187; email: cepchs@unicamp.br O CEP é constituído por um grupo de profissionais de diversas áreas, com conhecimentos científicos e não científicos que realizam a revisão ética inicial e continuada da pesquisa para mantê-lo seguro e proteger seus direitos.

Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP)

A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) está diretamente ligada ao Conselho Nacional de Saúde (CNS). A CONEP tem como principal atribuição o exame dos aspectos éticos das pesquisas que envolvem seres humanos. Como missão, elabora e atualiza as diretrizes e normas para a proteção dos sujeitos de pesquisa e coordena a rede de Comitês de Ética em Pesquisa das instituições. É responsabilidade da CONEP avaliar e acompanhar os protocolos de pesquisa em áreas temáticas especiais como: genética e reprodução humana; novos equipamentos; dispositivos para a saúde; novos procedimentos; população indígena; projetos ligados à biossegurança e como participação estrangeira.

Em caso de denúncias ou reclamações sobre sua participação e sobre questões éticas do estudo, você também poderá entrar em contato com a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) 08h às 20h (atendimento on-line), e-mail:

conep@saude.gov.br. Endereço: Esplanada dos Ministérios, Bloco "G" - Edifício Anexo - 1º Andar - Ala "B" - Sala 104-S - CEP: 70.058-900 ou pelos telefones: (61) 3315-5878 - Telefax: (61) 3315-5879.

CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO:

Esse *Termo de Consentimento Livre e Esclarecido* deverá ser assinado por você, caso concorde em participar, e pelo pesquisador responsável. Uma via desse Termo de Consentimento será entregue a você pelo pesquisador, assinada por você e pela pesquisadora, e rubricada em todas as páginas por ambos. Você pode pedir qualquer esclarecimento adicional, a qualquer momento da sua participação na pesquisa, ou mesmo depois de encerrada, diretamente à pesquisadora ou ao orientador dela.

Após ter recebido esclarecimentos sobre a natureza da pesquisa, seus objetivos, métodos, benefícios previstos, potenciais riscos e o incômodo que esta possa acarretar, aceito participar e declaro ter recebido uma via original deste documento rubricada em todas as folhas e assinada ao final, pela pesquisadora e por mim:

Nome do (a) participante: _____

_____ Data: ____/____/____.

(Assinatura do participante ou nome e assinatura do seu responsável legal)

Você autoriza a utilização da sua imagem e som de voz, na qualidade de participante no projeto de pesquisa intitulado *Língua e Cultura Nhandewa-Tupi-Guarani: do Guairá a São Paulo, 400 anos de história marcada por continuidades e discontinuidades?*

() não, não autorizo a divulgação da minha imagem e/ou voz

() sim, autorizo a divulgação da minha imagem e/ou voz

RESPONSABILIDADE DO PESQUISADOR:

Asseguro cumprir as exigências da Resolução 304/00, que prevê que em pesquisas com população indígena é necessário que se tenha a concordância da comunidade alvo da pesquisa que pode ser obtida por intermédio das respectivas organizações indígenas ou conselhos locais, sem prejuízo do consentimento individual. Asseguro, também, ter explicado e fornecido uma via deste documento ao participante. Informo que o estudo foi aprovado pelo CEP perante o qual o projeto foi apresentado e pela CONEP, quando pertinente. Comprometo-me a utilizar o material e os dados obtidos nesta pesquisa exclusivamente para as finalidades previstas neste documento ou conforme o consentimento dado pelo participante. Esta pesquisa não terá início sem a autorização concedida pela comunidade e pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

(Assinatura do pesquisador)

Local: _____ Data: ____/____/____