



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB

INSTITUTO DE LETRAS – IL

DEPTO. DE LINGUÍSTICA, PORTUGUÊS E LÍNGUAS CLÁSSICAS-LIP

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA – PPGL

Estudo Etnoterminológico Preliminar do Sistema de Cura e Cuidados do Povo Mundurukú (Tupí)

Nathalia Martins Peres Costa

Orientador: Prof. Dr. Dionei Moreira Gomes

Brasília

2013

NATHALIA MARTINS PERES COSTA

Estudo Etnoterminológico Preliminar do Sistema de Cura e Cuidados do Povo Mundurukú (Tupí)

Dissertação submetida ao Programa de Mestrado em Linguística do Departamento de Linguística, Línguas Clássicas e Português como parte dos requisitos para obtenção do Grau de Mestre em Linguística pela Universidade de Brasília – UnB.

Prof. Dr. Dionei Moreira Gomes
Orientador da Dissertação

Brasília 2013

NATHALIA MARTINS PERES COSTA

Estudo Etnoterminológico Preliminar do Sistema de Cura e Cuidados do Povo Mundurukú (Tupí)

Dissertação submetida ao Programa de Mestrado em Linguística do Departamento de Linguística, Línguas Clássicas e Português como parte dos requisitos para obtenção do Grau de Mestre em Linguística pela Universidade de Brasília – UnB.

Prof. Dr Dionei Moreira Gomes
Orientador da Dissertação

Aprovada em _____ 2013

Comissão examinadora constituída por:

Prof. Dr. Dionei Moreira Gomes
Universidade de Brasília – UnB (LIP – PPGL)
Orientador e Presidente da banca

Prof^a Dr. Ana Eliza Bocorny
Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul - PUCRS
Membro titular da banca/ Examinadora externa

Prof. Dr. Hildo Honório do Couto
Universidade de Brasília – UnB (LIP – PPGL)
Membro titular da banca/ Examinador interno

Prof^a Dr. Orlene Lúcia de Sabóia Carvalho
Universidade de Brasília – UnB (LIP – PPGL)
Membro suplente da banca

DEDICATÓRIA

Ao Povo Mundurukú, motivo deste trabalho, pela honra de me permitir a sua amizade e convivência, pelo carinho ao me acolher e por ter me ensinado tanto.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao grande mestre, Prof. Dr. Dionei, um professor e orientador fantástico. Inspiração acadêmica. Obrigada por encher de luz o caminho de tantos estudantes. Obrigada por acreditar em mim, e no meu trabalho, sempre.

Novamente ao Povo Mundurukú, sem o qual este trabalho não teria o mesmo valor, não seria tão belo, não tocaria minha alma e não me faria pesquisar com tanta paixão.

Àqueles que estiveram de uma forma ou de outra envolvidos na pesquisa, fosse me ensinado sobre o sistema de cura e cuidados, me hospedando, me ajudando a degravar, me acompanhando, ou só fazendo dos meus dias na aldeia mais divertidos. Em especial D. Ana e Sr. Amâncio, por me acolherem em sua família; Arlissom, Lucivaldo e Chico, pela amizade e apoio; Deuziano, Jairo e Cláudio, pela colaboração nas degravações.

Ao Pajé Fabiano, à parteira Inês e ao puxador Cacique Julião, bem como à D. Marilza e o cacique Thiago, por me ensinarem tanto e com tanta ternura sobre o sistema de cura e cuidados do povo Mundurukú.

Aos meus amigos acadêmicos, em especial: Thalita Chagas, pela amizade em todos os momentos, desde a graduação. Roberta Ribeiro, Cássia Braga, Thiago Biachi, Juliana Rabelo, Gersinei Santos e Karina Mendes pela amizade e apoio, Ramon Mota, pelos drinks via *face*.

A minha mana, Tânia Borges, educadora e pesquisadora apaixonada; minha grande companhia em várias "barcas furadas", Brasil à fora.

Aos meus alunos e amigos, a lista de nomes não caberia nessas páginas. Em especial à Sabrina, pela valiosa colaboração. E a todos os pesquisadores brasileiros, obrigada pela inspiração.

Às funcionárias do PPGL, Ângela e Renata, pela presteza, cuidado e apoio.

À CAPES, pelo apoio financeiro concedido.

Aos grandes educadores que fizeram parte do meu processo de formação, enquanto professora, pesquisadora e cidadã. Em especial: Hilarião (Geografia, ensino fundamental). Alessandro (Química, ensino médio). Helena, Gregório, Éric e Janaina (Francês, CIL - Sobradinho).

Aos professores e professoras do LIP, em especial, Orlene Carvalho, Janaína Ferraz, Lurdes Jorge, Antônio Augusto, Daniele Grannier, Enilde Faulstich, Cibele Brandão e Rozana Naves.

A minha mãe, Edna, tive a sorte de ter uma mãe que me cobrou muito e me fez acreditar que sempre é possível fazer melhor; obrigada por me fazer crer que sempre é possível fazer mais e melhor, e por me amar incondicionalmente.

Ao meu pai, Jovenal, por ser meu melhor amigo. Por me dar total apoio em cada passo da jornada e, principalmente, por sempre dizer: "fica calma *fia*, vai dar tudo certo, o pai tá aqui".

A minha irmã, Ana Beatriz, por sempre me fazer lembrar o valor da vida acadêmica e docente e, especialmente, por me fazer rir todas as vezes que me viu chorando.

A todos os meus familiares, avós, tias e tios, dinda, dindo, primos e primas.

Ao meu grande amor, Gustavo Lopes, pelo companheirismo, pelos dias e noites sacrificados ao meu lado me ajudando a chegar até aqui, pelas vezes que ele abriu mão de suas próprias vontades em prol das minhas necessidades acadêmicas, mas, principalmente, pelo amor sincero que ele tem pela vida, pelo mundo e, felizmente, por mim. A ele também todo o meu amor, respeito, gratidão e admiração.

"Mas não é suficiente pôr apenas a cabeça a funcionar. É preciso, igualmente, que o coração esteja presente"
(Presidente Lula, em discurso em Israel, 2010)

"É preciso muita audácia para enfrentarmos os nossos inimigos, mas igual audácia para defendermos os nossos amigos."
(Dumbledore em: Harry Potter e a Pedra Filosofal)

*Se alguém vier com papo perigoso de dizer que é preciso
paciência pra viver.
Que andando ali quieto, comportado, limitado, só, coitado,
você não vai se perder
Que manso imitando uma boiada, você vai boca fechada
pro curral sem merecer
Que Deus só manda ajuda a quem se ferra, e quando o
guarda-chuva emperra certamente vai chover.
Se joga na primeira ousadia, que tá pra nascer o dia do
futuro que te adora.
E bota o microfone na lapela, olha pra vida e diz pra ela...
Eu quero ser feliz agora*
(Oswaldo Montenegro – Eu quero ser feliz agora)

RESUMO

A pesquisa "Estudo Etnoterminológico Preliminar do Sistema de Cura e Cuidado Mundurukú (Tupí)" foca, pontualmente, a descrição e a análise dos termos do sistema de cura e cuidados com a saúde empregados pelo povo indígena Mundurukú em sua própria cultura e língua. E é, portanto, o resultado de uma análise etnoterminológica dos discursos de especialidade de uma etnia indígena brasileira. Para tanto, apresentamos uma revisão da Etnoterminologia e uma nova proposta que amplia a sua epistemologia e define um novo objeto de estudo. Usamos as bases da Teoria Comunicativa da Terminologia, da Etnolinguística, da Ecolinguística e da Socioterminologia. No tocante à metodologia, a pesquisa segue o método qualitativo, valendo-se especialmente da etnografia e de entrevistas orais abertas. Como resultado desta pesquisa, temos a proposta epistemológica e metodológica da Etnoterminologia voltada para os conhecimentos técnicos e científicos de povos indígenas e demais povos "tradicionais" e a formulação de uma proposta Etnoterminográfica de apresentação dos termos, aplicada especificamente ao sistema de cura e cuidados do povo Mundurukú (Pará).

Palavras-chave: Etnoterminologia; Teoria Comunicativa da Terminologia; Língua Mundurukú; Sistema de Cura e Cuidados.

ABSTRACT

The research "Preliminary Study of Ethnoterminology of the Mundurukú (Tupi) Cure and Care System " focuses, punctually, the description and analysis of the terms of the health (care and cure) Mundurukú employed by indigenous people in their own culture and language. It is therefore the result of a character analysis of terminological specialty speeches of a Brazilian indigenous ethnicity. Therefore we present a review of Ethnoterminology and a new proposal that extends the epistemology and determines a new object of study. We use the basis of the Communicative Theory of Terminology, the Ethnolinguistic, the Ecolinguistic and the Socioterminology. Regarding the methodology, the research follows the Qualitative Method, relying especially on ethnography and oral interviews with open questionnaires. As a result of this research we have an epistemological and methodological Ethnoterminology proposal focused on the technical and scientific knowledge of indigenous peoples and other 'traditional' peoples, and the formulation of an Ethnoterminography proposal of presentation of the terms, specifically applied to the Mundurukú people (Pará) Cure and Care System.

Key words: Ethnoterminology, Communicative Theory of Terminology, Mundurukú Language, Cure and Care System

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Exemplos da Ficha Terminológica	120
Quadro 2 – Lista de Instruções	123
Quadro 3 – Lista de Alguns Terápicos	124
Quadro 4 – Lista de Algumas Doenças	124
Quadro 5 – Lista de Algumas Plantas	127

LISTA DE ABREVIATURAS E SÍMBOLOS

*	Carece de tradução mais apropriada
Cac.	Cacique
Cf.	Conferir
c.p.	Comunicação pessoal
UHs	Usina/s Hidroelétrica/s
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
Funai	Fundação Nacional do Índio
Casai	Casa de Saúde Indígena
Eletrobras	Centrais Elétricas Brasileiras S.A.
Eletronorte	Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
LI	Língua indígena
MDK	Mundurukú
Mpeg/MCT	Museu Paraense Emílio
MS	Ministério da Saúde
PT	Português
TCT	Teoria Comunicativa da Terminologia
TGT	Teoria Geral da Terminologia
TI/s	Terra/s Indígena/s
OT	Oficinas Terminológicas

SUMÁRIO

0. INTRODUÇÃO

0.1. O Povo Mundurukú	15
0.2. Objetivo(s) / questão de pesquisa	16
0.3. Justificativa / contextualização teórica (preliminar)	18

CAPÍTULO 1 - A TERMINOLOGIA VIVA

1.0. Introdução	24
1.1. Fundamentação terminológica	25
1.1.0 Teoria Geral da Terminologia (TGT) e Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT)	25
1.1.1. A Linguística do Texto	30
1.1.2. A Socioterminologia	32
1.2. A situação das línguas indígenas brasileiras: Línguas em contato e morte de línguas; bilinguismos e políticas de línguas	34
1.2.0. Línguas em contato e morte de línguas	34
1.2.1. Bilinguismos	36
1.2.2. Políticas de língua	41
1.3. Considerações finais do capítulo	43

CAPÍTULO 2 - OS ETNOESTUDOS E AS ETNOCIÊNCIAS: ETNOTERMINOLOGIAS

2.0. Introdução	44
2.1. A pesquisa etnográfica	45
2.2. A pesquisa etnográfica e a linguística	52
2.3. As Etnociências	55
2.4. A Etnolinguística	59
2.5. As Etnoterminologias	62
2.6. Contribuições da Ecolinguística à nossa Etnoterminologia	66
2.7. A Etnoterminologia Mundurukú	68
2.8. Visões de vida, morte, doença, saúde, tratamento sob a ótica Mundurukú	70
2.9. Considerações finais do capítulo	74

CAPÍTULO 3 – METODOLOGIA

3.0. Introdução	75
3.1. Pesquisa qualitativa	75
3.2. Os participantes	77
3.2.0. Pajés, parteiras e puxadores	77
3.2.0.0. Os pajés	78
3.2.0.1. As parteiras	82
3.2.0.2. Os puxadores	86
3.2.0.3. Reflexões finais acerca desses agentes de cura e cuidados	87
3.2.1. Quem são os estudantes do curso de Técnico de Enfermagem	89
3.2.2. Professores e outros participantes	92
3.3. O pré-campo e os trabalhos de campo	94
3.3.0. O pré-campo	94
3.3.1. Primeiro trabalho de campo	96
3.3.2. O segundo trabalho de campo	97
3.3.2.0. As oficinas terminológicas	98
3.3.3. O terceiro trabalho de campo	99
3.3.4. A participação na I Assembleia Mundurukú do Médio Tapajós – “quarto trabalho de campo”	100
3.3.4.0 Depois da assembleia	105
3.4. A coleta de dados: Materiais e procedimento	106
3.5. Considerações finais do capítulo	108

CAPÍTULO 4 - PROPOSTA DE UMA OBRA ETNOTERMINOLÓGICA MUNDURUKÚ-PORTUGUÊS

4.0. Introdução	110
4.1. Superestrutura	110
4.2. A macroestrutura	115
4.3. Microestrutura	117
4.3.0. Fichas e listas terminológicas	118
4.3.1. Exemplo de página do Glossário Etnotermológico Bílingue do Sistema de Cura e Cuidados Mundurukú	128

4.3.2. Entradas ou lemas	130
4.3.3. Corpo do texto e subentradas	131
4.3.4. Fotografias	132
4.3.5. Rodapé	132
4.4. Terminologia e educação	133
4.5. Considerações finais do capítulo	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	139
APÊNDICE 1 - Modelo de termo de consentimento	150

0. INTRODUÇÃO

Este estudo foca, pontualmente, a descrição e a análise dos termos do sistema de cura e cuidados com a saúde empregados pelo povo indígena Mundurukú em sua própria cultura e língua. Trata-se de um estudo com objetivos tanto terminológicos como terminográficos. Utilizaremos, mais especificamente, os termos *etnotermos*, *Etnoterminologia* e *Etnoterminografia*, uma vez que propomos um estudo teórico e aplicado sobre a terminologia inserida em um ambiente etnolinguístico e etnocultural. Também existe a preocupação em gerar, a partir dessas reflexões, uma proposta coerente de obra terminográfica, ou melhor, etnoterminográfica, que atenda ao povo Mundurukú.

Para que sejam feitas as análises dos dados etnoterminológicos do Sistema de Cura e Cuidados Mundurukú, propomos o emprego de um novo referencial teórico e metodológico que atenda à essa nova perspectiva. Denominamos Etnoterminologia esse novo sub-ramo.

0.1. O Povo Mundurukú

Sobre o povo Mundurukú, se autodenominam *Wūyjūyu*, e distribuem-se ao longo do alto, médio e baixo rio Tapajós, no estado do Pará; há também uma parcela da população que está localizada próximo ao rio Madeira, no estado do Amazonas, e algumas famílias no Mato Grosso; sua população total é de aproximadamente 13.103 pessoas, de acordo com o CENSO de 2010, sendo que dessas cerca de 8.845 vivem em território indígena reconhecido pelo Estado (IBGE, 2012), em aldeias no oeste do estado do Pará.

Nosso trabalho está circunscrito a esses mundurukú do Pará, via de regra onde há maior concentração de falantes plenos da língua Mundurukú (tupí), situação diametralmente oposta à dos seus irmãos do Madeira. Especificamente, este estudo aborda a Etnoterminologia apresentada pelos especialistas em cura e cuidados do médio Tapajós.

No passado os Mundurukú receberam, de seus inimigos, a alcunha de arrancadores de cabeça, e dominavam com força e imponência toda a região

documentada como Mundurukânia, região essa que se estendia em um território limitado ao norte pelo rio Amazonas, ao sul pelo Juruena, a leste pelo Tapajós e a oeste pelo rio Madeira. Hoje o povo Mundurukú continua a ser um povo forte e guerreiro, que luta por seus direitos com bastante afinco e está organizado em Associações – Pusuru e Pahih'p – que têm por objetivo representá-los na luta por saúde, educação, reconhecimento de território e atenção às necessidades de subsistência do povo.

Coexistindo com essa natureza guerreira, o povo Mundurukú é, também, muito amistoso e receptivo. É de sua cultura uma atenção notável com aqueles que têm o privilégio de serem considerados amigos.

Culturalmente, é um povo que preserva a memória de um vasto acervo repassado por meio da tradição oral, mas que se preocupa, atualmente, em ter também o registro escrito de seus mitos, lendas, histórias, saberes... e tudo escrito em língua Mundurukú.¹

A língua mundurukú pertence ao tronco Tupí e à família Mundurukú, juntamente com a língua Kuruáya (hoje extinta). A situação sociolinguística dos Mundurukú é variada e geralmente depende da terra indígena (TI), da idade e/ou do sexo de cada falante. Mas podemos afirmar que boa parte da população é bilíngue, embora haja falantes monolíngues tanto em Mundurukú quanto em Português.²

É nessa perspectiva de realizar a documentação, o registro e a análise linguística que trabalhamos os termos do sistema de cura e cuidado, que acabam por ser fundamentais para a manutenção da língua e dos demais valores culturais dessa etnia brasileira.

0.2. Objetivo(s) / questão de pesquisa

Esta pesquisa tem como meta o estudo da Etnoterminologia partindo dos etnotermos do sistema de cura e cuidados dos Mundurukú, a fim de firmar um sub-ramo na Terminologia responsável pelo estudo dos discursos

¹ Ver, por exemplo: *BURUM, Martinho* (Ed.). *Ajojoyũ'ũm'ũm ekawên*: lendas munduruku. vol. 1, 2 e 3. Brasília : SIL, 1980.

² Está sendo feito, paulatinamente, um levantamento do perfil sociolinguístico do povo mundurukú do Pará pelos pesquisadores do projeto Dicionário Terminológico Escolar Bilíngue: Mundurukú-Português/ Português-Mundurukú (CNPq 479550-2007/7).

especializados de povos (ditos) tradicionais³ e propor a reflexão crítica e comprometida com o conhecimento desses povos; objetivamos também apresentar uma proposta e uma reflexão de cunho Etnoterminográfico. A análise linguística dos dados etnoterminológicos é o objetivo geral, enquanto dar um tratamento etnoterminográfico aos dados é um objetivo mais específico. Temos ainda outros objetivos específicos, a saber:

- documentar, estudar, analisar e descrever os etnotermos do sistema de cura e cuidado presentes na língua Mundurukú;
- produzir fichas etnoterminológicas específicas para a necessidade de registro da etnoterminologia do Mundurukú;
- elaborar uma proposta de obra etnoterminográfica com esses etnotermos;
- desenvolver um método etnoterminológico próprio dada a ausência de um método de trabalho dessa natureza, com essas especificidades;
- contribuir, enfim, para a valorização da língua e dos conhecimentos tradicionais do povo Mundurukú;
- definir formas etnoterminográficas que viabilizem o registro dos conhecimentos tradicionais de outros povos, contribuindo, assim, para sua valorização linguística e cultural.

Apesar de não serem objetivos pontuais desta pesquisa, temos consciência de que, como consequência do estudo pretendido, somos levados a ampliar o campo de estudo da Terminologia, firmando como subárea dessa disciplina a Etnoterminologia e ampliando sua área de abrangência para os discursos de especialidade de etnias ou sociedades/comunidades específicas, além de fazermos uma reflexão sobre a necessidade de sempre levar em conta o ambiente discursivo que estabelece a existência de termos, de vocábulos ou ambos, necessidade essa importante em qualquer trabalho de Terminologia/Terminografia.

³ Ao utilizar a expressão "povos tradicionais" ou "conhecimentos tradicionais" estamos mantendo a coerência com a literatura a respeito, no entanto, acreditamos que esta não seja a terminologia mais adequada, pois parte de uma oposição: tradicional X moderno, atrasado X contemporâneo, desatualizado X atual. Oposição essa da qual discordamos fortemente. Procuramos, então, tomar "tradicional" como equivalente a "de tradição oral", assim, este estudo se alia a um processo de interesse do povo em registrar por meio da escrita sua tradição oral.

0.3. Justificativa / contextualização teórica (preliminar)

Este estudo justifica-se especialmente por duas razões complementares e relacionadas às possíveis políticas de preservação da língua. Em primeiro lugar, existe a necessidade de elaborar, juntamente com o povo Mundurukú, um material terminológico que registre o sistema de cura e cuidados, pois assim podemos propor uma forma de preservar e valorizar este conhecimento vasto e milenar. Consideramos que a língua é um forte elemento cultural, além de ser, ela mesma, parte da cultura, ela também é a responsável pela transmissão do saber, especialmente do conhecimento tradicional. Digo juntamente com o povo, pois sua participação é a base de todo o trabalho, posto que os dados da pesquisa são oriundos dos pajés, das parteiras e dos puxadores. Além disso a obra terminológica se apresentará de forma bilíngue e é imprescindível a participação dos professores mundurukú no registro dos dados, especialmente em língua Mundurukú.

Não podemos ignorar que, de forma geral, as línguas indígenas brasileiras correm um sério risco de desaparecimento, e com elas desaparecem também vários elementos do conhecimento e da cultura desses povos, como afirma Couto (2007, p. 41): "Cada língua que desaparece é toda uma tecnologia, uma arte e uma literatura oral que desaparecem, o que significa um empobrecimento da humanidade". Mesmo entre populações um pouco mais numerosas como os Múndurukú, eles são apenas 13 mil de uma população de aproximadamente 192 milhões de brasileiros (IBGE). Portanto, pretendemos que este estudo contribua de forma significativa para a valorização e para a manutenção da língua Mundurukú, além de funcionar como suporte e veículo para a transmissão de saberes tradicionais.

Em 2009, o Museu Paraense Emílio Goeldi (Mpeg/MCT), em uma pesquisa, afirmou que 21% das línguas indígenas do Brasil estavam ameaçadas de extinção. Estes dados são, na verdade, muito mais alarmantes quando se consideram questões ligadas à manutenção e valorização das línguas indígenas, isto é, se as novas gerações estão

adquirindo a língua, se há escolas bilíngues, etc. Como pode ser observado abaixo.

[...]O problema atinge o Pará, onde cinco línguas já não são mais transmitidas para as gerações mais novas e duas têm pouca transmissão. **Uma das consequências é a perda de conhecimentos tanto culturais quanto econômicos e medicinais que só poderiam ser repassados pelas populações mais velhas.** [...]

Pelas regras internacionais, a maioria das línguas indígenas brasileiras estaria ameaçada de extinção porque as populações têm 1 mil habitantes ou menos. Mas a verdade é que a transmissão ou não do falar dos índios é que é determinante. [...]

O cenário não tem sido favorável, mas Vilacy aponta caminhos para evitar mais perdas. É preciso documentar as linguagens, criar condições para que as escolas bilíngues funcionem e valorizar as populações indígenas para que elas mesmas, independente do espaço escolar, ensinem suas línguas para filhos e netos. (Agência Museu Goeldi, 2009, *on line*) (grifo nosso)

A segunda principal justificativa para que se faça este estudo é o fato de que tem sido negligenciado, pela terminologia, o valor linguístico dos discursos de especialidade das populações tradicionais. Buscamos reverter esse quadro empregando a Etnoterminologia, em uma versão com epistemologia e metodologia própria, haja vista que essa ainda é uma disciplina muito recente e, até o momento, estava voltada apenas para os discursos etno-literários (cf. BARBOSA 2006 e 2009).

Essa falta vem sendo, pouco a pouco, corrigida, como podemos perceber em alguns trabalhos pontuais, alguns deles fruto da parceria da linguística com outras ciências. Por exemplo, em descrições de sistemas de saúde feitas pela antropologia, por estudos de antropologia médica e medicina antropológica, além de estudos da farmácia e da botânica e os demais estudos aliados aos princípios da Etnociência, bem como os por ela realizados, cada qual ocupa-se de seus próprios objetos de estudo; porém, fazem algumas vezes a descrição, ainda que não sistemática, da terminologia da língua. Dentre estes estudos, merece destaque o livro “Saúde Yanomami: Um manual etno-linguístico”, de Albert, B. e G. Goodwin Gomez (1997), que se propõe a apresentar a saúde Yanomami ao profissional de saúde não-indígena.

Há de se observar ainda que, na maioria dos registros para línguas indígenas, fala-se apenas em léxico geral, o que acarreta em um não

reconhecimento do caráter de especialidade ou da autoridade de especialista no que se refere aos conhecimentos dos povos tradicionais, bem como do léxico especializado que eles empregam num ambiente discursivo-terminológico.

O estudo da Etnoterminologia Mundurukú é embasado na Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT), na Ecolinguística e na Linguística Textual, valendo-se também da Socioterminologia (GAUDIN, 1993 e 2007 e FAULSTICH, 1996, 1997, 1998, 2002 e 2006) como disciplina suporte. Tais aportes teóricos serão expostos mais detidamente no capítulo 1 desta dissertação. Por ora, apresentamos uma breve explanação sobre os nossos principais aportes teóricos, no intuito de familiarizar o leitor com a perspectiva Etnoterminológica que empregamos.

Entendemos a Terminologia como a disciplina que estuda e analisa o conjunto de fenômenos linguísticos próprios de uma ciência ou técnica, ou seja, estamos neste momento pensando a Terminologia enquanto teoria, sendo que “terminologia” também pode designar o conjunto de termos que compõem uma área de especialidade.

É importante aqui retomar o fato de a Terminologia ter sido concebida, primeiro, sob uma perspectiva normativista, por Wüster, que fundou a Teoria Geral da Terminologia (TGT). Essa perspectiva normativa não atende às necessidades deste trabalho, já que é um estudo de cunho etnoterminológico.

O estudo etnoterminológico só é possível dentro de uma teoria terminológica em que os ambientes comunicativos estabeleçam o valor do discurso como sendo um discurso cotidiano ou especializado, podendo assim encontrar valor terminológico nos discursos de especialistas em um determinado saber, dentro de uma determinada comunidade, seja ela ocidental, oriental, indígena... Isso justifica a escolha da Teoria Comunicativa da Terminologia, (TCT), uma teoria voltada, sobremaneira, para o ambiente discursivo.

No que diz respeito à coleta e à análise de dados reais, outro pré-requisito fundamental – quando se pretende trabalhar com uma Terminologia comunicativa – é que realizemos este trabalho apenas com dados reais de língua, produzidos por falantes reais. Nesse sentido, nos valem também da

linguística textual, pois é fundamental compreender que os discursos dos pajés compõem um gênero textual oral e que, como gênero textual apresenta aspectos sociocomunicativos próprios (MARCUSCHI, 2010 E KOCH, 1989, 1990, 1997).

Ao chamar de textos orais os discursos que coletamos com os especialistas do sistema de cura e cuidado, estamos nos referindo ao texto como exposto por Koch (2001, pp.17-18):

Os textos não são apenas meios de representação e armazenamento (arquivos) de conhecimento – portanto, não são apenas “realizações” linguísticas de conceitos, estruturas e processos cognitivos – mas sim formas básicas de constituição individual e social do conhecimento, ou seja, textos são linguística, conceitual e perceptualmente formas de cognição social. Incluem-se aí todos os modos de uso comunicativo de formas coletivas do conhecimento, que necessitam ser considerados como formas de distribuição comunicativa do conhecimento: somente assim, nas sociedades modernas, o conhecimento coletivo complexo pode reivindicar validade e relevância social. Isto é, os textos são, por um lado, formas de elaboração, diferenciação e estruturação de conhecimento e, por outro, formas de controle, crítica e transformação, bem como de constituição e apresentação (“retoricamente” orientada) do conhecimento, visando ao que, em termos bakhtinianos, se denominaria uma comunicação responsiva ativa. Todo o conhecimento declarativo de nossa sociedade é (com exclusão daquele que se traduz em números ou fórmulas), primariamente linguístico, ou melhor, conhecimento textualmente fundado. (KOCH, 2001, pp. 17-18)

A partir dessa definição, temos o texto como a principal forma de constituição, validação e difusão do conhecimento de um povo. Isso torna-se especialmente relevante quando lidamos com povos de tradição oral; também, não podemos ignorar que a expressão básica de todo conhecimento dá-se de maneira linguística, expressa por meio de textos, independentemente de sua natureza escrita ou oral.

A Socioterminologia atende aos propostos teóricos da TCT, mas vai um pouco além, já que considera o termo “segundo as características de variação dentro do contexto social, linguístico e terminológico onde ele ocorre” (FAULSTICH, 1998, p. 265), ou seja, além de considerar o contexto de ocorrência considera também a variação, o que é fundamental por encontrarmos, também na Etnoterminologia, variação terminológica, isto é, um mesmo etnotermo pode ser empregado como “X” ou “Y” sem constituir um outro termo. Além disso, a Socioterminologia propõe um método para o

tratamento da variação que pode ser empregado caso haja variação no nível etnoterminológico.

A Etnoterminologia, por sua vez, será uma vertente da Terminologia que encontra seus termos em discursos de diferentes comunidade autóctones. Trata-se de uma Terminologia pautada nos discursos de especialistas que possuem o reconhecimento em suas comunidades/culturas. Usamos, portanto, uma concepção inovadora para o termo, que é a concepção de Etnoterminologia conforme o exposto em Costa & Gomes (2011), quando propomos uma Etnoterminologia com base nos discursos técnicos e científicos, mas sob uma perspectiva Etnolinguística, estabelecendo um diálogo entre os estudos da Terminologia e os estudos de Etnolinguística. Essa concepção será apresentada no capítulo 2 desta dissertação.

Por fim, além da TCT e da Etnolinguística, junto à Etnolinguística adotamos a Ecolinguística como referencial teórico. A Ecolinguística está em perfeita harmonia com os princípios da Etnoterminologia em diversos aspectos, especialmente quando consideramos a Ecolinguística como definida por Fill, para quem

"Ecolinguística é o ramo das ciências da linguagem que se preocupa com o aspecto das interações, sejam elas entre duas línguas individuais, entre falantes e grupos de falantes, ou entre língua e mundo e que intervém a favor de uma diversidade de manifestações e relações para a manutenção do pequeno" (FILL, 1993 apud COUTO, 2007).

Na Etnoterminologia, em consonância com a Ecolinguística, acreditamos em uma abordagem inter e transdisciplinar e uma preocupação com a preservação e valorização linguística, bem como do povo e do território desse povo.

Todos os recortes teóricos citados até agora nos remetem a uma perspectiva funcionalista no estudo das línguas e da linguagem. Certamente, é esta perspectiva de uma linguística funcional que guia este estudo. Assim toda e qualquer análise para os etnotermos da língua Mundurukú que for apresentada segue as diretrizes de um estudo funcionalista e leva em conta a semântica e a pragmática.

Por se tratar de um estudo com dados reais pertencentes a um contexto discursivo real, a proximidade com a Etnografia é indispensável e, por isso mesmo, compõe parte fundamental da metodologia deste trabalho. A tese defendida por Halliday demonstra perfeitamente essa relação, como nos explica resumidamente Cunha (2011, p. 162):

A teoria funcional de Halliday, que surge na década de 1970, está centrada em um conceito amplo de função, que inclui tanto as funções de enunciados e textos quanto as funções de unidade dentro de uma estrutura. Apoiado na tradição etnográfica de Boas-Sapir-Whorf e de Bronislaw Malinowski, Halliday defende a tese de que a natureza da linguagem, enquanto sistema semiótico, e seu desenvolvimento em cada indivíduo devem ser estudados no contexto dos papéis sociais que os indivíduos desempenham. A postura de Halliday reflete também a influência do linguista inglês John Firth, para quem a linguagem deve ser considerada parte de um processo social.

A metodologia etnográfica também está presente neste trabalho, no âmbito das referências teóricas, assim como a Etnociência (e/ou etnologia), também detalhada no capítulo 2.

Esta dissertação está dividida em 4 capítulos, nos quais discutimos a Terminologia (capítulo 1), a Etnoterminologia, considerando-se os referenciais Etnicos e Eco, tanto em seus aspectos teóricos como, parcialmente, metodológicos, considerando-se que a Etnografia é discutida no capítulo 2. Os demais métodos e detalhamento metodológico são apresentados no capítulo 3. O capítulo 4 é responsável por apresentar aos leitores o detalhamento de uma proposta etnoterminográfica da Etnoterminologia, ampliando-a e tornando-a usual.

CAPÍTULO 1

A TERMINOLOGIA VIVA

1.0. Introdução

Este capítulo aborda a Terminologia sob algumas perspectivas importantes para o desenvolvimento da presente pesquisa, primeiro sob a perspectiva histórica, fazendo um breve levantamento acerca da Teoria Geral da Terminologia (TGT) e da Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT). Relacionamos ainda a TCT à Linguística Textual, como ferramenta fundamental às pesquisas que trabalham nessa teoria; depois, abordaremos a Socioterminologia, focando o que é essa disciplina e como ela pode contribuir para a nossa pesquisa. Este capítulo apenas resume os fundamentos dessas correntes, visando mostrar os aportes teóricos de cada uma e um pouco de sua história. Mostramos, também, a importância dos estudos nessas disciplinas para amparar as políticas de valorização e preservação de línguas indígenas brasileiras. Trataremos da Etnoterminologia com mais propriedade no capítulo 2.

Os principais teóricos e suas contribuições para a Terminologia serão devidamente citados ao longo do capítulo. Passaremos, ainda que brevemente, pelos seguintes temas: relações e interrelações entre o discurso especializado e o especialista, as semelhanças e diferenças entre o sistema de saúde ocidental⁴ e o sistema de saúde de povos autóctones / tradicionais, fazendo um paralelo com algumas pesquisas de viés antropológico que abordam a visão cultural de alguns povos sobre vida, morte, saúde e doença. Por fim, apresentamos a interrelação entre a Terminologia e as políticas de língua, focando aí: o contato de línguas e o bilinguismo.

Este capítulo está dividido em 4 seções. Na seção 1.1, apresentamos um breve histórico da Terminologia, com foco na TCT, além de explicitarmos o papel da Linguística Textual e do uso de dados reais para esta pesquisa;

⁴ Aqui referindo-nos a boa parte de um conjunto de modernas sociedades urbano-industriais, ainda assim optamos, aqui, pelo termo "ocidental" considerando-se que são conhecidas e respeitadas diversas técnicas milenares de medicina oriental, tais como acupuntura, ventosaterapia, do-in, fitoterapia, etc.

na seção 1.2, voltamos nossa atenção para a Socioterminologia; na seção 1.3, apresentamos uma breve reflexão sobre línguas em contato, bilinguismo e morte de línguas, e a relação da Terminologia com as políticas de língua que envolvem a preservação das línguas minoritárias.

1.1. Fundamentação terminológica

1.1.0. Teoria Geral da Terminologia (TGT) e Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT)

A terminologia⁵ em si não é algo recente, ao menos não no sentido de haver uma "nomenclatura" em alguns campos ou domínios técnicos e científicos, portanto acompanha a Física há muito como "nomenclatura" da física, ou mesmo a gramática, como demonstra a existência de uma "Nomenclatura Gramatical Brasileira - NGB" desde 1959, como ferramenta oficial do governo brasileiro para garantir uma **terminologia** única para as gramáticas aprovadas pelo Ministério da Educação.⁶ Mas apenas no século XX, a Terminologia deixou de ser tratada como nomenclatura e passou a ser considerada uma disciplina linguística e estudada de forma mais sistemática.

Considera-se o austríaco Eugen Wüster como "o pai" da Terminologia moderna devido a sua mundialmente conhecida tese de doutorado, sobre a padronização dos termos empregados na Engenharia Eletrotérmica em 1931. A preocupação dos estudos terminológicos de Wüster era padronizar o uso dos termos com o intuito de alcançar a univocidade comunicacional no plano internacional, dando origem à Teoria Geral da Terminologia (TGT), que tem como base um método normativo, por buscar normatizar e, a partir desses termos normatizados, universalizar os termos técnicos. Com efeito, seus estudos mereceram maior atenção depois da Segunda Guerra Mundial, momento em que havia uma maior necessidade de normatização para harmonizar as relações internacionais, mas também porque havia mais

⁵ Aqui grafada em minúscula como equivalente à nomenclatura, e por não constituir ainda um ramo do conhecimento linguístico.

⁶ HENRIQUES, C. C. **A Nomenclatura Gramatical Brasileira Fez 50 Anos: E Daí?** Disponível em: http://www.mel.ileel.ufu.br/gtlex/viiengtlex/pdf/resumos/Claudio_C_Henriques.pdf acessado em: 15/12/2012.

contato entre povos com línguas e culturas diferentes, que estabeleciam naquele momento relações mais efetivas.

Esse caráter normativista e universalista característico da obra de Wüster é descrito resumidamente por Biscarra Neto (1984), quando propõe-se a elaborar uma obra terminológica conforme a TGT:

A Teoria Geral da Terminologia é descrita pelo seu criador, Eugen Wüster (1979:1-210), como sendo "um campo interdisciplinar entre a Lingüística, a Lógica, a Ontologia, as Ciências de Informação e as diversas áreas específicas individuais". O objetivo principal dessa disciplina consiste na investigação dos princípios e leis que constituem os conceitos e sua natureza, a criação de conceitos, as características dos conceitos, a relação entre os conceitos, a associação de conceitos, a elaboração de sistemas de conceitos, a descrição dos conceitos via definição, a prescrição de designações tais como os termos ou outros símbolos lingüísticos para os conceitos, a relação objeto individual-conceito-designação, a formação de termos, a unificação de conceitos e termos e o ponto de partida para o trabalho internacional de padronização de terminologia.

A Teoria Geral da Terminologia, para Wüster, difere das teorias de terminologias especializadas em áreas específicas, porque formula regras que independem de uma determinada área do saber. (BISCARRA NETO, 1984, p. 13)

Além dos aspectos teóricos, Wüster oferece várias considerações de ordem prática, dentre elas alguns princípios que devem ser observados ao elaborar uma obra terminográfica. Conforme Biscarra Neto (1984, p. 40-41), esses princípios são:

- a) qualquer ambiguidade de termos deve ser evitada;
- b) sinônimos devem também ser evitados. Os sinônimos confundem a memória e dão a falsa impressão de que mais de um conceito existe;
- c) o termo atualmente em uso não deve ser mudado, a não ser por razões científicas;
- d) os constituintes dos termos devem refletir as características mais importantes do conceito;
- e) os termos devem ser considerados também quanto a sua forma, de modo que se tornem práticos para fins de derivação.

Assim, com base na TGT, no primeiro momento a Terminologia era algo extremamente prescritivista e ficava a cargo dos profissionais de cada área normatizar os termos que deveriam ou não ser usados, delimitando rigidamente a noção de termo e não aceitando nenhuma forma de variação, como explica Boulanger (1995, p. 195):

As primeiras descrições e prescrições pela normatização foram escritas sob uma perspectiva reducionista do signo linguístico terminológico, a

saber, que a uma noção deveria corresponder um significante obrigatoriamente monossêmico, e sem tolerar qualquer concorrente [por] sinônimo que seja. Esta foi a era da biunivocidade do termo.⁷ [tradução nossa]

No entanto, com os avanços das pesquisas terminológicas nas décadas finais do século XX, sobretudo quando os linguistas passam a ter um interesse maior pela terminologia e não mais apenas os especialistas de cada área, a Terminologia deixa de ser vista somente como objeto de normatização e é reconhecida também como instrumento de comunicação especializada.

Com essa nova visão sobre a Terminologia, surgem outras perspectivas teóricas e metodológicas para lidar com o estudo do termo. Destacamos especialmente a Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT) da década de 1990, proposta por Maria Tereza Cabré e sua equipe do IULATERM - Grupo de pesquisa do Instituto Universitário de Linguística Aplicada da Universidade Pompeu Fabra (Barcelona, Espanha). Essa nova proposta teórica faz um contraponto forte às propostas da TGT que, dado o seu critério normativista, como visto, limita o estudo dos termos à sua padronização, separa conceito (com valor universal) e significado (relacionado a línguas particulares), não se interessa pelos aspectos morfológicos e sintáticos, e supervaloriza a função denominativa (ao invés da comunicativa) (KRIEGER, 2000; KRIEGER & FINATTO, 2004).

Criticando esses aspectos, a TCT foca o seu estudo na linguagem de especialidade e não mais exclusivamente no termo, valorizando o aspecto comunicativo, pois passa a compreender que os termos fazem parte da linguagem e da gramática das línguas naturais. Assim não trabalha com um conceito fechado de termo, o que permite definir os itens enquanto comuns ou terminológicos a partir do contexto em que estes estejam (KRIEGER & FINATTO, 2004). Logo, vale ressaltar, na perspectiva da Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT), que cada item só vai ser definido como lexical ou terminológico a partir do discurso em que se encontra; portanto, dentro do discurso dos especialistas, palavras do léxico geral da língua podem tornar-

⁷ Les premières descriptions et prescriptions par la normalisation ont été graffées sur une équation réductrice du signe linguistique terminologique, à savoir qu'à une notion devait correspondre un signifiant obligatoirement monosémique, et sans tolérer quelque concurrent synonymique que ce soit. Ce fut l'ère de la biunivocité du terme.

se, e de fato tornam-se, termos, considerando que apresentam valor específico ligado a uma técnica ou conhecimento.

Além disso, a TCT, por exemplo, aceita as variações; portanto, os termos não precisam ser universalmente padronizados; pelo contrário, pessoas diferentes, em locais ou condições diferentes, podem empregar termos diferentes para uma mesma técnica ou um mesmo instrumento, ou usar o mesmo termo para técnicas ou instrumentos diferentes. Isso só é possível porque a TCT considera os termos parte das línguas naturais.

Assim podemos definir as bases que fundamentam a TCT conforme Cabré (2005, p. 8 e 9):

Supõe-se que as unidades terminológicas são o objeto central da terminologia como um campo de conhecimento.

Unidades terminológicas são poliédricas (linguísticas, cognitivas e sócio-comunicativas).

Pode acessá-las por portas diferentes: a linguística, a ciência cognitiva e a comunicação da ciência social.

Cada porta exige uma teoria própria, que deve compartilhar o mesmo objeto central (unidades terminológicas) e seu conceito multifacetado, deve ser consistente com suas próprias teorias das outras portas.

A análise das unidades terminológicas de linguística pressupõe entrar através de textos ou produções de linguagem oral.

Nestes textos, unidades terminológicas são as mais prototípicas para representação de conhecimento especializado.

Estas são unidades denominativas e designativas que apresentam variação (polissemia e sinonímia).

As unidades terminológicas compartilham com outras unidades linguísticas (morfológicas, sintáticas e sintagmáticas) a expressão do conhecimento especializado.

Dentro de todas essas unidades, reconhecemos as unidades terminológicas porque correspondem a unidades léxicas – de estrutura morfológica ou sintática – que ocupam um nó na estrutura conceitual de uma matéria e, semanticamente, são unidades mínimas autônomas nesta estrutura.

Unidades terminológicas em uma teoria da linguagem natural não são concebidas como unidades separadas de palavras que dividem espaço no léxico de um falante, mas como estoque especializado de itens lexicais contidos no léxico do falante. Uma unidade léxica não é em si terminológica ou geral, o padrão é uma unidade geral e adquire valor terminológico especializado quando pelas características pragmáticas do discurso se ativa seu significado especializado.

Toda unidade lexical seria, portanto, potencialmente uma unidade terminológica, mesmo que este valor nunca seja ativado. Esta possibilidade permite explicar os processos de terminologização e desteminologização. Este sentido não é um conjunto predefinido e encapsulado de informação, mas uma seleção específica de traços semânticos de acordo com as condições de cada situação de uso.

Somente uma teoria linguística de base cognitiva e funcional, ou seja, contendo semântica e pragmática, além de gramática, é capaz de descrever as unidades terminológicas em sua especificidade, mas também para explicar o que compartilham as unidades terminológicas com as unidades lexicais não especializadas. E a pragmática é também

essencial para explicar a ativação do valor de terminologia às unidades lexicais.⁸ [tradução nossa].

Hoje, conforme Almeida (2006), grande parte das pesquisas terminológicas realizadas no Brasil tem como referencial teórico a Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT). Para Krieger (2000), uma das razões para a adoção da TCT em detrimento da TGT é o fato de, desde a década de 1960, as ciências humanas terem tido seu caráter científico reconhecido. Nas ciências humanas, muitos termos são peculiares, mas outros advêm do léxico geral; portanto, só são definidos como termos dentro do discurso em que ocorrem; bem como acontece com os sistemas de saúde de povos de tradição oral mundo afora e até mesmo com as demais áreas da ciência ocidental moderna em seus diversos ramos.

⁸ Se trata de asumir que las unidades terminológicas son el objeto central de la Terminología como campo de conocimiento. Las unidades terminológicas son poliédricas (lingüísticas, cognitivas y sociocomunicativas) Se puede acceder a ellas por diversas puertas: la lingüística, la ciencia cognitiva y las ciencias de la comunicación social.

Cada puerta de entrada exige una teoría propia, que debe compartir el mismo objeto central (las unidades terminológicas) y su concepción poliédrica, tiene que ser coherente con las teorías propias de las demás puertas. El análisis de las unidades terminológicas desde la lingüística presupone entrar a través de los textos o producciones lingüísticas orales.

En estos textos, las unidades terminológicas son las más prototípicas para la representación del conocimiento especializado. Son unidades denominativas y designativas que presentan variación (polisemia y sinomimia) Las unidades terminológicas comparten con otras unidades lingüísticas (morfológicas, sintagmáticas y sintácticas) la expresión del conocimiento especializado.

Dentro de todas estas unidades, reconocemos las unidades terminológicas porque corresponden a unidades léxicas –de estructura morfológica o sintáctica–, que ocupan un nodo en la estructura conceptual de una materia y, semánticamente, son las mínimas unidades autónomas en esta estructura.

Las unidades terminológicas en una teoría del lenguaje natural no se conciben como unidades separadas de las palabras que comparten espacio en el léxico de un hablante, sino como valores especializados de las unidades léxicas contenidas en el lexicón del hablante. Una unidad léxica no es en si terminológica o general, sino que por defecto es una unidad general y adquiere valor especializado o terminológico cuando por las características pragmáticas del discurso se activa su significado especializado.

Toda unidad léxica sería pues potencialmente una unidad terminológica, aunque nunca hubiera activado este valor. Esta posibilidad permite explicar los procesos de terminologización y desteminologización. Este significado no es un conjunto predefinido y encapsulado de información, sino una selección específica de características semánticas según las condiciones de cada situación de uso.

Solo una teoría lingüística de base cognitiva y funcional, es decir, que contenga semántica y pragmática, además de gramática, es capaz de describir las unidades terminológicas en su especificidad, pero también dar cuenta de lo que comparten las unidades terminológicas con las unidades léxicas no especializadas. Y la pragmática, además, es indispensable para explicar la activación del valor terminológico de las unidades léxicas.

1.1.1. A Linguística do Texto

A Linguística Textual estuda a língua a partir da noção de texto, seja esse texto oral ou escrito, com, no mínimo, dois signos linguísticos, no entanto um deles pode ser suprido pela situação (como no caso de textos com apenas uma palavra) (FÁVERO E KOCH, 1998).

Entendemos aqui a Linguística Textual como um dos domínios que compõem os estudos das práticas discursivas, adotando a mesma perspectiva de Adam (2011, p. 24) que "situa decididamente a linguística textual no quadro mais amplo da análise do discurso". Assim Adam (2011, p. 23) define que a Linguística Textual é "uma teoria da produção co(n)textual de sentido, que deve fundar-se na análise de textos concretos. É esse procedimento que nos propomos desenvolver e designar como **análise textual dos discursos**".

Consideramos, portanto, o texto como unidade de análise da Análise (textual) do Discurso (AD) e ambiente natural da produção terminológica, haja vista que o termo só o é por encontrar-se (e enquanto encontra-se) em um discurso de especialidade, isto é, enquanto compõe esse domínio discursivo. Assim as noções de Terminologia, sob a perspectiva da TCT, texto e discurso formam um construto uno de coexistências.

Devemos, portanto, nos guiar pela perspectiva da linguística textual e da análise do discurso para buscar termos nos textos de especialidade (orais ou escritos). Futuramente, essa perspectiva poderá ser empregada para analisar mais a fundo qual é o gênero discursivo que se origina a partir dos ambientes discursivos com os quais temos trabalhado, dominante nesses eventos discursivos, qual tipologia textual predomina em discursos de especialidade do sistema de cura e cuidado Mundurukú.

A princípio, como recolhemos os textos por meio de entrevistas abertas, a tipologia dominante é a descritiva, variando com a narrativa, e o gênero mais frequente tem sido a entrevista, já que é a partir dela que realizamos a coleta dos dados terminológicos; no entanto, enquanto entrevista oral aberta, deixamos o interagente o mais livre possível para produzir seu discurso com naturalidade. Dentro desses atos de fala do interagente, temos notado uma forte tendência ao relato, esse gênero é

consequência natural da entrevista, afinal a entrevista em si é um gênero, o que configura um quadro no qual a entrevista seria o "macro gênero" e o relato o gênero propriamente. Na verdade, a questão do gênero, especificamente, deveria ser observada sob a perspectiva de Bakhtin, pois para ele "cada enunciado particular é individual, mas cada campo de utilização da língua elabora seus *tipos relativamente estáveis* de enunciados, os quais denominamos gêneros de discurso." (BAKHTIN, 2003, p. 262, *apud* BIAZOTTO, 2006, p. 32).

É importante ressaltar que adotamos aqui a definição de ambientes discursivos conforme Biazotto (2006, p. 31) para quem os ambientes discursivos são "as esferas da atividade humana, lugares sociais ou instituições sociais em que os textos, classificados em gêneros textuais, circulam.". Ainda conforme a autora, ambientes discursivos também podem ser chamados de "domínios discursivos", como faz Marcuschi (2002, p.23-24, *apud* BIAZOTTO) que define os domínios discursivos como

[...] uma esfera ou instância de produção discursiva ou de atividade humana. Esses *domínios* não são textos nem discursos, mas propiciam o surgimento de discursos bastante específicos. Do ponto de vista dos domínios, falamos em *discurso jurídico, discurso jornalístico, discurso religioso etc.*, já que as atividades jurídica, jornalística ou religiosa não abrangem um gênero em particular, mas dão origem a vários deles. Constituem práticas discursivas dentro das quais podemos identificar um conjunto de gêneros textuais que, às vezes, lhes são próprios (em certos casos exclusivos) como práticas ou rotinas comunicativas institucionalizadas.

No aporte teórico desta pesquisa optamos precisamente pela linguística textual para analisar o texto falado já que ele "envolve também questões de ordem sócio-cognitiva e interacional" (KOCH, 2001, p.14).

Além das abordagens teóricas já expostas percebemos a necessidade de trabalhar com dados reais, oriundos de discursos e entrevistas com usuários reais da língua, para obtemos termos legítimos.

Além disso, empregamos alguns recursos tecnológicos que têm se mostrado uma ferramenta de grande importância para a lexicologia e a terminologia, prova disso são os muitos dicionários, gerais e técnicos, que se apresentam em formato digital e as ferramentas para compilação,

organização e análise de dados. Embora nossos dados não sejam obtidos por meio de *corpora* previamente digitais, após a coleta todos os dados passam por um processo de digitalização para posteriormente serem convertidos em um material Etnotermínográfico a ser disponibilizado em meio digital e impresso para o povo Mundurukú.

1.1.2. A Socioterminologia

Dentre os avanços da Terminologia, um grande passo teórico e metodológico foi o surgimento da Socioterminologia atrelado aos estudos de Boulanger, em 1991, com o objetivo de tornar a Terminologia menos prescritivista. Assim, a Socioterminologia apresenta aspectos teóricos mais alinhados à TCT que à TGT, apesar de possuir aporte teórico e metodológico próprios.

Ao contrário do que acontece na TGT, na Socioterminologia não existe a incessante busca pela univocidade terminológica. A Socioterminologia não busca normatizar e padronizar os termos a fim de constituir uma terminologia única e universal; ao contrário, respeita-se e aceita-se a variação, algo que era intencionalmente evitado na TGT conforme esclarece um dos percursores da Socioterminologia, Boulanger (1995 p. 196):

A singularidade do termo e do conceito criou uma situação ideal e resolveu todos os problemas com antecedência, especialmente no nível teórico. Em vez de reconhecer a polissemia natural e relevância da sinonímia, procurou retirar do termo seu direito à variação lexical (sinonímia). De forma clara buscou-se por esse reducionismo lexical: é evidente que o esforço pela "univocização" tem por objetivo reduzir a multiplicidade de situações e de variações de comunicação a uma situação singularizada e simplificada o quanto possível.⁹ [tradução nossa]

Boulanger (1995) identifica o ponto de partida para o surgimento da Socioterminologia a partir da década de 1980, apesar de ainda não possuir nome algum, pois é a partir daí que se pode identificar que a visão meramente prescritivista não mais atende às necessidades terminológicas

⁹ L'univocité du terme et de la notion créait une situation idéale et elle résolvait par avance tous les problèmes, particulièrement sur le plan théorique. Plutôt que de reconnaître la polysémie naturelle et la pertinence de la synonymie, on cherchait à retirer au terme son droit à la variation lexicale (la synonymie). Bien entendu, ce réductionnisme lexical était recherché : il est évident que l'effort d'« univocisation » avait pour objectif de ramener la multiplicité des situations et de variations de communication à une situation singularisée et simplifiée au possible.

dos usuários e terminólogos e passa-se a considerar um fazer terminológico mais vertical, no lugar de horizontal, em que os termos só são normatizados depois de um período de observação.

Posteriormente, a equipe de Rouen, no Canadá, chefiada por Louis Gaspin, impulsiona o efetivo surgimento dessa nova área da Terminologia. Portanto, e ainda conforme Boulanger (1995) e também Faulstich (2001), é só a partir de 1993 que, com a defesa da tese de doutorado de Gaudin, a Socioterminologia ganha um aspecto mais Sociolinguístico: “é Gaudin que, em dezembro de 1993, ao publicar sua tese de doutorado – “Por une socioterminologie – des problèmes sémantiques institutionnelles” (“Por uma Socioterminologia – problemas semânticos institucionais”), discute com mais pertinência a terminologia voltada para o social (FAULSTICH, 2006, p.26).

Sendo a Socioterminologia uma área da Terminologia muito recente ela recebeu várias contribuições, e continua recebendo, para que se efetive essa relação, essencial, entre a Socioterminologia e a Sociolinguística (variacionista ou não), bem como um método para a disciplina.¹⁰ Nesse sentido, além de Boulanger, e toda a equipe de Rouen temos ainda a colaboração da pesquisadora brasileira Faulstich (1996), que propõe um método de pesquisa para a Socioterminologia ligada à Sociolinguística. Dá-se, então, um grande passo para a construção de uma Socioterminologia comprometida com a “análise das condições de circulação do termo no funcionamento da linguagem” (FAULSTICH, 2006, p.29) e com o estudo do termo “sob a perspectiva lingüística na interação social” (FAULSTICH, 2006, p.29), além de estabelecer uma identidade nacional aos estudos terminológicos.

Assim, podemos afirmar que atualmente a Socioterminologia segue a perspectiva de que o termo faz parte de situações comunicativas distintas, funcionando na diversidade das línguas. Com essa visão é possível estudar os termos como entidades passíveis de variação, por fazerem parte da língua natural e ser necessário considerar o meio lingüístico e social do seu uso. Logo, a Socioterminologia ocupa-se da variação inerente a todos os aspectos

¹⁰ A exemplo disso, Boulanger (1995) cita o desenvolvimento de várias pesquisas e aponta os métodos que os diferentes pesquisadores foram aplicando para resolver os problemas que encontraram no desenvolver de suas pesquisas socioterminológicas.

das línguas naturais e, portanto, presente também na comunicação especializada, já que essa ocorre em uma língua natural. Ela também compartilha com a TCT a compreensão do contexto comunicativo e a não busca por uma normatização dos termos, ao contrário da TGT.

Todos esses ideais são também adotados na nossa Etnoterminologia, que será discutida mais detidamente no capítulo 2, para a epistemologia da Terminologia voltada para línguas indígenas trabalhamos com estes aspectos e inserimos ainda outros; nos parece inevitável a necessidade de alinhar esses ideais aos Etnoestudos, à Etnolinguística e à Ecolinguística, conforme será exposto no capítulo 2. Porém, antes é preciso fazer uma breve reflexão sobre a situação geral das línguas indígenas brasileiras e um panorama dos bilinguismos aí presentes.

1.2. A situação das línguas indígenas brasileiras: Línguas em contato e morte de línguas; bilinguismos e políticas de línguas

1.2.0. Línguas em contato e morte de línguas

Estima-se a existência de aproximadamente 180 línguas indígenas faladas no Brasil (RODRIGUES, 1986), de uma média de 200 línguas faladas no território brasileiro. Por estarem inseridas nesse universo plurilíngue que constitui nosso país, as línguas indígenas estão em constante contato com a língua portuguesa e seus falantes, que são a maioria. Logo, faz-se necessário pensar em formas de preservar essas línguas, já que, conforme Crowley (1992, p. 247), a morte de línguas tem dois motivos e está, quase sempre, associada ao contato entre línguas: “A morte de línguas é algo que está, quase sempre, associado com línguas em contato.” [tradução nossa]¹¹. A outra situação que pode levar a morte de uma língua é o total desaparecimento de seus falantes devido a alguma calamidade, como a erupção de um vulcão, uma epidemia, ou ainda um massacre/matança militar.

Crowley também chama atenção para como se dá essa situação de línguas em contato, pois se há disparidade de poder entre os falantes das

¹¹ "Language death is something that is almost always associated with language contact."

línguas há uma tendência de que as línguas minoritárias sejam abandonadas.

Quando os falantes de duas línguas entram em contato e falantes de uma das duas têm poder sobre os falantes da outra, seja por força do prestígio social ou da dominação demográfica, é possível que os falantes da sociedade mais fraca abandonem sua língua em favor da língua dominante. [...]

Muitas línguas de aborígenes australianos desapareceram, não porque seus falantes foram exterminados, mas porque as gerações do passado ou escolheram ou foram forçadas a falar com os seus filhos em Inglês. [tradução nossa]¹² (CROWLEY, 1992, p. 247)

Assim, também no Brasil, tivemos uma drástica redução na quantidade de línguas nativas desde o encontro direto entre portugueses e nativos brasileiros até os dias atuais. Algumas etnias foram exterminadas e com elas suas línguas, outras abandonaram o uso de suas línguas nativas e hoje falam apenas português, e as línguas que restam estão todas em situação de risco, seja por serem línguas em contato, seja por terem contingentes populacionais ínfimos; o fato é que a grande maioria das línguas indígenas brasileiras encontra-se ameaçada, pouco valorizada e em situação de pluri ou bilinguismo.

De acordo com Pimentel da Silva (2004), 95% das línguas minoritárias estão em risco de extinção, a autora ainda afirma que as línguas extinguem-se, ou entram em processo de extinção quando começam a perder sua complexidade e deixam de produzir léxico e discursos novos.

A observação desse fenômeno é fundamental para que se perceba a relação entre o bilinguismo, o contato entre povos, a terminologia, as políticas linguísticas e as línguas minoritárias, pois, com o contato entre línguas, é natural que ocorra uma influência da língua majoritária sobre a outra língua em diversos aspectos, inclusive com o surgimento de empréstimo de termos e as variações; o que buscamos aqui é compreender até que ponto esse convívio pode ser harmônico ou desastroso para a existência da língua e,

¹² When speakers of two languages come into contact and speakers of one of two languages have power over speakers of the other language, either by force of social prestige or by demographic dominance, it is possible for speakers of the society weaker language to abandon their language in favour of the dominant language. [...]

Many Australian Aboriginal languages have disappeared, not because their speakers were exterminated, but because the generations of the past either chose to or were forced to speak to their children in English.

principalmente, que ações podem ser tomadas para evitar a perda de conhecimento linguístico e cultural.

1.2.1. Bilinguismos

Como vimos na seção anterior, a questão da morte de línguas está fortemente ligada a situações de línguas em contato, o que gera, frequentemente, situações de bilinguismo. Assim, o bilinguismo e a morte/desaparecimento de línguas tem uma relação muito direta.

As línguas indígenas do Brasil estão (quase todas) em situação de bilinguismo ou plurilinguismo, sendo que, muitas vezes, o que temos são línguas indígenas em contato desigual com a língua portuguesa, já que esta ocupa papel de língua oficial e majoritária. Pimentel da Silva (2004) afirma que uma das causas de desaparecimento de língua é, sim, o *bilinguismo assimétrico*, nesse tipo de bilinguismo há um “conflito discursivo” gerado pelas relações entre língua dominada e língua dominante.

Como consequência dessa assimetria entre as línguas, a língua dominada tende a ser abandonada, assim as novas gerações deixam de falar a língua, apesar de compreendê-la um pouco; logo, do bilinguismo ativo, tende-se a passar para o bilinguismo passivo/receptivo que culmina no monolinguismo na língua dominante. Ainda para Pimentel da Silva, a perda de língua **sempre** (2004, p.128) caminha assim.

A história do bilinguismo está fortemente ligada à questão da escolarização do indígena, pois, desde os tempos jesuíticos ou os índios são completamente ignorados e dizimados, ou busca-se modificá-los através do nosso sistema de ensino, seja ele o ensino religioso – catequese –, ou a educação formal. É claro que o indígena deve buscar educação formal se ele estiver em contato com o não indígena, se for importante para ele e para a comunidade, se for para melhorar as condições de subsistência do seu povo; assim, a educação não deve, de forma alguma ser uma imposição ao índio para transformá-lo em não índio, ou pior ainda para “civilizá-lo”, como se os indígenas fossem selvagens desprovidos de civilidade. Para esclarecer um pouco mais essa relação, passemos a um breve histórico sobre a questão.

Pimentel da Silva (2006) apresenta um excelente histórico da questão da educação indígena formal no Brasil; no início, o intuito da escola era *transformar* o indígena em não-indígena, na década de 1940; depois, a escola tenta “integrar” o indígena à sociedade não-indígena por meio de um ensino diferente do tradicional, com aulas de costura, carpintaria, etc; na década de 1960, são criadas escolas rurais para *transformar* os indígenas em pequenos produtores rurais. Ainda segundo a autora, só a partir de 1972 a Funai começa a mudar a política educacional, firmando um acordo com a instituição missionária protestante Summer Instituto of Linguistics – SIL, adotando o ensino bilíngue, que a autora define como ensino bilíngue de transição ou de civilização, sobre o qual falaremos mais adiante. Com essa nova política, seriam *treinados* monitores indígenas para ensinar a própria língua, de forma a ser possível alfabetizar as crianças em suas línguas maternas.

É importante entender os processos históricos por que a educação indígena passou. Certamente é um erro generalizá-los, isto é, pensar que em todas as comunidades indígenas seguiu-se o mesmo processo; no entanto, é preciso saber que, em algum momento, a educação indígena foi, e em muitos casos continua a ser, uma forte arma de etnocídio. É muito importante refletir sobre os possíveis tipos de bilinguismo e suas consequências, bem como sobre a questão de morte de línguas e de políticas linguísticas.

É claro que, com competência e responsabilidade, pode-se fazer da educação um recurso para aproximar as diferentes comunidades (indígenas ou não) de uma situação um pouco mais próxima de ser, um dia, paritária com as demais.

Hoje, conforme Pimentel da Silva, busca-se uma escola em que possa existir *interculturalidade* de verdade, ou seja, uma escola que consiga dar conta dos conflitos e riquezas advindas do relacionamento entre as culturas e que possibilite a discussão de questões sociais, além de culturais e linguísticas. Para a autora, é necessário que haja em sala de aula um ambiente propício à pesquisa (desde sempre), para que os alunos sejam capazes de avaliar criticamente a realidade em que estão inseridos, aliás, ideal para todo o ensino brasileiro já apontado por Paulo Freire na década de 1960.

De fato, uma escola capaz de superar as diferenças culturais e respeitar o conhecimento dos alunos é um ideal da didática moderna e deveria estar sendo aplicado em todas as escolas. Assim, também, formar pessoas críticas é um dos grandes desafios/metast educacionais. Percebemos essa problemática em escolas indígenas e não-indígenas. O problema é que na educação não-indígena normalmente acredita-se que a massificação está se dando entre iguais, já na educação indígena, e normalmente bilíngue de transição, as diferenças estão mais visíveis, o que torna o desrespeito à cultura mais visível também e, normalmente, mais perigoso, pois transforma a educação num sistema não-violento¹³ de dizimar etnias.

Para chegar a uma realidade educacional próxima da ideal, Pimentel da Silva (2008) propõe como caminho uma educação bilíngue intercultural, que seria: proporcionar a instrução geral empregando as línguas em vários contextos educacionais; ou seja, esse tipo de ensino possibilitaria demonstrar o valor intrínseco das línguas. Isso para mim significa que é importante *acreditar, mostrar e ver acontecer* os diferentes gêneros discursivos em língua indígena (Li) independente de se tratar de saberes tradicionais ou de ciência ocidental moderna.

Tratar-se-ia, portanto, de um interculturalismo crítico, que busca cidadania e respeita diferenças. A autora esclarece que diferente deste é o interculturalismo funcional que usa o discurso sobre cultura para fugir da questão da pobreza. Como vemos parte dessa problemática está não só na educação indígena, mas na educação em geral há uma tendência a se falar muito sobre respeito à cultura sem que, de fato, a cultura e o conhecimento prévio dos alunos sejam respeitados, principalmente quando se trata de alunos mais pobres ou que estudam em regiões diferentes da sua origem.

No caso específico dos Mundurukú, há diferentes situações escolares e diferentes situações sociolinguísticas, dependendo muito da aldeia em questão, mas também de fatores como idade, sexo e grau de instrução formal do falante. Por exemplo, nas aldeias mais distantes das cidades ainda existe monolinguismo em língua Mundurukú, já nas aldeias muito próximas

¹³ Até que ponto podemos considerá-lo não violento é algo bastante discutível.

às cidades há um uso muito grande da língua portuguesa, sendo muitas vezes a única língua dos mais jovens e, de forma geral, tanto no interior quanto próximo às cidades há muito bilinguismo, tanto ativo, quando o falante interage nas duas línguas, quanto passivo, quando o falante só fala Português, mas compreende Mundurukú.

Quanto ao bilinguismo no âmbito escolar, Gomes (2011) aponta para o fato de a escola ser também um ambiente bilíngue, que pode tanto ajudar na preservação das Línguas Indígenas como para sua extinção. Ao propor a construção de um dicionário bilíngue e didático para o Ensino Médio Integrado ao Profissionalizante, o autor acaba por focar também a urgência de serem tomadas medidas frente ao avanço do contato entre o Português e o Mundurukú a partir da escola.

Hoje, nossos índios ainda sofrem com doenças, desnutrição, violência praticada por fazendeiros, madeireiros, garimpeiros... A violência simbólica contra seus hábitos milenares, contra seus traços genéticos e contra suas línguas ainda é notória em nosso país. Nesse contexto, a Educação Escolar pode ser uma ferramenta de resistência ou, se mal aplicada, uma ferramenta de (auto)destruição. (GOMES, 2011, p. 2)

Assim como a situação sociolinguística é diversificada também a situação educacional não é homogênea, conforme aponta Gomes:

Embora haja uma preocupação com a língua na escola durante os primeiros anos de alfabetização, as séries finais do ensino fundamental 5^a à 8^a série (6^o ao 9^o ano) são conduzidas por professores não índios completamente despreparados para proporcionar uma educação diferenciada e bilíngue. (GOMES, 2011, p. 4)

E, mesmo essa educação bilíngue dos anos iniciais do Ensino Fundamental não é uma realidade em todas as aldeias. Na aldeia do Mangue, por exemplo, há turmas em que o ensino se dá somente em Português, mesmo que o professor seja Mundurukú, o que torna ainda mais grave o monolinguismo em língua portuguesa na aldeia localizada exatamente ao lado de Itaituba (PA), separada desta apenas por uma cerca. Nessa aldeia, o fator idade é um forte determinante no conhecimento ou não da língua indígena, são raros os jovens e crianças que falam a língua, os mais velhos, que constituem a minoria, ainda dominam a língua, mas, quase todos, são bilíngues em português. Logo se não há jovens que falem a língua como esperar que os jovens professores possam ministrar aulas bilíngues?

Apesar de haver essa dificuldade, há o constante empenho em se manter, sempre, pelo menos um professor bilíngue, mesmo que este não dê conta de todas as turmas em algum momento, em pelo menos uma das quatro séries o aluno terá algum contato com a língua de seu povo.

Nessa aldeia, não há Ensino Fundamental II, ou seja, do 5^o ao 8^o ano as crianças necessariamente precisam sair da aldeia para estudar em Itaituba. Situação semelhante à do Ensino Médio, conforme denuncia Gomes:

Pior ainda era a ausência completa de escolas de ensino médio nas aldeias até 2006, e os estudantes eram obrigados até então a se deslocar para as cidades em busca de escola. Como nosso sistema educacional ainda não faz valer a Constituição Federal de 88, citada acima, uma educação indiferenciada e monolíngue impera em nossas escolas. O índio mundurukú encontra nas cidades preconceito, discriminação e pressão para abandonar sua língua, sua cultura, sua identidade, sua comunidade... **Pior ainda, é encontrar isso na própria aldeia, nas séries finais do ensino fundamental.** (GOMES, 2011, p. 4 e 5).¹⁴

No caso do Ensino Médio, atendendo a demanda do povo, Ramos (2006) faz uma proposta de um Ensino Médio diferenciado, o já citado Ensino Médio Integrado ao Ensino Profissionalizante. Também chamado de Projeto Ibaorebu, esse ensino médio pretende atender à formação em três áreas apontadas pelo indígena como fundamentais, Enfermagem, Agroecologia e Magistério. Pretende também ser um curso voltado para o desenvolvimento de projetos educacionais pelos próprios alunos durante o seu “Tempo Aldeia”, período em que não há aulas, no sentido formal, e posterior discussão e apresentação do que os alunos desenvolveram, o que se dá no “Tempo Escola”, quando os alunos reúnem-se na aldeia Sai-Cinza para ter aulas com os professores especialistas.

Foi a partir do bilinguismo gerado nesse projeto, nesse Tempo Escola, que surgiu a necessidade de se pensar a respeito da terminologia das áreas e sobre como essa terminologia entraria no vocabulário do povo Mundurukú.

Para que se pense em políticas de preservação dessas línguas é preciso que sejam pensadas ações em vários campos da linguística, como a descrição gramatical da língua (sintaxe, morfologia, fonologia e semântica), que vem sendo feita há algumas décadas (CROFTS, 1986; ANGOTTI, 1998;

¹⁴ Grifo nosso.

NUNES, 2000; PICANÇO, 2005; GOMES, 1997, 2001a, 2001b, 2000, 2002, 2003, 2004a, 2004b, 2005, 2006, 2007a, 2007b, 2008, 2009a, 2009b, 2009c, 2011); a elaboração de material didático e instrucional nessas línguas (GOMES et al., 2008; PICANÇO, 2012); até mesmo campanhas de valorização linguística com o povo envolvido; e, por que não, trabalhos com a terminologia da língua. Nesse caso, temos a mesma relação entre essas disciplinas e o trabalho realizado em situação de línguas em contato. É preciso apenas atentar-se para o fato de que o bilinguismo não é um fenômeno uno e nem qualquer forma de contato, mas o fato de um mesmo indivíduo falar duas línguas.

Acreditamos que a proposta de uma Etnoterminologia que leve em conta o valor Terminológico e os discursos de especialidade de um povo indígena também pode ser considerada como uma medida de preservação linguística e um mecanismo de promoção de um bilinguismo pluralista e funcional (GOMES, 2010) à medida que valoriza os discursos, os especialistas e o conhecimento do povo, ao contrário do que víamos no bilinguismo de transição, em que se tentava transformar o Indígena em um não-indígena, ignorando e, portanto, desvalorizando seu conhecimento e os discursos próprios de sua vivência cultural.

1.2.2. Políticas de língua

O estudo desta dissertação dá uma noção de como a terminologia se relaciona com a preservação e a valorização de línguas indígenas e como tem sido feito o tratamento dos termos e etnotermos a partir da perspectiva da etnoterminologia, que será tratada no próximo capítulo. Antes, vale ressaltar o papel político dos estudos terminológicos, podendo-se destacar o caso da planificação linguística. O convívio de diversas línguas em um mesmo território tem obrigado governos locais a propor legislação própria regulamentadora das relações linguísticas presentes em vários países, como Canadá, Espanha. No que concerne às línguas indígenas podemos citar a Colômbia, o Peru e o Paraguai como exemplos de países que já apresentam propostas legais para lidar com a diversidade linguística e as línguas indígenas.

Na Colômbia, temos a Lei 1381 de 2010 ou "Ley de lenguas Nativas" que discorre sobre o direito de utilizar as línguas indígenas e ainda sobre a preservação dessas línguas, tomando-as como patrimônio imaterial, cultural e espiritual dos colombianos.¹⁵

No Peru, também vêm sendo adotadas políticas linguísticas que visam à valorização e preservação de línguas indígenas. A primeira medida havia sido a declaração do Quéchuá como idioma oficial no país. Agora, em 2011 esse decreto foi revogado pela lei 29.735 publicado no diário Oficial do país, a fim de ampliar os direitos ao uso e preservação linguística às demais línguas nativas. Essa lei declara que o uso das línguas indígenas, bem como sua preservação, desenvolvimento, recuperação e difusão um interesse nacional, não restringindo-se ao Quéchuá, que por sua vez deixa de ser oficial e retorna ao status de cooficial.¹⁶

No caso específico do Paraguai o largo uso do Guaraní e principalmente o reconhecimento desse como língua oficial implica necessariamente uma política educacional diferenciada, que tenha o bilinguismo como situação natural de ensino. Conforme exposto no site do Ministério da Educação Paraguai, duas entidades são responsáveis por promover e garantir o caráter pluricultural e bilíngue do país, são elas: o "*Ministerio de Educación y Cultura*" e a "*Secretaría de Políticas Lingüísticas-SPL*".¹⁷

O conceito de planificação linguística se apoia em um projeto linguístico coletivo. Por visar à harmonização linguística, a planificação deverá resultar de um consenso social para que seja bem-sucedida. Normalmente, a planificação decorre de um esforço conjunto para o estabelecimento de uma política linguística nacional. (FAULSTICH, 1998, P. 248).

Almejando esse ideal, esperam-se projetos que possam contribuir para a ampliação do espaço de discussões sobre a importância do valor e da preservação das línguas minoritárias, abrindo caminho para o

¹⁵ Mais informações podem ser obtidas no site do Ministério da Cultura da Colômbia:
<http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=48152>

¹⁶ Para acessar a lei completa: <http://www.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/Leyes/29735.pdf>

¹⁷ Para mais informações: <http://www.mec.gov.py/cms/entradas/292319-mec-y-spl-promueven-uso-de-las-lenguas-oficiales-y-la-preservacion-de-lenguas-originarias>

reconhecimento da diversidade linguística do Brasil. Um dos caminhos encontrado é por meio da educação escolar indígena que deve contribuir efetivamente para a autonomia de seus povos. Para isso é necessário encarar a atual abordagem do bilinguismo feita nas escolas indígenas de forma crítica e se pensar em um bilinguismo pluralista e funcional.

1.3. Considerações finais do capítulo

Neste capítulo 1, mostramos os fundamentos teóricos que embasam esta pesquisa do ponto de vista da teoria Terminológica. Também apresentamos os aportes teórico-terminológicos que estão diretamente envolvidos com a formulação de uma Etnoterminologia, bem como algumas teorias suporte, que funcionam como ferramenta para a Etnoterminologia. São elas a Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT), a Socioterminologia e a Linguística Textual.

Também expusemos as questões do bilinguismo, da morte de línguas e das políticas linguísticas. Tais aspectos se relacionam ao estudo terminológico, pois utilizamos a TCT, que parte de situações comunicativas reais, nas quais o discurso de especialidade deve ser considerado como parte da realização linguística dos falantes.

Por fim, defendemos que a Terminologia pode e deve ser usada como forma de valorizar e preservar línguas, o que inclui as línguas indígenas, como trabalhamos nesta pesquisa com a Etnoterminologia. O próximo capítulo (2) completa o aporte teórico empregado ao discutir as Etnociências, a Etnolinguística e a Ecolinguística, para, então, apresentarmos o que definimos como Etnoterminologia.

CAPÍTULO 2

OS ETNOESTUDOS E AS ETNOCIÊNCIAS: ETNOTERMINOLOGIAS

2.0. Introdução

Este capítulo apresenta a relação entre os estudos de cunho etnológico/etnográfico e algumas áreas do conhecimento científico/técnico, especificamente no que diz respeito a como alguns povos se relacionam com os componentes do meio ambiente (social, físico ou mental), fonte máxima do objeto de estudo de diversas ciências. É essa relação que pode constituir um conhecimento técnico e científico, sendo, por isso, dedicado aos etnoestudos e às etnociências. O foco, certamente, recai sobre a etnolinguística para assim chegarmos ao construto epistemológico que constitui a Etnoterminologia que propomos.

De forma geral, o capítulo traz uma apresentação acerca do que vem a ser a Pesquisa Etnográfica (2.1) e a Pesquisa Etnográfica na Linguística (2.2) para então passarmos às discussões pertinentes que visam apresentar alguns dos Etnoestudos, ou Etnociências (seção 2.3). No que concerne aos Etnoestudos nosso foco recai, naturalmente, sobre a Etnolinguística, que é discutida em uma seção própria (2.4). Na seção 2.5, apresentamos a disciplina Etnoterminologia, partindo das visões e propostas já existentes sobre a Etnoterminologia para então mostrarmos a nossa própria abordagem para o tema, determinando a epistemologia da disciplina Etnoterminologia conforme a definimos. O método empregado nessa disciplina será apresentado no capítulo 3, juntamente com a metodologia desta pesquisa específica, tomada como referência inicial para tais reflexões.

Além das Etnociências, temos também a Ecolinguística como aporte teórico que se somou ao constructo Etnoterminologia, especialmente no que diz respeito à Etnoterminologia do Sistema de Cura e Cuidados do Povo Mundurukú. Tal relação é explicada na seção 2.6, que visa apresentar as contribuições que a Ecolinguística tem dado à Etnoterminologia.

Ainda dedicamos uma seção a uma breve explanação a respeito das visões de *vida, morte, doença, saúde e tratamento* sob a ótica Mundurukú (2.7) e outra acerca do conceito e dos conceitos em etnomedicina, na qual fazemos uma análise semântico-terminológica de como isso tem sido tratado.

Tentamos ainda fazer uma reflexão inicial sobre a variação em Etnoterminologia, inicial porque esta pesquisa explora apenas a região do Médio Tapajós, o que faz com que os dados ainda sejam poucos. Certamente é possível aprofundar a discussão com a coleta de dados no Alto e Baixo Tapajós (o que será feito no âmbito do doutorado). Essa reflexão inicial é apresentada na seção 2.8.

2.1. A pesquisa etnográfica

Podemos dizer que a pesquisa etnográfica, ou simplesmente etnografia, é um método de pesquisa que surgiu da necessidade do homem europeu de conhecer o Outro¹⁸, estudar o Outro, desvendar o mistério que o Outro, aquele que não pertence à mesma cultura que o pesquisador. Por isso mesmo, essa necessidade de conhecer o Outro tornou-se pulsante quando começam as expansões marítimas, e o homem europeu descobriu que havia "Outros", que havia "Diferentes". Mas, encarando o fazer etnográfico (ainda à parte do método científico), poderíamos dizer que ele esteve presente nas sociedades desde que um homem, pertencente a um povo se interessou por conhecer o *modus vivendi* de um outro povo, o que talvez aconteça desde sempre.

Há registros de contato entre viajantes e invasores com outros povos que remontam ao século V a.C.. Na Grécia antiga, onde encontramos boa parte dos registros acerca das origens da nossa sociedade e das nossas ciências, podemos também encontrar o primeiro registro, em alguma medida, etnográfico, feito por Heródoto,

Podemos dizer que ele se dedicava ao que hoje chamamos "memória", ou "história oral", objeto/método tanto de historiadores como de antropólogos. Para Ariès (1989), o que ele fazia era uma espécie de

¹⁸ Adotamos a grafia "Outro", com a primeira letra em maiúscula, seguindo Geertz (1997) e Rocha e Eckert (2008).

etnografia pela via da memória de “testemunhas oculares” cujos depoimentos eram submetidos à crítica de maneira semelhante àquela utilizada em processos judiciais. (WOORTMANN, 2000, p. 16)

Também conforme Woortmann (2000, p. 17), Heródoto era uma exceção, pois postulava uma história etnográfica que incluía os “barbáros”, egípcios, persas e até mesmo os povos considerados “selvagens”. Woortmann explica que os registros da época nem sempre são diretos, pois os mitos muitas vezes se misturavam ao registros etnográficos, como sendo reais, ou eram usados para explicar os costumes dos outros povos, contrapondo-os aos costumes da *Pólis* grega. Além disso, muitos dos retratos etnográficos presentes na narrativa histórica de Heródoto são contraditórios. Por exemplo, ora os Citas são nômades, ora apenas uma parte desse povo é nômade; consequência da ausência de comprometimento científico e de rigor metodológico, ainda não estabelecidos na época.

Resumindo, Woortmann (2000, p. 42) afirma sobre Heródoto que:

Heródoto foi um autor ambíguo. Se fez uma etnografia, foi sempre uma etnografia ateniense. Contudo, embora o ambiente intelectual de sua época favorecesse as especulações sobre a origem da humanidade, com uma Idade de Ouro e com teorias genéticas, ele se ocupou principalmente com os costumes correntes de sociedades existentes, seja como testemunha ocular ou por meio de relatos orais, segundo o que ele chamou de *historié*, literalmente “seguir a pista de algo”. Ao mesmo tempo, porém, descreveu povos imaginados.

Mas, apesar disso, reconhece que Heródoto foi muito importante, pois entre outras coisas era capaz de distinguir os povos agrupados em “barbáros” ou “selvagens”, e procurou fazê-lo ao longo de seus escritos, ainda que seu interesse estivesse concentrado nos povos que apresentavam maior interesse aos gregos, como aponta Woortmann (2000, p. 43): “Para ele o bárbaro ou o selvagem não era um ser à parte, mas um membro da família humana que merecia o estudo não só de trivialidades curiosas, mas também dos padrões de casamento, hábitos alimentares e outros costumes”.

Justamente por esse interesse nos “bárbaros” e “selvagens”, Heródoto foi mais tarde considerado um traidor da Grécia, difamador de gregos e “pai da mentira”.

Tomando algum material mais recente, poderíamos explorar o valor da

carta de Caminha como primeiro registro etnográfico dos indígenas do Brasil. Há aí o contado de dois povos e o registro das impressões de um sobre o outro (portugueses sobre os índios). Aqui também ainda não havia ciência ou metodologia etnográfica rígida.

A etnografia como metodologia científica ainda demorou muitos anos até ser estabelecida¹⁹, talvez devido aos preconceitos que havia em relação a esse "Outro" e a não valorização das Ciências Humanas e Sociais. Ambas realidades ainda persistem, mesmo que em um grau muito menor, ainda visível²⁰.

Somente no final do século XIX, com os estudos de Franz Boas (1858 – 1942) e Malinowski (1884 – 1942) é que a etnografia assume a propriedade e as características iniciais de uma metodologia científica.

Desde o surgimento das ciências sociais até o fim do século XX, conforme aponta Little (2002), o objetivo implícito ou explícito dos pesquisadores, missionários e exploradores era registrar, documentar os mitos, as línguas e as práticas das sociedades indígenas antes que esses desaparecessem por completo. Mas no final do século XX há o reconhecimento de que existem formas de interculturalidade, fruto da colonização.

Um exemplo disso é a ideia de cacicados como forma de organização política de todos os povos indígenas. O antropólogo brasileiro Carlos Fausto dedica um capítulo inteiro de sua obra "Os índios antes do Brasil" (2000, cap.: No reino dos caciques, pp. 36 - 41) para explicar o cacicado e como essa concepção se expandiu. Conforme o autor, o cacicado (ou *chiefdom*, em inglês) era o sistema político dos Taino (Arawak), que denominavam seus chefes por *kasik*, os Taino eram um povo das Antilhas, de população expressiva quando Cristovão Colombo chegou na região, mas dizimado poucas décadas após esse contato com os não-índios. Fausto esclarece que foi a partir de informações acerca dos Taino que Kalervo Oberg, em 1955,

¹⁹ O surgimento da Etnografia não extinguiu os registros etnocêntricos e não sistemáticos, de fato é bem fácil vê-los na televisão em programas jornalísticos não comprometidos com o registro sistematizado.

²⁰ Realidade essa que pode ser constatada se considerarmos, por exemplo, a disponibilidade de recursos financeiros oferecidos pelo governo às pesquisas nas áreas tecnológicas e biológicas se comparados aos recursos direcionados para as ciências humanas e sociais.

propôs a categoria *chiefdom*, como uma das seis categorias de organização política de povos indígenas que ele havia listado. No entanto, esse conceito extrapola sua região de origem e passa a ser usada até para definir a organização de povos da Polinésia do séc. XVIII e povos pré-históricos diversos.

É importante observar que, assim como a ideia de *chiefdom* é expandida, também a concepção de cacique é expandida, de forma geral os colonizadores das Américas denominavam "cacique" todo líder indígena, gerando a falsa impressão de que todos os povos indígenas americanos estariam organizados dentro do mesmo tipo de sistema político, o que é uma falácia, tal qual a de que todo índio brasileiro fala Tupí, ou vive nu.

De fato, há varias concepções erradas ou restritas a apenas uma comunidade que são disseminadas de forma irresponsável e levam a crer que todos os povos indígenas são iguais, que "índio é tudo uma coisa só". Por outro lado, no discurso acadêmico, rejeita-se essa ideia de hegemonia entre os povos e valoriza-se a individualidade de cada povo (índigena ou não).

Uma parte da culpa por esses equívocos pode ser atribuída justamente à ausência de um método etnográfico, já que os estudos sobre os diferentes povos eram feitos a partir de descrições feitas por viajantes, aventureiros, religiosos, etc. Assim, enquanto método científico, o surgimento da Etnografia remete-nos aos estudos de Malinowski, sobre os habitantes da ilha Tulon e das ilhas Trobiand, com os quais passa longos períodos em intervalos entre 1914 e 1918. Por esses estudos, Malinowski é considerado um dos pais da etnografia, juntamente com Franz Boas.

Malinowski realizou outros estudos além desses, mas é justamente em seus trabalhos nas Ilhas Trobiand que o fazem reconhecido por empregar um método inovador de coleta de dados em trabalho de campo, pois a partir dos seus livros e diários de campo tem-se um registro de um pesquisador que efetivamente participa do cotidiano do povo pesquisado para tentar compreender como funciona aquela sociedade, aquela cultura, ou ao menos esforça-se para tal, demonstrando real interesse pela compreensão e análise da estrutura social e se propõe a vivenciá-la por um longo período.

Também é ele que primeiro realiza fotografias e filmagens entre os

seus pesquisados e assim começa a inserir alguma tecnologia no registro etnográfico, buscando maior veracidade com registros mais duráveis para demonstrar sua análise.

O outro pai da Etnografia, Franz Boas, realizou seus primeiros trabalhos de campo 31 anos antes de Malinowski, em 1883. Seus estudos se concentraram em apreender o plano microsociológico da comunidade investigada. Assim ele pretendia fazer uma descrição altamente minuciosa de tudo. Por essa razão, mesmo os mitos ou piadas eram levados em conta, pois são esses recursos que permitem acesso ao imaginário dos povos.²¹

Por considerar toda forma de conhecimento como digna e todo objeto digno de estudo científico, Boas é considerado o pai das Etnociências em geral. Além disso, ele defende um certo relativismo cultural. Sob essa perspectiva, cada cultura encara um mesmo fenômeno de forma própria e válida para aquela comunidade. Essa mesma perspectiva é adotada também na Etnoterminologia, como poderá ser observado na seção 2.5 deste mesmo capítulo.

É interessante ressaltar, conforme expõe Laplantine (2003), que Franz Boas opõe-se ao pensamento dominante na antropologia da época e não compactua, nem com as ideias evolucionistas, que classificavam os "selvagens" como comunidades num estágio evolutivo anterior ao das sociedades europeias; nem, tão pouco, compactua com as ideias funcionalistas²², que propunham que a cultura era determinada pelo meio. Para ele, é importante que cada cultura seja estudada em sua individualidade e de forma singular, independente de comparações. Aliás, críticas ao determinismo, fosse de ordem geográfica ou biológica, marcaram seus estudos. Ele defendia que os fenômenos culturais são independentes desses aspectos, mas se dão sempre na interação entre os seres e suas respectivas sociedades. Além disso, ele defende também que todas as sociedades têm cultura, havendo então várias e diferentes culturas, e cada cultura tem sua história, independente das demais.

²¹ As informações acerca de Malinowski e Boas são compostas a partir de notas de aula da disciplina "Introdução à Antropologia", cursada em 2009 e as informações contidas no livro "Aprender Antropologia" de François Laplantine e no artigo "Etnografia: saberes e práticas" de Rocha e Eckert (cf. ref. bibliográficas).

²² A antropologia usa o termo "funcionalismo", relacionando-o ao estudo das funções que exercem as instituições sociais (cf. Durkheim), diferentemente da linguística.

Para Boas, as culturas estão em constante mudança, assim não se pode estabelecer leis aplicáveis à cultura. Ao contrário do que se faz na física por exemplo, um fenômeno cultural não é reproduzível, logo o etnógrafo deve buscar compreender como as sociedades refletem sobre os fenômenos culturais que vivenciam no momento em que o fenômeno faz parte do presente, e não da história daquele povo.

Por considerar que todos os povos têm cultura e uma organização social própria, Boas foi também pioneiro em estudos que defendiam a igualdade entre as raças. Boas é ainda o primeiro a se interessar rigorosamente pelas línguas utilizadas pelos pesquisados, e ressalta a importância da linguística para o fazer etnográfico, conforme veremos na seção seguinte.

Vários pesquisadores depois de Malinowski e Boas contribuíram para a consolidação e validação do método, como Mauss, Lévi-Strauss e Geertz.

Resumindo, a Etnografia é o método de pesquisa social científica que traz a proposta de uma observação participante séria e ideologicamente desprovida de **pré**-conceitos, que pretende apreender a sociedade observada como um todo, desde os aspectos físicos e estruturais até os aspectos psicológicos, sendo portanto bastante interdisciplinar, tanto por se valer de diversas disciplinas quanto por ser um Método da Antropologia utilizado por todas as ciências sociais.

Suas bases estão no estabelecimento do trabalho de campo com interação participante e contato por longos períodos. A etnografia se interessa por todos os acontecimentos sociais, daí a necessidade de ser tão interdisciplinar.

Outra prática recorrente na Etnografia é o registro do dia-a-dia em campo por meio de diários, notas, relatos, que resumem a vivência do pesquisador durante essa sua permanência junto à sociedade estudada. Esse registro é de fundamental importância, pois é durante o processo de escrita que o etnólogo reflete acerca do que viu, ouviu, viveu. Além disso, esse registro escrito é, muitas vezes, a principal forma que o etnólogo tem de devolver os resultados do seu trabalho à comunidade estudada, como apontam Rocha e Eckert (2008, p. 10).

A prática da etnografia traz para o campo do debate, hoje, as questões da restituição etnológica, isto é, o retorno ao grupo pesquisado das informações e dados que o(a) etnógrafo(a) deles retirou quando de sua estadia entre eles. Esta foi, sem dúvida, uma das grandes contribuições dos antropólogos americanos que reivindicam uma antropologia pós-moderna. Estes se preocuparam fortemente com estas questões da autoridade etnográfica dos escritos dos antropólogos e do lugar de autor que este ocupa no momento de oferecer a comunidade dos antropólogos suas interpretações da cultura do Outro.

Sob essa perspectiva tem-se reafirmada a necessidade de os estudos etnográficos também buscarem registrar o que os povos dizem sobre si mesmos, como eles se identificam. Esse registro do discurso que os povos fazem sobre si mesmos também está atrelado ao registro Etnolinguístico, que pode se dar de diversas formas e empregando diferentes ferramentas textuais, inclusive por meio de dicionários léxicos e da Etnoterminologia, como propomos neste trabalho.

Essa preocupação em registrar a forma de se reconhecer dos povos, e em oferecer alguma restituição etnológica a partir dos registros tem proporcionado um maior contato dos povos com o trabalho de antropólogos e linguistas sobre esses mesmos povos e suas línguas, que, com isso, podem avaliar e julgar a verdade daqueles registros e a importância dos mesmos para si. Como consequência, a questão da autoridade dos escritos do etnólogo (e por extensão do linguista) passam a ser uma preocupação que leva o pesquisador a buscar mais veracidade, além de levá-lo a refletir sobre a autoria da obra, reconhecendo-se muitas vezes o povo envolvido como coautor do estudo.

Além das interações pesquisador/pesquisados, há de se considerar as relações que levaram o pesquisador a sair do seu hábitat para conhecer o *modus vivendi* do outro, do pesquisado, normalmente essa escolha tende a responder alguma necessidade intelectual do pesquisador. No entanto, para que se façam pesquisas etnográficas é fundamental a cooperação dos indivíduos pesquisados. Essa relação é, conforme as autoras, construída com base na honestidade, disponibilidade e cumplicidade de ambos; do contrário, a pesquisa torna-se inviável.

A Etnografia é, portanto, uma das principais metodologias empregadas

pelas ciências sociais e é a base metodológica da maioria das etnociências. Assim a Etnografia relaciona-se também com a Linguística e desempenha um papel muito importante para o registro e recuperação de línguas e etnoconhecimentos, como veremos nas próximas seções (2.2 e 2.3) deste mesmo capítulo.

2.2. A pesquisa etnográfica e a linguística

As relações entre a Linguística e a Etnografia existem desde o surgimento da Etnografia, que também sofre alguma influência do estruturalismo linguístico. Isso porque há, desde sempre, uma certa preocupação em como comunicar-se com os pesquisados, normalmente falantes de outras línguas que não a do pesquisador. Então essa preocupação já estava presente no surgimento da etnografia e é apontada por seus fundadores, Malinowski e Boas, como podemos ver em Hymes (1964, p. 4): “Malinowski (1920) bem cedo proclamou 'uma necessidade urgente de uma teoria Etnolinguística, uma teoria para guiar a pesquisa linguística a ser feita acerca dos nativos e em conexão com estudos etnográficos'.”²³

Mas assim como a etnografia necessita da linguística, também a linguística necessita da etnografia se adotada uma teoria que proponha o estudo da língua sob uma perspectiva que leve em conta situações reais de uso. Por isso estudos de cunho funcionalista²⁴ (como é o nosso), muito frequentemente se valem dos métodos etnográficos básicos, que visam o contato direto com o entrevistado, priorizando interações e trabalhos de campo, para obtenção de dados. Essa relação estreita-se ainda mais quando o objeto de estudo é uma língua indígena, aí a proposta de sair a campo para estudar o outro é imprescindível e gera, quase que necessariamente, um estudo Etnolinguístico e, em alguma medida, etnográfico, tanto que alguns

²³ “Malinowski (1920) very early proclaimed ‘an urgent need for an Etnolinguistic theory, a theory for the guidance of linguistic research to be done among natives and in connection with ethnographic study.’”

²⁴ O funcionalismo que adotamos em linguística é uma corrente linguística que busca "explicações nas funções e nos processos diacrônicos recorrentes, os quais são em grande parte dirigidos por funções". Conforme essa corrente a língua é vista como "um conjunto de ferramentas, cujas formas são adaptadas a suas funções". (GOMES, 2006, p. 13).

autores usam também o termo "Linguística Antropológica" para referir-se à mesma "Etnolinguística" (sobre a Etnolinguística, falaremos mais na seção 2.4 deste mesmo capítulo).

É importante salientar que, conforme Rocha e Eckert (2008), a Etnografia é um método da Antropologia e que as demais ciências humanas apenas adotam alguns procedimentos técnicos que compõem essa metodologia de pesquisa. Assim, na linguística, adota-se alguns procedimentos desse método que são relevantes para se chegar aos resultados desejados e excluem-se aqueles que não forem necessários. Uma pesquisa Linguística pode valer-se da observação direta, principal técnica da Etnografia, sem no entanto precisar de uma convivência prolongada com o grupo investigado, como é proposto pela Etnografia.

Se o método etnográfico é composto por inúmeros procedimentos incluindo levantamento de dados de pesquisa probabilística e quantitativa (demografia, morfologia, geografia, genealogia, etc.), a observação direta é sem dúvida a técnica privilegiada para investigar os saberes e as práticas na vida social e reconhecer as ações e as representações coletivas na vida humana. (ROCHA E ECKERT, 2008, p. 2)

Mas, se por um lado o linguista se vale de alguns princípios do método Etnográfico e por consequência da Antropologia Cultural, ou Etnologia, é também verdade que o etnógrafo se vale da linguística, como explicita Rocha e Eckert (2008, p. 6)

A presença se prolonga e o(a) antropólogo(a) participa da vida social que pesquisa, interagindo com as pessoas no espaço cotidiano, compartilhando a experiência do tempo que flui. Esta comunicação se densifica com a aprendizagem da língua do "nativo" para a compreensão de suas falas quando necessário, com o reconhecimento dos sotaques ou das gírias, com a aprendizagem dos significados dos gestos, das performances e das etiquetas próprias ao grupo que revelam suas orientações simbólicas e traduzem seus sistemas de valores para pensar o mundo.

É também na linguística que a problemática da autoria e da autoridade etnográfica (GEERTZ, 1997, 2011) (ROCHA e ECKERT, 2008) pode encontrar uma alternativa, uma vez que a compreensão do universo dos interagentes torna-se mais preciso quando se registra o próprio discurso do povo em questão, usando as interpretações do etnógrafo como ferramenta suporte e não como registro único e máximo daqueles eventos que se

pretende registrar.

Podemos perceber, portanto, que ao alinhar os conhecimentos e fundamentos da Linguística e da Etnografia está sendo feita uma Etnografia mais plena e comprometida com o povo em questão.

Podemos perceber esses aspectos claramente presentes nos discurso de Boas, Malinowski e Hymes, conforme aponta Catrileo Ch. (sd. p. 48-49)

A noção de padrões culturais ilustrados pela linguagem de um grupo humano é vista no trabalho de Boas e também nos de seus discípulos Lowie e Kroeber, que também enfatizam a importância dos fenômenos linguísticos no trabalho antropológico, concordam em postular que a organização dos fenômenos linguísticos e culturais é realizada de acordo com padrões implícitos e inconscientes; eles estão nas partes do discurso, nos padrões sociais, opiniões políticas e premissas religiosas ou intelectuais (Hymes 1983:148). Mais tarde Pike (1967:37) usa o termo "ética" para se referir à análise do comportamento por categorias definidas *a priori* pelo investigador, e "êmico" para a análise em termos de categorias que são significativas para os membros de uma comunidade que fala a mesma língua.²⁵

[...]

Como visto acima, os antropólogos consideraram em seus estudos o uso da *língua* como um meio de comunicação com as comunidades desconhecidas, e também o uso da *lingüística* como um meio para o estudo científico de uma língua específica. Hymes (1983:138) adiciona um terceiro ponto que relaciona-se com o desenvolvimento do método linguístico na etnografia como tal, e que difere dele nas seguintes características ou funções: a) facilitador b) gerador, c) validador, d) penetrante e fundador.²⁶

Essa referência a estudos "éticos" e "êmicos" é revista posteriormente por Geertz (1997, 86-89), que empregará os termos "experiência próxima" e "experiência distante", referindo-se à experiência próxima quando o fator, ou evento, social/cultural é retratado por alguém que pertence à cultura

²⁵ La noción de los patrones culturales ilustrados mediante la lengua de un grupo humano se vislumbra en los trabajos de Boas y también de sus discípulos Lowie y Kroeber, quienes además de destacar la importancia de los fenómenos lingüísticos en los trabajos antropológicos, concuerdan en postular que la organización en los fenómenos lingüísticos y culturales se realiza de acuerdo a patrones implícitos e inconscientes; éstos se encuentran en las categorías gramaticales, modelos sociales, puntos de vista políticos y suposiciones religiosas o intelectuales (Hymes 1983:148). Más tarde Pike (1967:37) usa el concepto "ético" para referirse al análisis de conductas mediante categorías fijadas a priori por el investigador, y "êmico" para el análisis hecho en términos de las categorías que son significativas para los miembros de una comunidad que habla una misma lengua.

²⁶ Por lo que se desprende de lo dicho anteriormente, los antropólogos han considerado en sus estudios el uso de la *lengua* como medio de comunicación con comunidades desconocidas, y también el uso de la *lingüística* como medio para realizar el estudio científico de una lengua determinada. Hymes (1983:138) agrega un tercer punto que se refiere al desarrollo del método lingüístico en la etnografía propiamente tal; y se distingue en él las siguientes características o roles: a) facilitante, b) generador, c) validante, d) penetrante, y e) fundamentador.

investigada, por exemplo, um Mundurukú falando sobre a saúde do povo Mundurukú, ou sobre a Tinguejada²⁷, ou qualquer outro fator interior à sociedade e cultura Mundurukú. Já a "experiência distante" é quando o fator social/cultural é retratado por alguém que o observou, mas não nasceu ou foi criado naquela sociedade. Por exemplo, quando um antropólogo ou linguista (pertencente às modernas sociedades urbano-industriais) relata o que é o sistema de saúde Mundurukú, ou a Tinguejada, ou outro fator/evento.

Por fim, é dessa relação necessária entre Linguística e Etnografia que surge a linguística antropológica, ou Etnolinguística, exposta na seção 2.4 como uma das Etnociências que fundamentam esta pesquisa.

2.3. As Etnociências

O prefixo {etno-}, do grego {*ethno-*}, é descrito pelo Dicionário Eletrônico Aurélio como relativo a 'raça', 'nação', 'povo'. Assim as Etnociências seriam as ciências dos povos. Nesse sentido, poderíamos concluir, não erroneamente, que quando nos referimos a qualquer Ciência estamos, de fato, nos referindo a uma Etnociência, haja vista que não existe Ciência sem que exista um povo detentor/formulador dos conhecimentos que constituem qualquer ciência. No entanto, é preciso salientar que o termo Etnociência só é utilizado quando a ciência em questão não compõe o conhecimento das "Ciências Ocidentais", ou "Modernas", abrangendo aí todo o conjunto comumente chamado de "sociedades urbano-industriais", um conhecimento geralmente produzido em universidades, daí o nome "conhecimento acadêmico".

É preciso aqui fazer uma breve distinção entre o que é Etnociência, Etnociências e Etnoconhecimentos.

A Etnociência "seria uma espécie de Nova Etnografia" (COUTO, 2007) se considerada a perspectiva de Sturtevant para quem a Etnociência se dedicaria a estudar "o sistema de conhecimento e cognição típicos de uma dada cultura" (STURTEVANT, 1964, apud COUTO, 2007). Sturtevant

²⁷ Festa tradicional Mundurukú.

destacava alguns dos princípios metodológicos que a Etnociência utiliza, são eles:

O primeiro é a distinção entre visão ética e visão êmica, criada por Pike: ético é tudo que é exterior: êmico, o que é interior, específico da cultura em questão. Um outro é a delimitação do domínio a ser estudado. Os estudos etnocientíficos têm se concentrado em sistemas terminológicos, com o objetivo de detectar o como o povo vê o mundo mediante o como falam dele. O método normalmente utilizado tem sido o da análise componencial, que tem sido aplicado a termos de parentesco, a nomenclatura de cores, a culinária, a sistemas de cura (inclusive de doenças do espírito) e outros, como faziam autores como Harold C. Conklin, Ward H. Goudenough e Floyd G. Lounsbury. Antes se estudavam também paradigmas pronominais e casuais. Mas, o forte seria a etnobiologia, que incluiria a etnobotânica e a etnozologia. (COUTO, 2007, p. 221)

É interessante ressaltar que, sob essa perspectiva, já há a percepção da terminologia sob uma perspectiva Etno, adotada por diversos especialistas que lidam com a etnociência como fonte de dados, o que reitera a importância e a necessidade de que se pense nessa terminologia sob a perspectiva da disciplina linguística Terminologia, culminando em uma subárea, que seria a Etnoterminologia (que será discutida mais a fundo na seção 2.5).

Já as Etnociências seriam todo o conjunto de ciências que se valem dos saberes de outras etnias para orientar seus estudos científicos sobre determinados objetos. Geralmente, o termo é usado para designar um conjunto de disciplinas que adota a perspectiva Etno, isto é, realiza seus estudos a partir do contato com uma etnia diferente da de origem do pesquisador, o que é um dos parâmetros da etnografia e da Etnociência, mas isso não implica que necessariamente as Etnociências tenham uma relação com a Etnociência; Etnociências podem ser feitas, inclusive, sem a preocupação com o sistema de pensamento daquele povo e podem não levar em conta a perspectiva antropológica e/ou linguística.

A exemplo disso, Roué (1997, p. 70) afirma que o termo Etnociência(s), no singular ou plural, aplica-se a todas as pesquisas na interface das ciências do homem e da vida de natureza etnológica ou interdisciplinar, incluindo-se, portanto, todas as disciplinas precedidas pelo

prefixo "etno"; fazendo, no entanto, uma ressalva sobre o plural "ainda que o plural tenha sido criticado, com razão, por Jacques Barrau (1977) em decorrência da confusão que causa entre uma disciplina e um objeto de pesquisa".

Roué afirma ainda que o termo Etnobiologia vem sendo empregado com uma acepção bastante próxima, mas é importante delimitar as diferenças entre eles, assim, explica Roué (1997, p. 70):

[...] os pesquisadores [etnobiólogos] fazem mais ou menos biologia ou ciências em meio a um povo. Já os etnólogos interessam-se pelo que Lévi-Strauss denominou de "o pensamento selvagem" ou "a ciência do concreto", isto é, para simplificar, a ciência de um povo. Quando os etnólogos falam de uso, isso pode significar também a compreensão dos usos rituais e simbólicos, o que necessita que o investimento intelectual seja também dirigido para a religião, para uma visão geral de mundo ("world view"), distanciando-os em parte do objetivo natural inicial. É preciso observar, enfim, que, para suprimir toda ambigüidade, que a expressão "ciência do concreto" é somente um resumo, já que, entre os povos tradicionais e não modernos, não há separação entre as áreas que no Ocidente são distintas, como ciência, religião, filosofia.

Neste exemplo, temos a Etnobiologia como uma das Etnociências, na qual eventualmente alguns pesquisadores fazem "biologia em meio a um povo,, sem necessariamente ater-se a visão de mundo ou a língua daquele povo, separando, do conjunto de conhecimentos científicos-religiosos-filosóficos de um povo, somente a face científica, ou "interessante" à ciência ocidental.

Não se trata de uma regra, mas o exemplo é válido, tanto que Couto (2007, p.220) sugere que em oposição à Etnobiologia seja adotado o termo Etnoecologia quando o biólogo realizar um estudo que contemple o conjunto de saberes culturais e linguísticos do povo, pondo fim a qualquer confusão terminológica. "um termo mais adequado para designar a presente área de estudo seria **etnoecologia**. Esta é mais ampla, um vez que é ecologia e, como tal, pode abranger até mesmo a ecologia interna dos organismos, vale dizer, processos biológicos."

Entrariam diversas disciplinas estudadas por antropólogos e biólogos sob rubricas que se iniciam por *etno-*, como etnobiologia, e etnoantroponímia, entre outras, Enfim, qualquer estudo feito por biólogos ou antropólogos

que parta de fatos biológicos, mas que tratem de fenômenos linguísticos ou interacionais, sobretudo terminológicos, pode cair sob o domínio da etnoecologia (COUTO, 2007, p. 220-221)

Por fim, é preciso definir o que se compreende como Etnoconhecimento, considerando-se a oposição entre os conhecimentos acadêmicos e os produzidos fora das Academias, podemos afirmar que o Etnoconhecimento buscado pela Etnociência diz respeito especificamente aos conhecimentos que integram as diversas áreas científicas tal como são empregados por todos os povos tomados como "tradicionais"; daí então temos etnoestudos acerca dos conhecimentos que fazem parte da tradição milenar de povos orientais, africanos, aborígenes e indígenas, além de todos os grupos tidos como autóctones ou relativamente mais isolados, como certos grupos rurais do Brasil (COUTO, 2007). No Brasil, quiçá nas Américas, a literatura tem registrado seu uso mais recorrente relacionado aos estudos que, de alguma forma, envolvem os povos indígenas; o motivo certamente é que aqui as Etnociências surgem da aproximação entre o antigo colonizador europeu com a visão de mundo "urbano" que dele herdamos e perpetuamos no universo acadêmico e os povos que aqui estavam, os indígenas.

Na realidade, desde o surgimento do termo "Etnoconhecimento" ele está fortemente atrelado ao estudo de povos indígenas das Américas. De acordo com Silveira (2005, p. 101), o prefixo {etno-} vem sendo largamente utilizado para designar de maneira curta e fácil "o modo de outras sociedades olharem o mundo". Ainda conforme a autora:

Quando usado após (*sic*²⁸) o nome de uma disciplina acadêmica, tais como botânica ou farmacologia, ele implica que pesquisadores desse campo estão buscando as percepções de sociedades locais dentro desse recorte acadêmico. (Morin, 1998). Essa terminologia surgiu com a linha de pesquisa conhecida como etnociência, que ganhou impulso a partir dos anos 50 com alguns autores norte-americanos, que começaram a desenvolver pesquisas, principalmente, junto a populações autóctones da América Latina. (SILVEIRA, 2005, p. 101)

É importante frisar um aspecto já apresentado que também é levantado por Roué: entre os povos não-ocidentais não há separação entre

²⁸ O correto seria "antes" do nome da disciplina.

ciência, religião e filosofia, o que de forma alguma significa que essas três coisas não existam, mas que elas existem de forma integrada, interrelacionada, por isso mesmo precisam ser estudadas sob o olhar Etnocientífico, dado seu caráter holístico.

É importante ressaltar que, de fato, todo estudo Etnocientífico está também relacionado à Etnolinguística, se não teoricamente ao menos no campo prático, como podemos observar na descrição de Etnociência exposto em Roué (1997, p. 67-68), que apresenta o estudo das categorias semânticas como aspecto fundamentador de uma Etnociência e firma a Linguística como ciência provedora das bases conceituais à Etnociência:

A etnociência, tal como foi desenvolvida, por exemplo, nos trabalhos pioneiros de Conklin (1957), propõe-se estudar as categorias semânticas indígenas próprias dos objetos e fenômenos naturais. Fala-se igualmente das “classificações ou das taxonomias populares”: como, em cada cultura, as plantas, os animais são denominados e posteriormente classificados...? É preciso lembrar os trabalhos de Durkheim e Mauss sobre as classificações e o totemismo australiano que, desde o começo do século, fizeram surgir categorias onde coexistem objetos naturais extremamente diversos, que se relacionam com uma organização social baseada no grau de parentesco. A compreensão das categorias semânticas permite o acesso, não somente ao conhecimento que uma sociedade adquiriu sobre o meio natural no qual ela vive, mas igualmente à sua visão de mundo. Porque cada língua determina o próprio recorte conceptual, o que faz da tradução, como é sabido, exercício perigoso. A área de interesse de um povo, ou mesmo de certos especialistas no seio de uma dada sociedade, traduz-se sempre por uma grande riqueza e uma complexidade de vocabulário.

É certo que, para que se analisem e decomponham os dados que se pretende estudar e assim chegar às análises semânticas, é necessário que estes pesquisadores adotem uma postura fortemente ligada à linguística, conforme o exposto na seção 2.2.

2.4. A Etnolinguística

Como temos afirmado até aqui, foi justamente o surgimento de estudos Etnográficos que impulsionou a necessidade de uma Etnolinguística. Na realidade, o surgimento e a existência de ambas é extremamente interligado e complementar, como demonstramos na seção 2.2. De fato, todo

estudo Etnocientífico perpassa pela linguística, culminando assim em uma Etnolinguística, tomada aqui como a disciplina que estuda as relações entre língua e cultura, ou ainda a língua com uma perspectiva antropológico-cultural, o que faz que essa área seja denominada também Antropologia Linguística, seguindo a tradição norte-americana.

Assim como a Antropologia Cultural, a Etnolinguística passou por algumas fases pré-científicas e pré-metodológicas até atingir o caráter científico que possui hoje.

Em um primeiro momento, quando ainda não havia a Etnolinguística muitos viajantes, aventureiros e pesquisadores de outras áreas (como a botânica) faziam listas de palavras nas línguas dos povos com os quais estavam em contato. Posteriormente, houve o interesse da Igreja em traduzir a bíblia para diversas línguas no intuito de catequisar outros povos. Assim, durante a Idade Média são feitos estudos bem pontuais com o objetivo de realizar traduções bíblicas em gótico (séc. IV), em armênio (séc. V) e em eslavo (séc. IX), mas isso não gerou reflexões sérias a respeito das semelhanças e diferenças entre as línguas (LEROY, 1971).

Posteriormente, no século XVI, os Jesuítas realizaram um processo relativamente semelhante ao aprender algumas línguas indígenas brasileiras com o intuito não apenas de fazer traduções da bíblia, mas de catequisar o "selvagem" para "civilizá-lo". Aqui também não havia nenhum comprometimento especial com a língua do indígena, mas, como essas línguas eram maioria no território brasileiro, e, por um período a "língua mais falada na Costa do Brasil" foi a Língua Geral Paulista, com origem em línguas do tronco Tupí. Foi produzido bastante material, pelo menos sobre a Língua Geral Paulista.

De fato, esse processo de estudo de línguas com o objetivo de fazer traduções da bíblia e assim evangelizar, ou, mais especificamente, cristianizar povos de diferentes culturas, continua existindo e é praticado por missionários mundo afora. Alguns deles demonstram uma maior preocupação linguística, outros focam seu estudo exclusivamente nos processos de tradução e catequização (como pode ser visto ao observar alguns dos trabalhos desenvolvidos por missionários do Summer Institute of Languages – SIL).

Apenas com o surgimento do método etnográfico começa e ser apontada a necessidade de uma disciplina Etnolinguística, de fato comprometida com a pesquisa em Linguística como ciência.

Nesse período surgem então alguns estudos que pretendem descrever a estrutura das línguas. Como exemplo, temos os estudos de Sapir e a formulação da Hipótese Sapir-Worf na década de 1930, que chamou a atenção para os estudos de Antropologia Linguística e influenciou vários linguistas, antropólogos e psicólogos até o surgimento da Hipótese Gerativista, na década de 50, quando a hipótese Sapir-Worf é enfraquecida (SOUZA, s.d.).

Ainda durante esse período, a Linguística servia como ferramenta científica e metodológica para a realização de estudos da Antropologia, que ainda não possuíam muito reconhecimento, e outras áreas, não tendo um caráter verdadeiramente Etnolinguístico.

No Brasil, pudemos notar que a tradição dos estudos Etnolinguísticos é sobretudo descritivista, em geral há a preocupação em descrever os aspectos gramaticais das línguas, em especial sua fonologia, morfologia e sintaxe.

Na Etnolinguística, também chamada de linguística antropológica, fica bem clara a relação entre Etnociências e etnoconhecimentos (de povos indígenas), haja visto que a Etnolinguística pode ser definida como o campo da linguística que se volta para os estudos de línguas indígenas. A proposta de uma Etnolinguística frente à Linguística visa apontar estudos feitos com outros povos, que pertencem a outras culturas. Nesse sentido, o termo Etnolinguística poderia marcar a diferença entre a Linguística que estuda comunidades que receberam a herança cultural greco-romana das demais. No entanto, o uso mais recorrente do termo não está voltado para toda e qualquer língua não europeia, por exemplo, mas sim para toda e qualquer língua de comunidade autóctone (indígena, africana e aborígine). Assim pode-se definir a Etnolinguística ou a Antropologia Linguística tal qual Duranti (1977, apud SOUZA, s.d.), para quem:

A Antropologia Linguística é um campo interdisciplinar que se baseia em várias outras disciplinas independentemente estabelecidas, mas

especialmente nas disciplinas das quais tira seu nome: a Antropologia e a Lingüística. Nas últimas décadas, este campo de estudo tem desenvolvido uma identidade intelectual própria. O principal objetivo da Antropologia Lingüística é **descrever essa identidade e explicar como ela pode aumentar nossa compreensão de linguagem**, não somente como uma forma de pensar, mas sobretudo, como **uma prática cultural**, isto é, como uma forma de ação que ao mesmo tempo pressupõe e realiza modos de estar-no-mundo.²⁹

É preciso salientar que a Etnolinguística não é feita apenas de pesquisa etnográfica, mas se vale fortemente dela para estudar as línguas vivas. Há ainda a possibilidade de descrever uma língua ou analisar alguns aspectos gramaticais a partir de documentos, como os registros dos jesuítas, por exemplo, de línguas que já não existem mais.

2.5. As Etnoterminologias

A Etnoterminologia é uma área de estudo bastante recente; as referências sobre esta área não são muitas e são pouco detalhadas. As primeiras referências de que temos conhecimento não a configuravam ainda como uma disciplina de pesquisa acadêmica. Em Lara (1999), encontramos uma explanação sobre a relação entre a terminologia e a questão cultural; o autor se refere literalmente a “uma espécie de etnoterminologia” que não atrai o interesse das sociedades modernas/globalizadas segundo ele, à época:

O vocábulo tornou-se termo técnico, mas sempre com base em seu sentido comum, o que significa que o termo técnico não é estranho a processos de elaboração verbais de significado da linguagem comum e, nessa medida, é impossível afastá-lo da cultura (discutido abaixo várias exceções). O vocabulário Quéchua da agricultura foi construído da mesma forma, mas o que o diferencia da psicanálise é a pretensão universalista da ciência ocidental, enquanto o próprio Quechua permanecerá como uma espécie de etnoterminologia enquanto não atrai o interesse especialista moderno. [Tradução nossa] (LARA, 1999, p. 52)³⁰

²⁹ Alessandro DURANTI em *Lingüistic Antropology*, cap. I [tradução parcial]. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. (In: Souza, s.d.)

³⁰ El vocábulo se volvió término técnico, pero siempre sobre la base de su significado ordinario, lo cual quiere decir que el término técnico no es una elaboración verbal ajena a los procesos de significación de las lenguas ordinarias y, en esa medida, resulta imposible enajenárselo a la cultura (mas abajo se tratarán varias excepciones). El vocabulario quechua de la agricultura se construyó de la misma manera, pero lo que lo distingue del del psicoanálisis es la pretensión universalista de la ciencia occidental, en tanto que el del quechua se mantendrá como propio de una especie de etnoterminología mientras no atraiga el interés especializado moderno.

Lara deixa a entender que a terminologia Quéchuá seria uma "espécie de etnoterminologia", por ser algo mais circunscrito ao mundo Quéchuá frente à terminologia que ele classifica de ocidental, essa então de caráter mais universalista. Essa visão de etnoterminologia nos parece bastante restrita e passível de ser preconceituosamente interpretada. Dela poderiam deduzir, erroneamente, uma valoração menor das terminologias não ocidentais.

Com efeito, o próprio uso do prefixo {etno-} diante de alguns nomes de áreas do conhecimento científico já poderia apontar para uma perspectiva preconceituosa que separa o que é "etno" do que não é. Conforme Couto (2007) para alguns estudiosos "a própria ideia de etnociência não deixa de ter um quê de eurocentrismo", isso porque estaria presente nesse conceito a ideia de uma ciência "geral" e "verdadeira" frente a uma ciência "étnica", que não teria o mesmo valor que a primeira. Podemos ainda nos voltar ao próprio conceito de ciência, que, numa análise diacrônica, tem sua origem no latim *scire* (saber) > *scientia* (substantivo: o saber (conhecimento)) > ciência (o saber). Podemos entender que o conhecimento, ou o saber não é apenas o conhecimento lógico-matemático, formal e formalizável.³¹

No entanto, a ausência de qualquer distinção dificultaria apontar com maior precisão o objeto referido, assim essa escolha, absolutamente terminológica, se faz necessária dada a própria necessidade de especificar que quando falamos em uma Etnociência, numa Enoterminologia, etc, não estamos falando de uma ciência ou de uma terminologia como é compreendida no universo acadêmico das sociedades industriais modernas. Perspectiva essa que coaduna com a de Couto (2007, p. 221) que acredita que "Poderíamos dizer que se trata de uma visão bem-intencionada, que valoriza a diversidade contra a padronização geral desejada por todas as tiranias, e por todos os estados nacionais, para dizer a verdade".

Mais tarde, no Brasil, Barbosa (2006, 2009) e Pais & Barbosa (2004) propõem o emprego do termo Enoterminologia para definir a área que "estuda os discursos etnoliterários, como os de literatura oral, literatura

³¹ Informação conforme explicitado por Couto em comunicação pessoal em 2013.

popular, literatura de cordel, fábulas, lendas, mitos, folclore e os discursos das linguagens especiais com baixo grau de tecnicidade e de cientificidade” (BARBOSA, 2009, p. 1). Barbosa procura traçar um método e uma definição para a área. Porém, a sua Etnoterminologia não abrange o nosso objeto de estudo e método de pesquisa.

Em nossos estudos, também temos empregado o termo "Etnoterminologia" desde 2011³², a partir do projeto de iniciação científica que visava colaborar com a construção do “Dicionário Terminológico Escolar Português-Mundurukú/Mundurukú-Português: Agroecologia, enfermagem, magistério”, de Dionei M. Gomes em conjunto com Tânia F. Borges, Thalita B. C. Siqueira e Joice O. Ventura. Mas nossa Etnoterminologia é distinta da de Barbosa, uma vez que estudamos termos empregados na Etnomedicina, ou Sistema de Cura e Cuidados.

Logo, utilizamos o termo "Etnoterminologia" para definir uma Terminologia voltada para os conhecimentos técnicos e científicos de uma determinada comunidade indígena, quilombola, ribeirinha, ou autóctone, de forma geral, que possua conhecimentos e práticas técnicas e científicas próprias e associadas à sua subsistência, de ordem sanitária, alimentar e/ou cultural. Há, portanto, uma diferença quanto ao objeto de estudo principal entre os dois empregos conhecidos do termo “Etnoterminologia” no Brasil, posto que Barbosa foca-se especialmente nos discursos etnoliterários e considera os termos desses discursos possuidores de "(...) baixo grau de tecnicidade e de cientificidade” (BARBOSA, 2009, p. 1). Já nós focamos nos discursos de cura e cuidado de uma dada etnia indígena brasileira e o consideramos de alto grau de tecnicidade e cientificidade, tomando técnica e ciência em sentido não restrito ao praticado no âmbito dos paradigmas estabelecidos pelas modernas sociedades urbano-industriais³³.

Os nossos estudos e os de Barbosa convergem parcialmente no que diz respeito aos aspectos linguísticos que são levados em conta durante a

³² O resultado de dois anos de PIBIC, desenvolvidos em 2009 e em 2010, foi convertido no artigo publicado em 2011: COSTA, N. M. P. ; GOMES, D. M. "(Etno)terminologia na (etno)medicina Mundurukú". In: VII Congresso Internacional da Abralín, 2011, Curitiba. Anais do VII Congresso Internacional da Abralín, 2011. v. 1. p. 3412-3423.

³³ Há ainda duas publicações sobre o tema no prelo, um capítulo para o livro "Tradições orais: mantendo vivas as vozes da floresta", pela UFPA, e um artigo para a revista "Cadernos de Linguagem e Sociedade" (edição especial sobre Ecolinguística), além dos relatórios de Pibic, apresentados à Universidade de Brasília.

análise, pois, para Barbosa (2006, p. 48), a Etnoterminologia “busca estudar a norma relativa *ao estatuto semântico, sintático e funcional do conjunto das unidades lexicais* que caracterizam o universo dos discursos etno-literários, *no âmbito da cultura brasileira*” (grifos nossos), sendo que, nos nossos estudos, também é fundamental considerar o conjunto de aspectos semânticos, sintáticos e funcionais da língua presentes nos termos, bem como seu ambiente discursivo e, é claro, os aspectos culturais e a manutenção e valorização das tradições. Nesse ponto, convergimos parcialmente, muito embora fique a dúvida sobre o termo "norma" presente em Barbosa, haja vista que nosso estudo não é, de forma alguma, normativo/prescritivista.

Por outro lado, ainda frisamos que nossa visão de Etnoterminologia vai além da de Lara citado acima, uma vez que consideramos também os termos como oriundos do vocabulário comum, mas que se tornam especializados na voz dos pajés, parteiras e puxadores, assumindo características altamente técnicas e científicas. Adotando, portanto, uma definição de ciência mais abrangente que as oferecidas pelo positivismo e pelo racionalismo e encarando-a como um conjunto de saberes e/ou práticas tomados como conhecimento especializado na vivência cultural de um povo.

A Etnoterminologia, tal como propomos, está inserida no conjunto de estudos da Etnociência, sobretudo na perspectiva da Etnoecologia linguística. Reiteramos que uma característica importante dos estudos Etnocientíficos é que nesse tipo de estudo o pesquisador não está preocupado apenas em registrar o conhecimento de um determinado povo acerca de um determinado objeto de estudo. As etnociências³⁴ envolvem todo o conjunto de crenças, práticas, saberes e, até mesmo, o histórico do conhecimento do povo; sendo, portanto, uma forma muito mais holística³⁵ de se encarar as ciências.

Portanto, ao empregarmos o termo Etnoterminologia frisamos que não se trata de uma tentativa de impor a Terminologia como disciplina aos povos "tradicionais", mas sim de estudar terminologicamente os discursos dos

³⁴ No sentido de construções teóricas e metodológicas que aliam a proposta da Etnociência ao seu constructo fundamental.

³⁵ A holística é a teoria segundo a qual o homem é um todo indivisível, e que não pode ser explicado pelos seus distintos componentes (físico, psicológico ou psíquico), considerados separadamente (Dicionário Aurélio eletrônico). Cf. também seção 2.5 sobre a Ecolinguística.

especialistas desses povos em diversas áreas de seu conhecimento, ou seja, trata-se de um estudo descritivo cuja intenção é afirmar que línguas indígenas apresentam uma linguagem de especialidade com termos que podem ser estudados sob o viés da Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT) e da Etnoecologia linguística, partindo-se de uma perspectiva de respeito e valorização da diversidade cultural, e, portanto, linguística³⁶.

2.6. Contribuições da Ecolinguística à nossa Etnoterminologia

É preciso observar que, conforme temos apontado, a Ecolinguística é um campo de estudos bastante inter e transdisciplinar e, por isso mesmo, está aliada com as necessidades de uma terminologia que considera o discurso de especialidade dos povos indígenas como fonte terminológica por diversos motivos.

Como definimos na seção anterior, a Etnoterminologia é uma área da linguística que busca por meio do estudo dos etnotermos promover a preservação e valorização de línguas minoritárias bem como da cultura e do conhecimento científico do povo indígena em questão. Por consequência, a Etnoterminologia está interrelacionada com diversas Etnociências e atividades técnicas da comunidade, sendo, também, uma área necessariamente inter e transdisciplinar.

Em harmonia com os ideais propostos pela Etnoterminologia, temos a Ecolinguística como definida por Fill, para quem

"Ecolinguística é o ramo das ciências da linguagem que se preocupa com o aspecto das interações, sejam elas entre duas línguas individuais, entre falantes e grupos de falantes, ou entre língua e mundo e que intervém a favor de uma diversidade de manifestações e relações para a manutenção do pequeno" (FILL, 1993 apud COUTO, 2007).

Assim, a primeira semelhança é que ambas têm o compromisso de buscar a valorização das línguas minoritárias e o respeito a essas línguas e a seus povos. Compartilham também a preocupação em considerar as relações entre línguas – bilinguismos e plurilinguismos – e entre os diferentes povos falantes dessas línguas. E, por fim, ambas estudam a língua

³⁶ Sobre a metodologia de nossa Etnoterminologia, falaremos no capítulo 3.

em sua relação com o mundo que circunda o falante, e é exatamente nesse ponto que a Ecolinguística tem trazido as suas contribuições mais valiosas para a Etnoterminologia.

Estabelecemos a Etnoterminologia partindo da necessidade de valorização das línguas e dos conhecimentos tipicamente indígenas e do respeito a toda forma de diversidade de conhecimentos. Foi a ideia de respeito e valorização da diversidade de formas/sistemas para lidar com a saúde que nos motivou a propor que os discursos dos pajés e das parteiras tivesse também um tratamento linguístico terminológico como têm os discursos dos especialistas das culturas ocidentais.

Outro ponto que aproxima a Ecolinguística da Etnoterminologia, tornando a primeira referência teórica para a segunda, é a concepção de uma Ecologia da língua, formada da língua em relação ao meio ambiente, mental, social e físico; e da necessidade de se preservar a diversidade linguística, preservando-se assim sua tecnologia, arte e literatura, entre outros conhecimentos do povo que a fala, como podemos ver em Couto (2007, p. 40-41):

Um dos tópicos mais importantes é o da diversidade linguística, que deve ser preservada em prol da riqueza cultural da humanidade. Para o ecolinguísta, quanto mais variedade linguística houver, melhor. Ele luta pela preservação das línguas minoritárias e/ou ameaçadas de extinção. Ele evita todo tipo de linguagem preconceituosa, sem ser censor. Cada língua que desaparece é toda uma tecnologia, uma arte e uma literatura oral que desaparecem, o que significa um empobrecimento da humanidade.

Couto (2007) propõe que a Ecolinguística dialogue com a Etnoecologia, a Etnobiologia, bem como suas subdivisões. Essas áreas surgiram antes da Ecolinguística, mas passam necessariamente por ela, por isso Couto defende que sejam integradas aos sub-ramos da Ecolinguística:

Todas elas tratam de saberes tradicionais, frequentemente de pequenos grupos étnicos, em relação à flora e à fauna e outros aspectos do meio ambiente. Por tratarem do conhecimento que esses grupos e/ou comunidades têm sobre o respectivo meio ambiente, é claro que a língua entra em ação, quando não sob a forma de nomes tradicionais para os fenômenos em questão. (ibidem, p. 42)

Assim também, pelos mesmos motivos, podemos pensar na integração da Etnoterminologia aos sub-ramos da Ecolinguística, afinal caberia a ela estudar os referidos nomes tradicionais para as práticas, os fenômenos, as ferramentas, ao menos quando estes fizerem parte de um discurso especializado.

A Ecolinguística também se interessa pelas relações entre o Meio Ambiente (MA) e o léxico. Para Couto (2007), é o léxico o componente da língua que mais tem a ver com o meio ambiente, sendo também o componente central e mais dinâmico, visão essa que compartilhamos. Para o autor, além do conceito geral de léxico é preciso acrescentar-lhe o valor de "inventário de rótulos que os membros da Comunidade criam para os aspectos do MA que consideram relevantes no processo de sua adaptação a ele e dele a si mesmos, bem como deles uns com os outros" (p. 188). Tudo que a Ecolinguística propõe em relação ao Léxico pode ser ampliado e aplicado à Etnoterminologia, por isso mesmo incorporamos esse constructo à nossa epistemologia.

Outras interrelações entre a Etnoterminologia e a Ecolinguística são expressas ao longo deste mesmo capítulo e da dissertação, que tem uma orientação claramente atrelada à Etnoecologia Linguística. A próxima seção (2.9) apresenta de uma forma um pouco mais prática essas interrelações todas que foram discutidas até aqui e dá um panorama mais preciso do que tem motivado e conduzido este estudo, apresentando mais a fundo o seu objeto de estudo.

2.7. A Etnoterminologia Mundurukú

Até esta seção abordamos a Etnoterminologia sob uma perspectiva mais geral, apresentando o seu arcabouço teórico e sua epistemologia, eventualmente fazendo referência ao nosso objeto de estudo, que será apresentado com mais propriedade a partir desta seção.

No âmbito da Etnoterminologia, conforme proposta por Costa e Gomes (2011) e nesta dissertação, partimos então do princípio de que em uma etnia indígena encontramos especialistas e, portanto discursos de especialidade.

Assim este estudo foca pontualmente os etnotermos da área da saúde empregados pelos especialistas em saúde tradicionais, ou seja, pelos pajés e pelas parteiras do povo Mundurukú³⁷.

É fato que, sob a ótica etnocêntrica (e muitas vezes eurocêntrica), algumas culturas são, frequentemente, interpretadas como pobres de saber, ignorando-se que essas culturas são, na verdade, muito ricas em conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio ambiental. No caso do nosso país, não é diferente, as culturas indígenas são riquíssimas em conhecimentos que, milenarmente, vêm garantindo sua subsistência e sobrevivência. Conforme Azevedo (*apud* MASSAROTTO, 2008), o Brasil é um país considerado megadiverso, isto é, com uma imensa diversidade biológica e, no tocante aos fármacos, as chances de se encontrar um componente realmente eficaz em meio a toda essa diversidade aumentam muito quando se faz uma bioprospecção associada ao conhecimento de populações tradicionais.

Nessa pesquisa optamos por trabalhar com a Etnoterminologia do Sistema de Cura e Cuidados e assim registrar o conhecimento dos pajés, parteiras e puxadores, tendo em vista promover a valorização desses conhecimentos frente à entrada cada vez mais forte dos sistemas médico e religioso do não-índio.

De fato, o povo Mundurukú já tem cerca de 200 anos de contato com o não-indígena, e duas de suas aldeias no Tapajós abrigam missões religiosas, na Aldeia Missão Cururu há uma missão católica (Franciscana) e na Aldeia Sai-Cinza há uma missão protestante (Batista). Certamente o contato com religiões cristãs e a presença evangelizadora tem sido um instrumento de aniquilação da religião e das crenças tradicionais, o que pode contribuir com o desaparecimento da figura do Pajé.³⁸ Por outro lado, em campo, pudemos ouvir relatos, mesmo de pessoas evangelizadas, acerca da importância do pajé, o que demonstra que, na prática, sua visão religiosa do mundo ainda resiste.

³⁷ Eles são apresentados de forma mais detalhada no capítulo 3.

³⁸ Não exploraremos a fundo a questão das missões nessa dissertação pois não é relevante para os nossos objetivos imediatos.

A exemplo disso, temos o relato de um jovem da aldeia Mangue, membro de uma igreja protestante, que afirma que, sem a atuação do pajé, muitas coisas iam ficar sem cura, "porque fazem parte do sobrenatural", a que outro jovem, da mesma aldeia e mesma igreja confirma, "nem os médicos conseguem entender, então é estranho mesmo, não tem como explicar, só vendo, eu não acreditava muito até que vi algumas pessoas que ficaram boas mesmo, que nem a filha do X"³⁹.

Quanto à entrada do Sistema de Saúde do não-indígena pode ser observado por diversos fatores, o primeiro deles é a existência de um posto de saúde em todas as maiores aldeias (desde que) reconhecidas, o que é extremamente necessário, haja vista que o contato com o não-índio levou para as aldeias doenças novas, desconhecidas pelos pajés e para as quais o indígena não tem resistência natural.

Aliás, uma das reivindicações do povo Mundurukú, é consoante ao que temos visto em todo o território nacional, por um atendimento de saúde melhor, por postos (e hospitais) satisfatoriamente equipados de recursos físicos, materiais e de pessoal.

Evidentemente, o estudo aqui presente é de cunho puramente linguístico-antropológico, portanto não há a menor pretensão em investigar se os recursos empregados por essa população são ou não eficazes, essa informação é relevante apenas para demonstrar o quão apurado pode ser o conhecimento de um povo. Por isso mesmo, pudemos encontrar sem maiores dificuldades ambientes técnico-discursivos capazes de nos fornecer um grande acervo de termos, ou melhor, de etnotermos.

2.8. Visões de vida, morte, doença, saúde, tratamento sob a ótica Mundurukú

O conjunto que compõe os Etnotermos pertencentes ao sistema de cura e cuidados Mundurukú insere-se num bloco de saberes e crenças acerca de alguns dos elementos mais fundamentais da vida de qualquer

³⁹ Omitimos os nomes para resguardar os/as colaboradores/as.

sociedade, como a própria noção de vida e morte desse povo, além da forma como lidam com a saúde e a doença e como ocorrem os tratamentos.

Por isso, temos buscado recolher depoimentos acerca de como esses aspectos eram encarados na mitologia original do Mundurukú, e como estão sendo tratados atualmente.

Destacou-se bastante a noção de saúde e doença dos Mundurukú, pois, a princípio, nos parece que, para eles, a saúde, bem como a vida, é algo muito mais coletivo, assim estar saudável é sinônimo de estar forte e bem alimentado⁴⁰, o que implica que as coisas com a família daquela pessoa vão bem, pois eles têm bastante alimento. Conseqüentemente a falta de saúde está ligada também a falta de uma boa alimentação, ou a falta de vontade de se alimentar.

O caráter coletivo da saúde foi muito fortemente notado durante algumas das entrevistas informais que fizemos com alguns membros da comunidade. Foram eles o Cacique e Puxador Julião, em nossa interação inicial, e o Cacique Thiago e o Pajé Fabiano, quando toda a comunidade do mangue estava mobilizada com a morte de uma criança. As três interações aconteceram no mesmo dia (31/08/12) e fazem parte de um quadro discursivo sobre vida e morte que se voltava para o lamentável ocorrido.

A seguir apresentamos o resultados dessas entrevistas⁴¹:

Quando o assunto era relativo a doença, frente a um pedido de explicação sobre o que é a doença:⁴²

Cacique Thiago: "é quando a pessoa não come direito, ela não quer comer e fica doente, aí vai sumindo até morrer. É muito ruim."

Nathalia: "Mas pode ter doença por outro motivo?"

Cacique Thiago: "Pode, mas quando a pessoa fica doente não quer comer e pode morrer, aí tem que chamar o pajé, se o pajé não descobrir logo é a mesma coisa".

(A mesma coisa: ou seja, a pessoa definha e morre)

⁴⁰ Talvez o termo gordo aqui não seja apropriado para se fazer uma referência cultural adequada, pois na nossa sociedade o termo remete a um estado normalmente tido como não saudável. E poderia levar a falsa impressão de que tomam a obesidade como saudável.

⁴¹ A anuência para o uso dessas entrevistas foi cedida oralmente por meio de áudio o vídeo, já que ocorreram em situações informais ligadas a própria vivência etnológica. Respeitamos sempre que algum interagente disse que aquela conversa não podia ser gravada e não utilizamos essas informações na pesquisa.

⁴² Para reunir as respostas de acordo com o assunto não transcrevemos as perguntas motivadoras de assunto da pesquisadora, apenas o contexto, mesmo porque, algumas dessas explicações foram dadas independentemente de perguntas, no meio da explicação geral.

Com relação ao pós-morte:

Pajé Fabiano: "Os antigos tinham uma explicação né... mas eu não sei, deve ir para o céu, como diz o branco."

Cac. Thiago: "Ela vai pra Mãe da Mata, [...] caçar, pescar né..."

Cac. Puxador Julião: Ela vira uma coisa né, aí vai pra Mãe da Caça.

Nathalia: "Como assim? Que tipo de coisa?"

Cac. Julião: "Depende da família, vira peixe, vira formiga..."

Arlisson: "Então eu que sou Ikõn..."

Cac. Julião: "Aí vira ave e vai pra Mãe da caça, eu vou pra Mãe do rio."

[posteriormente o Arlissom me explicou que o sobrenome do Julião, é um nome de um peixe].

No caso Mundurukú, especificamente destaca-se a noção de que o pajé é responsável pela saúde da comunidade, não apenas dos indivíduos que se encontram enfermos. É possível que isso se deva, mesmo nos dias de hoje, a fatores atrelados à religião tradicional desse povo, na qual o pajé deveria manter a comunidade protegida de ameaças externas, tais como espíritos malignos e feitiçarias feitas por inimigos ou pelo "pajé bravo"⁴³.

Aparentemente, a noção coletiva ligada à saúde pode ser encontrada em outras comunidades indígenas no Brasil de diferentes formas. Os Yanomami, por exemplo, relacionam fortemente o reestabelecimento da saúde de um indivíduo da família à presença de seus parentes. Para eles, a presença de seus familiares durante a cura é um fator fundamental para que o enfermo possa melhorar, a ausência ou afastamento desses parentes por sua vez equivale quase a uma sentença de morte (cf. ALBERT & GOMEZ, 1997).⁴⁴

O fato de cada povo interpretar de forma própria a saúde e a doença gera formas diferentes de conduzir os tratamentos e as técnicas de manutenção da saúde. Neste estudo, optamos por empregar o termo "sistema de cura e cuidados" ao invés de "medicina" ou "medicina tradicional" justamente por reconhecer tal diferença, uma vez que a medicina das sociedades industriais modernas é orientada pela relação do médico com a

⁴³ "Pajé bravo" é uma espécie de anti-pajé, sobre o qual falaremos, brevemente, na seção 3.2. Obtivemos, em nosso primeiro trabalho de campo, uma rica informação sobre essa figura, porém, por instrução do interagente nada foi gravado nem será divulgado.

⁴⁴ É interessante lembrar que para alguns tratamentos holísticos vê-se o ser humano como "biopsicossocial", categoria que foi assimilada pela Ecolinguística (Couto, cp).

doença e não com o doente ou com a comunidade, especialmente se considerarmos o caos que está o sistema de saúde no país, muitos doentes para poucos recursos pessoais e materiais nos hospitais, o que torna o atendimento ainda menos individualizado ou atento aos fatores sociais, culturais e ambientais.

Ao empregarmos o termo "sistema de cura e cuidados", pretendemos apontar algumas características bastante marcantes do sistema de saúde Mundurukú, que são: a relação saúde física e espiritual (relação medicina / religião); a atenção às diferentes formas de se chegar a uma cura, seja ela de natureza unicamente física ou física e xamânica, como no caso de "caoxi", ou seja, feitiço que deixa a pessoa fisicamente enferma, mas a enfermidade tem uma motivação sobrenatural e, por isso, deve ser tratada em outro nível de cura. Note-se ainda a função do termo "cuidados" que indica que o objetivo de seu sistema de saúde não está vinculado somente à cura de enfermidades, mas também a diversas formas de cuidado com as pessoas, o que envolve a atuação dos pajés, parteiras e puxadores junto à comunidade, aconselhando-os e mesmo atuando na manutenção da "autoestima quanto à saúde" de sua comunidade.

Por fim, não falamos, ou evitamos falar em "medicina tradicional" pelos mesmos motivos sêmantico-terminológicos que nos levam a evitar os termos "saúde tradicional", "sabedoria tradicional" ou mesmo "povo tradicional", pois neste caso o termo tradicional poderia gerar uma oposição "moderno X ultrapassado" que não coaduna com os ideais Etnoterminológicos.

No tocante ao estabelecimento da Etnoterminologia, propriamente, todas essas características distintivas do sistema de cura e cuidados nos leva a adotar uma postura ligada à necessidade de que haja uma reflexão terminológica específica para cada cultura, o que implica a necessidade de uma metodologia fortemente Etnográfica, que busque retratar cada terminologia a partir da forma como cada cultura expressa seus conhecimentos técnicos e científicos. Logo, para cada Cultura é preciso que seja feita uma etnoterminografia que tenha por objetivo atender adequadamente às diferenças encontradas na Etnoterminologia de cada povo.

2.9. Considerações finais do capítulo

Neste capítulo, definimos o que é a Etnoterminologia sob a perspectiva que adotamos nesta pesquisa, utilizando como aporte teórico as teorias terminológicas apresentadas no capítulo um e outras teorias linguísticas aqui apresentadas, a saber a Etnolinguística e a Ecolinguística, além da Etnociência e da Etnografia no campo teórico-metodológico.

Do que foi exposto, percebemos a influência da Etnografia na Linguística e da Linguística na Etnografia, a fim de, com essa relação, realizar registros mais precisos do modo de vida da comunidade estudada. Percebemos também a importância de registros linguísticos e Etnocientíficos alinhados à perspectiva ecológica, isto é, que levem em conta a comunidade em suas interações com o meio ambiente (físico, social e mental) e como a Etnoterminologia pode ser uma importante ferramenta nesse tipo de registro.

Neste estudo, temos lidado especificamente com a Etnoterminologia da língua Mundurukú, essa Etnoterminologia, que foi brevemente apresentada até este capítulo, é aprofundada nos capítulos seguintes (3 e 4).

CAPÍTULO 3

METODOLOGIA

3.0. Introdução

Este capítulo é dedicado à metodologia empregada na realização da pesquisa da Etnoterminologia do Sistema de Cura e Cuidados do povo Mundurukú. Na seção 3.1, fazemos uma breve retomada acerca do que é uma pesquisa qualitativa e esclarecemos por que as pesquisas em Etnoterminologia devem ser feitas considerando-se as premissas de um estudo qualitativo e não quantitativo.

Logo em seguida, na seção 3.2, começamos a apresentação dos sujeitos desta pesquisa, nossos colaboradores, apresentando os pajés, parteiras e puxadores na subseção 3.2.0; os estudantes do curso técnico em enfermagem na subseção 3.2.1 e os professores e demais participantes na subseção 3.2.2. Esclarecer quem são estes colaboradores também é uma escolha metodológica diretamente ligada ao reconhecimento e valorização da língua e de seus falantes em seu discurso acerca de um conhecimento especializado.

Na seção 3.3, fazemos um relato detalhado, porém não-exaustivo, da preparação que precedeu aos trabalhos de campo e a realização desses. Foram ao todo 3 trabalhos de campo e ainda uma visita à convite da Associação Indígena Pahyhy'p para participar da Primeira Assembleia Mundurukú do Médio Tapajós. Essa visita também será relatada na seção 3.3.

Os materiais e procedimentos utilizados para a coleta de dados são detalhados na seção 3.4, reafirmando-se o caráter qualitativo desta pesquisa.

3.1. Pesquisa Qualitativa

A presente pesquisa se insere no âmbito das pesquisas qualitativas, mas dizer apenas isso poderia parecer vago, já que a noção de "pesquisa qualitativa" assume diferentes nuances em cada pesquisa. No entanto, é

comum definir a pesquisa qualitativa como uma pesquisa em que não se adota a perspectiva numérica. Em oposição à pesquisa quantitativa, ao invés de números a pesquisa qualitativa deve ser aquela que lida com interpretação, reflexão. A nossa pesquisa Etnoterminológica lida com a análise e interpretação dos dados linguísticos que a compõem, no caso os discursos de especialidade de povos de tradição oral e os etnotermos.

Optamos pela perspectiva da Pesquisa Qualitativa primeiramente porque ela nos possibilita focar na reflexão sobre os dados coletados. Além disso a pesquisa qualitativa sustenta o uso interrelacionado de uma série de princípios de delineamento, meios para geração de dados (métodos de coleta), métodos de análise, tais como a etnografia e a observação participante; a entrevista aberta e os registros áudio-visuais; e a análise do discurso, a análise semiótica, a codificação, etc.

As pesquisas qualitativas surgem para atender as necessidades em pesquisas sociais e são, há muito, empregadas na Antropologia⁴⁵. É uma premissa desse tipo de pesquisa que se usem diferentes métodos, como afirmam Bauer e Gaskell (2008, p. 18-19)

Uma cobertura adequada dos acontecimentos sociais exige muitos métodos e dados: um pluralismo metodológico se origina como uma necessidade metodológica. A investigação da ação empírica exige a) a observação sistemática dos acontecimentos; inferir os sentidos desses acontecimentos das (auto-)observações dos atores e dos espectadores exige b) técnicas de entrevista; e a interpretação dos vestígios materiais que foram deixados pelos atores e espectadores exige c) uma análise sistemática.

Além dessa multimetodologia, a pesquisa qualitativa também é importante dado o caráter interdisciplinar que a Etnoterminologia possui, ampliando ainda mais suas necessidades metodológicas e interpretativas. Isto pode ser observado, por exemplo, quanto às formas que podem ser usadas para a construção dos dados, que são o texto, a imagem e o material sonoro. Na Etnoterminologia, utilizamos os três.

⁴⁵ Embora estranhamente tenham demorado a compor os métodos da sociologia (TAYLOR e BOGDAN, 1997) e da linguística, aprisionada por muito tempo em uma perspectiva estruturalista/descritivista.

Não nos poremos aqui a realizar uma defesa da Pesquisa Qualitativa ou uma exposição centrada em distinguir a Pesquisa Qualitativa da Pesquisa Quantitativa, primeiramente porque este não é o foco dessa discussão e em segundo lugar porque seria uma explanação inútil, como alerta Bauer e Gaskell (2008). Não há uma metodologia melhor ou pior, o/a pesquisador/a deve levar em conta como ele/a pretende coletar seus dados e qual é a melhor forma de lidar com eles uma vez coletados. Por muito tempo, foi dito que com a Pesquisa Qualitativa pode-se "dar poder" ou "dar voz" às pessoas; no entanto, Bauer e Gaskell (ibidem) demonstram claramente essa falácia e defendem que não há quantificação sem um processo também interpretativo.

Por fim, vale relembrar que os dados com os quais trabalhamos são todos dados linguísticos reais, em consonância com as prerrogativas da Etnolinguística⁴⁶. A forma de coleta dos dados seguiu, sempre, princípios de Etnometodologia.

3.2. Os participantes

A pesquisa sobre a Etnoterminologia do Sistema de Cura e Cuidados do povo Mundurukú necessariamente precisava ser feita com aqueles que são os especialistas nesse sistema. Assim, nossos principais colaboradores são os pajés, as parteiras e os puxadores, os quais identificaremos/definiremos mais à frente, nesta mesma seção. Além deles, participaram, em alguma medida, os/as estudantes do curso de enfermagem do Ensino Médio Integrado ao Ensino Profissionalizante (Projeto Ibaorebu), alguns professores indígenas e outros membros da comunidade.

3.2.0. Pajés, parteiras e puxadores

No decorrer da pesquisa, tivemos mais acesso aos Mundurukú da região do médio Tapajós, já que o tempo do mestrado é relativamente curto, apenas dois anos, para que se percorra uma região tão extensa e, em alguns trechos, de difícil acesso, como é o caso da Mundurukânia. Além das

⁴⁶ Expostas no capítulo 2.

dificuldades naturais para acessar a região, há a problemática da burocracia em se conseguir as autorizações (que podem levar 6 meses ou mais!), burocracia essa demasiado cansativa e, muitas vezes, incompatível com as reais necessidades da pesquisa e com o prazo para o desenvolvimento do mestrado.

Portanto, acabamos focando nossa pesquisa na região do médio Tapajós, mais acessível por diversos motivos que serão expostos mais detidamente na seção 3.3. Acreditamos, todavia, que esta pesquisa poderá se enriquecida e aperfeiçoada no doutorado, com a possibilidade de observações mais duradouras e em aldeias do alto e baixo tapajós⁴⁷.

Considerando-se o exposto, colaboraram com a pesquisa o Pajé Fabiano Oliveira Karo, da aldeia Praia do Mangue, a Parteira Inês Korap Mundurukú, da mesma aldeia, e o Cacique e Puxador Julião Painhum Mundurukú, da aldeia Praia do Índio. Além deles, também contamos com alguns relatos da Dona Marilza Puchu Mundurukú e do Professor Amâncio Ikõn Mundurukú (da Praia do Mangue), que participaram de uma das etapas de degrevação e forneceram várias explicações culturais quanto ao uso de alguns tratamentos e, em outros momentos, apontaram e explicaram remédios e tratamentos novos, pois, apesar de não serem especialistas em saúde, são grandes conhecedores da história, língua e cultura do seu povo. Por fim, houve um relato colhido com o Cacique Soberalino Saw, em Sawré Juybu (Aldeia São Luiz - PA). O Cac. Soberalino é filho de um Pajé completo – vovô Manuel Saw Mundurukú – e aprendeu bastante sobre remédios com o pai.

3.2.0.0. Os pajés

Os **pajés**, *wamõat* em Mundurukú, são figuras de grande importância entre os Mundurukú, e é possível afirmar que ainda exercem um papel com bastante reconhecimento, mesmo após as muitas conversões ao cristianismo que enfraqueceram o sistema religioso-cultural do povo Mundurukú; a

⁴⁷ O interesse em colaborar com a pesquisa já foi expresso pelos caciques das Aldeias Sai-Cinza, São Luís e Jacarezinho, quando expus o trabalho na I Assembleia Mundurukú do Médio Tapajós, da qual faço um breve relato no item 3.3.

princípio notamos que os dois sistemas coexistem de uma forma um tanto quanto peculiar, os indígenas somaram o cristianismo às suas crenças e, mesmo que algumas características de sua religião original tenham sido extintas, eles ainda reconhecem no pajé sua função de agente de cura capaz de atuar no domínio sobrenatural e natural.

Identificamos três categorias de pajés entre os Mundurukú, o pajé, o pajé completo e o pajé bravo. O primeiro é aquele que tem um amplo conhecimento sobre plantas e animais medicinais e a habilidade para reconhecer as causas das enfermidades, sejam elas oriundas de razões naturais/físicas (como a má alimentação, a exposição à chuva, etc.) ou sobrenaturais/metafísicos (como ter ofendido a outro membro da comunidade, ou ser vítima de algum *kaoxi* (feitiço)). A diferença entre um pajé completo e um comum, está em como ele faz o reconhecimento dos elementos causadores de doenças e no poder que ele possui para curá-las. O pajé completo é capaz de ver e ouvir os espíritos, por isso pode dar diagnósticos mais completos e realizar curas mais fortes. Hoje em dia, são raros os pajés completos, os relatos que temos são de que uma parte dos pajés por não terem tanto conhecimento, só têm uma das duas habilidades, ou eles vêem ou ouvem os espíritos. Em geral, essa diferença não faz da atuação dos pajés algo menos eficiente, mas é possível que um *kaoxi* muito forte fique oculto para um pajé, só sendo identificado pelo pajé completo⁴⁸.

A exemplo disso temos o relato de um dos nossos amigos Mundurukú, o Deuzimar (*in memoria*), que nos contou que sua filha estava muito doente e passou meses em Belém fazendo tratamento, mas os médicos os mandaram voltar para a aldeia afirmando que não havia cura para seu problema, uma doença popularmente conhecida como "sarça ardente." O pajé da aldeia Mangue, por sua vez a examinou e não conseguiu identificar a causa da doença, mas disse aos pais que a levassem para o pajé vovô Manuel, um pajé completo. Ao chegar da aldeia do Mangue, o pajé fez uma seção de defumação e identificou o *kaoxi* que estava lhe causando o problema; então ele retirou "um sapo" (que era a forma como o *kaoxi* estava se manifestando) da menina e ela nunca mais sofreu os efeitos da doença.

⁴⁸ Ainda não temos relatos que expliquem se um pajé pode tornar-se pajé completo ou vice-versa.

Por fim, o pajé bravo é o oposto do pajé. Ao invés de preservar a saúde da comunidade, ele é o agente responsável por feitiços que levam aldeias inteiras a adoecer e morrer. Ele prejudica a roça e a caça, é uma espécie de "anti-pajé". Sua presença é temida nas comunidades e, se alguém for reconhecido como pajé bravo, a pena é a exclusão ou até mesmo a morte.

Essa relação de opostos, em que existe um pajé atuando para o bem social e um pajé bravo (ou feiticeiro), não é incomum entre sociedades indígenas brasileiras. Em algumas etnias, o feiticeiro é alguém de uma aldeia inimiga, de outra etnia, em outras são espíritos de pessoas mortas, etc. Essa dualidade foi relativamente ignorada por vários grupos não indígenas, de missionários ou populações circundantes, o que gerou em um determinado momento uma visão ainda mais deturpada do que a que se tem (leigos) atualmente.

Boyer (1999) demonstra, por meio de estudos históricos, como as figuras do pajé e do caboclo (no sentido ritualístico) foram assimiladas pela população urbana e a relação que se firmou em Belém do Pará entre a pajelança e a feitiçaria como uma forma de gerar males, doenças e mortes inexplicáveis.⁴⁹ Além disso, por muito tempo o "homem branco", colonizador, europeu, tratou todos os sistemas de pajelança como mera magia, um sistema de "xamanismo" praticado por ignorância. Tal visão ocasionou uma certa perseguição aos pajés, que eram tomados como criaturas a serem eliminadas das sociedades. Essa visão etnocêntrica foi (e é) responsável pelo desaparecimento de vários traços culturais dos povos originários, como a língua, as religiões e os sistemas de pajelança.

Quando os padres chegaram, com as missões e tudo mais, eles diziam que não estava certo ser pajé, e por um tempo os pajés sofreram uma perseguição muito grande, meu avô que era pajé viveu isso e ele não quis que meu pai fosse pajé também, porque o pajé sofria muito, sabe? Naquela época mais ainda, porque as pessoas não tinham informação. Por isso que meu avô curou meu pai de ser pajé. (Arlisson Rodrigues de Moraes, professor Mundurukú - c. p.)

⁴⁹ BOYER, Véronique. **O pajé e o caboclo: de homem a entidade**. *Mana* [online]. 1999, vol.5, n.1, pp. 29-56. ISSN 0104-9313.

De fato, o conceito de pajé é muito amplo e varia de Etnia para Etnia⁵⁰. Na realidade a prática da pajelança no Brasil (ou do xamanismo⁵¹) é diferente em cada grupo étnico, portanto não se pode falar sobre xamã, xamanismo, pajé ou pajelança de forma muito abrangente, pois correríamos o risco de cair em uma definição genérica, que não daria conta das peculiaridades de cada povo e iria absolutamente contra as premissas que apregoamos com a Etnoterminologia. A própria escolha do termo pajé ao termo xamã se justifica, pois trata-se de agentes diferentes, em culturas diferentes; o xamã na Sibéria, o pajé no Brasil, ainda assim o termo pajé é extremamente genérico, pois o pajé Mundurukú não é o mesmo pajé dos Kaingang, dos Yekuana, Marubo, Terena, Guarani ou outro povo qualquer, nem mesmo entre os povos Xinguanos há uma noção una de pajé⁵².

A própria palavra xamã vem da língua siberiana tungue, e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Os primeiros relatos extensos sobre xamãs apareceram no século passado, escritos por exploradores, naturalistas e viajantes. Eram figuras exóticas e “esquisitas”. Entravam em êxtase, faziam vôos místicos, e entravam em outros estados de transe. Eram travestis e “histéricos”, “marginais” nas suas próprias sociedades. Fenômenos parecidos seriam também descritos em outras culturas, e a palavra xamã tornou-se universal para indicar tais pessoas e suas atividades, independente de sua localização geográfica (Métraux, 1967). A categoria perdeu sua especificidade, virando um conceito geral e impreciso, pouco útil para fins comparativos.

Ao mesmo tempo, o xamã foi associado com as religiões animistas, consideradas mágicas (Gennep, 1903), e o conceito de “agente mágico” se tornou sinônimo de xamã. Na sua discussão sobre agentes mágicos, Mauss (1974, originalmente em 1903) resume uma grande quantidade de recursos etnográficos que tratam de xamãs. Mauss concorda com van Gennep, ao dizer que o agente mágico representa uma categoria social e que ele é em geral fisicamente diferente dos outros. O mágico experiencia o êxtase, estado que o liga ao mundo sobrenatural. Ele é dono de poder mágico, que lhe permite ligações com animais e espíritos, tendo que passar por um rito de iniciação que implica a morte mística e uma mudança de personalidade. Estas características são parecidas com as dos xamãs mas, apesar de não explicar o porquê, Mauss considera que são comuns a todos os mágicos, sendo xamã só mais um tipo de mágico (1974, p.65). (LANGDON, 1996, p. 12-13)

⁵⁰ Bem como o conceito de cacique e cacicado - Cf. capítulo 2 desta dissertação.

⁵¹ Como referência genérica, não relacionada somente aos Tungue (Sibéria).

⁵² Ver: JUNQUEIRA, Carmen. Pajés e feiticeiros. *Estud. av.* [online]. 2004, vol.18, n.52, pp. 289-302. ISSN 0103-4014

Certamente os povos originários do Brasil compartilham características comuns entre seus pajés, seu trabalho por exemplo costuma girar em torno de alguns aspectos, mais ou menos semelhantes de comunidade para comunidade. Em geral eles realizam curas, previnem a comunidade de diversos males, identificam as pessoas que atuam para o mal da comunidade (pajé bravo no caso Mundurukú). Além disso, eles podem, dependendo da etnia localizar ou trazer de volta pessoas que se perderam na mata, buscar, ou fazer voltar a "alma" de alguém que está enfermo, etc. No entanto, seu trabalho é muito diferente do que costumava ser descrito como o xamanismo e se insere em uma outra forma de atuação sobre os processos de cura e de cuidado com a saúde de seu povo, inclusive por isso os xâmas não são marginais em suas comunidades, nem, tão pouco, meros agentes mágicos.

Assim como não podemos dar uma definição universal para pajé, sua função, ou os seus conhecimentos não podem ser comparados de maneira simplória aos de um médico ocidental, pois os pajés dominam saberes e técnicas referentes à manutenção da saúde tanto no nível físico quanto espiritual, além de possuir visão e audição que lhes permitem ver e ouvir seres do mundo espiritual que podem causar doenças, ou auxiliá-los em curas.

3.2.0.1. As parteiras

As **parteiras**, *bekitkit mukapukap*⁵³, por sua vez, são as mulheres que possuem a habilidade – portanto o conhecimento técnico – para facilitar a chegada de uma nova criança. Cabe a elas sentir com as mãos como o bebê está alojado na barriga da mãe e posicioná-lo adequadamente para o parto; puxá-lo do ventre da mãe e dar os primeiros cuidados. Sua responsabilidade é com a saúde tanto da parturiente como do recém-nascido e, normalmente, começa com os cuidados e tratamentos que visam preparar a mãe para o parto, como a indicação de terapêuticos que auxiliem a dilatação da mãe e a passagem do bebê; incluem os cuidados para um parto saudável, que maximizem as condições de saúde para mãe e filho; e se estendem ao pós-

⁵³ Literalmente, "aquela que habitualmente faz as crianças nascerem".

parto. Em geral, elas, assim como outras senhoras, têm algum conhecimento sobre remédios naturais para cuidar das crianças, apenas das mazelas físicas, pois as parteiras não possuem a visão espiritual que os pajés têm. Em um dos relatos coletados (aldeia praia do Mangue) me foi dito que, enquanto as parteiras sentem o posicionamento das crianças com as mãos, os pajés podem ver como as crianças estão no ventre da mãe e, por isso, ambos podem ajeitá-las, isto é, posicioná-las adequadamente para o parto.

Uma diferença fundamental entre as parteiras e os pajés e puxadores é que essas não precisam nascer com um dom específico e nem precisam recorrer a "tratamentos" para adquirí-los⁵⁴, seu conhecimento é adquirido na prática e observando como fazem as outras parteiras. Em geral são mulheres comuns da comunidade, que tiveram a curiosidade e a vontade em aprender o ofício. Assim como os demais agentes de cura, elas não cobram por seus serviços e podem ser procuradas por qualquer mulher ou família da comunidade.

Esse conceito está voltado para a visão do que é e de como atua a parteira Mundurukú, mas podemos ver que ele não é muito divergente do apresentado pelo Ministério da Saúde (MS), que define como parteira tradicional: "aquela que presta assistência ao parto domiciliar baseada em saberes e práticas tradicionais e é reconhecida pela comunidade como parteira. (BRASIL, 2010, p. 11)".

Ressalte-se, ainda, que para o MS deve-se reconhecer que "as parteiras indígenas e quilombolas estão incluídas entre as parteiras tradicionais, respeitando-se as suas especificidades étnicas e culturais". (ibidem). Portanto, as parteiras Mundurukú e de outras etnias e comunidades autóctones devem ser reconhecidas enquanto parteiras no sentido oficial do termo e devem ter direito ao reconhecimento de sua profissão tal qual estabelece a CBO, como exposto pelo Ministério da Saúde (BRASIL, 2010, p. 15).

A ocupação "parteira" consta da Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) edição 2002 do Ministério do Trabalho e Emprego, sob o código 5151-15, na família ocupacional agentes comunitários de saúde e afins. A CBO é o documento normalizador do reconhecimento, da nomeação e

⁵⁴ Há remédios para quem deseja tornar-se puxador, como será explicado na seção seguinte (3.2.0.2.).

da codificação dos títulos e conteúdos das ocupações do mercado de trabalho brasileiro. É ao mesmo tempo uma classificação enumerativa e uma classificação descritiva.

Recentemente, temos visto algumas ações sendo empreendidas no sentido de reconhecer e valorizar a figura da parteira no Brasil e no mundo, ações do tipo podem ser demonstradas, por exemplo, quando constatada a existência de uma organização que reúne parteiras de 72 países, a Confederação Internacional de Parteiras (ICM), que possui um papel importantíssimo e reconhecido pela ONU: "A ICM trabalha intimamente com todas as agências da ONU em defesa da Maternidade Segura, nas estratégias de atenção à saúde primária das famílias do mundo, e na definição e preparação da parteira". (ICM, 2002, p.1)

Do ponto de vista Terminológico, no Brasil a denominação Parteira é adotada oficialmente, pois, de acordo com o MS, este termo é o mais adequado para expressar a valorização aos saberes e práticas que essa profissional possui.

Em muitos lugares, a parteira é conhecida como "parteira leiga", "aparadeira", "comadre", "mãe de umbigo", "curiosa", entre outras denominações. Porém, o Ministério da Saúde adota a denominação de parteira tradicional por considerar que este termo valoriza os saberes e práticas tradicionais e caracteriza a sua formação e o conhecimento que ela detém. (BRASIL, 2010, p. 11)

A decisão do MS é absolutamente normativa para fim de uma designação oficial, mas não nega a existência de variação terminológica, deixando clara a existência de outros termos em diferentes regiões. Essa medida está alinhada ao caráter comunicativo da Terminologia, pois podemos notar que, tal qual variam as palavras do léxico comum, variam também designações que pertenceriam preferencialmente ao universo terminológico. Além disso o exemplo demonstra como é tênue o limiar entre léxico comum e terminologia, sendo impossível analisar o que é terminológico ou não em alguma áreas sem que se considere o discurso em que o termo/lexema está inserido.

Ampliando a discussão, relembramos que, do ponto de vista da Etnoterminologia, cada etnia indígena, população quilombola, ou comunidade (rural ou urbana) poderá ter não apenas um termo diferente para a

designação da parteira, mas também uma definição própria, relacionada à sua cultura e ambiente.

Por fim, não se pode ignorar que culturalmente

As parteiras estão tradicionalmente presentes em grande parte das comunidades quilombolas, nas aldeias indígenas, nas comunidades ribeirinhas, rurais e outras comunidades tradicionais, como as de ciganos e outras. As parteiras dominam profundos conhecimentos sobre rezas curadoras, ervas e remédios concebidos de forma tradicional, por gerações, além de deterem enorme conhecimento sobre o processo reprodutivo e o parto. Representam a continuidade dos ensinamentos dos seus ancestrais.

O avanço da medicina nas regiões ocupadas por comunidades tradicionais quilombolas, nas aldeias indígenas, é muito restrito, especialmente pelas limitações orçamentárias e pelas dificuldades de acesso. Nessas comunidades, a rede de saúde pública é mais complexa. As parturientes atuam de maneira muito presente, entretanto sem suporte da rede de saúde do Estado. (BRASIL, 2008, p. 18)

Por outro lado vemos ser constantemente desvalorizado o parto natural pelos hospitais do nosso país, enquanto a taxa média de cesarianas nos países é de 15%, no Brasil essa taxa é de 40%, enquanto que, de acordo com a OMS (Organização Mundial de Saúde) "aproximadamente 85% dos partos podem ser realizados no espaço domiciliar, sem maiores complicações, pela parteira." (BRASIL, 2008, p. 19). E mesmo em ambiente hospitalar o parto normal traz muito mais benefícios para a saúde da mãe e do filho. Segundo dados do Ministério da saúde, "a incidência de morte materna associada à cesariana é 3,5 vezes maior do que no método natural" (BRASIL, s. d.), e é justamente o método natural assistido por parteiras que vem milenarmente garantindo o início da vida nas comunidade indígenas.

Terminologicamente, o contato com as parteiras tem gerado a coleta de termos ligados à saúde da mulher e da criança, especialmente no período da gestação e do resguardo, destacando-se termos ligados a tratamentos com fito e zooterápicos que visam facilitar o parto, tornando a passagem da criança menos dolorosa e mais segura.

3.2.0.2. Os puxadores

Quanto aos **puxadores**, *mupiripik*, ou *puxik puxik'ukat*, estão mais envolvidos com o bem estar físico das pessoas, seu papel é recolocar ossos deslocados em seus devidos lugares e cuidar para que não se desloquem mais. A princípio não possuem nenhuma visão ou audição especial, mas contam com seu conhecimento sobre os ossos, seu tato e sua visão, além de um conhecimento sobrecomum acerca da estrutura óssea humana.

Assim como no caso dos pajés, ser puxador depende de um dom especial, ou seja, a pessoa já nasce pré-disposta para aquela atividade, que normalmente é mostrada em um sonho, mas esse dom pode ser adquirido por meio de remédios específicos para isso, que são os mesmos utilizados por quem teve o sonho. Adquirir os dons por meio de tratamentos não é possível no caso dos pajés.

Para que alguém se torne puxador, ele deve ter um sonho com um tipo específico de lagarto que tem uma "listra branca". Após esse sonho, se sucede uma preparação na qual o futuro puxador deve encontrar um lagarto dessa espécie, puxar seus ossos e colocá-lo onde for dormir. Se, no outro dia, o lagarto tiver ido embora significa que aquela pessoa já poderá ser um puxador, e deve começar a aprender algumas técnicas com o puxador de sua aldeia. Muitas vezes, esse dom é passado de pai para filho (informações obtidas em entrevista aberta com o puxador e cacique Julião).

Os termos relacionados à torções e lesões que envolvem a estrutura óssea estão sendo encontrados no discurso deste especialista, tais termos ainda não foram degravados em oficina terminológica, pois não houve um período de degravação posterior ao contato com este profissional, mas, a partir dos dados em língua portuguesa, verificamos que há um campo semântico muito próprio dessa área a ser explorado.

Os puxadores exercem um papel muito importante e desempenham uma função bastante delicada e, portanto, precisam apurar bem seu conhecimento e técnica. Esse especialista é bastante respeitado e procurado pela comunidade. Tanto que se alguém que não teve o sonho quiser virar puxador é possível, "existem remédios para virar puxador também" como ensina o puxador Julião.

Esse puxador tem a possibilidade de também fazer massagens contra dores, como fazem os pajés. Em geral, o puxador pode lidar com dores provocadas por motivos físicos (embora tenhamos recolhido um relato de que havia uma moça morrendo e não havia pajé na aldeia; nessa situação, o puxador foi chamado e conseguiu colocar a alma da moça de volta no lugar).⁵⁵

3.2.0.3. Reflexões finais acerca desses agentes de cura e cuidados

Na comunidade Mundurukú, há uma característica marcante entre esses 3 especialistas em saúde, eles não cobram nem podem cobrar por seus serviços. Poder exercer o papel que exercem é considerado um dom e cobrar para exercer um dom é visto como algo errado. O pajé, parteira ou puxador que o faz perderá o dom, conservará ainda os conhecimentos técnicos, mas não terá mais o dom e, portanto, não exercerá seu papel com tanta destreza; por exemplo, se um puxador cobrar, ele ainda poderá colocar alguns ossos no lugar, mas sem a perfeição do alinhamento que conseguia antes e de forma geral deixará de ser procurado pela comunidade. Essa punição é ainda mais séria no caso dos pajés; se um pajé cobra por um tratamento, ele ainda conhecerá alguns remédios, mas não tantos, e ele perderá a capacidade de ver e ouvir as coisas do mundo supra-humano, característica fundamental de um pajé. É bastante comum em comunidades mais isoladas que as pessoas tenham um bom conhecimento acerca de tratamentos disponíveis em seu meio ambiente para várias doenças e que só procurem o pajé em casos mais graves. Portanto, se o pajé perde o seu dom ele passa a ser tão comum como qualquer outro.

Do ponto de vista físico e fisiológico a importância desse tipo de tratamento oferecido pelos pajés, parteiras e puxadores também tem seus efeitos comprovados, por no mínimo dois motivos.

⁵⁵Nosso contato com um puxador só aconteceu na última ida a campo, durante a assembleia, com a qual ele estava envolvido por ser cacique também. Portanto, ainda é necessário investigar melhor as características desse agente de cura e cuidados.

O primeiro é que, conforme explica a engenheira florestal Massarotto (2008) em sua dissertação sobre os Kalunga, existe uma grande importância social de se valorizar os conhecimentos e as áreas tradicionais, pois essas comunidades têm um conhecimento muito grande quanto às possibilidades de usos da biodiversidade das regiões em que tradicionalmente vivem, tanto que, segundo a autora, considerando a bioprospecção aliada ao conhecimento tradicional, chega-se a uma média de uma (1) amostra com potencial de uso econômico, para cada duas coletadas. Qualquer mudança nessas regiões acarreta mudanças significativas em todos os setores da vida das pessoas que as habitam e dela dependem, como tem exposto a Ecolinguística.

E o segundo motivo é que, conforme Achterberg (1996), Ph.D. em Psicologia Transpessoal, a imaginação tem um poder muito forte no processo de cura das pessoas, é uma ferramenta capaz, inclusive, de alterar o estado fisiológico da pessoa, levando-a a produzir curas que para a medicina seriam impossíveis

A imaginação sempre teve um papel-chave na medicina. O que é a imaginação? É o processo de pensamento que invoca e usa os sentidos: visão, audição, olfato, paladar, sentidos do movimento, posição e tato. É o mecanismo de comunicação entre percepção, emoção e mudança corporal. Importante causa tanto da saúde quanto da doença, a imaginação é a maior e mais antiga fonte de cura do mundo.

A imagem mental ou matéria-prima da imaginação afeta intimamente o corpo, em níveis aparentemente mundanos e profundos. A memória do cheiro da pessoa amada suscita a bioquímica da emoção. O experimento mental da apresentação de um produto a ser vendido ou de uma corrida, em uma competição, evoca alteração muscular, e mais ainda: a pressão sanguínea sobe, as ondas cerebrais se modificam e as glândulas sudoríparas se ativam. Devido a esse pronunciado efeito da imaginação sobre o corpo, ela tem poder sobre a vida e a morte e desempenha um papel-chave nos aspectos menos dramáticos da vida.

[...]

A característica comum desses eventos – experiências mentais, maldições do vodu, visitas a santuários religiosos ou a médicos, e a reação aos placebos – é que todos eles servem para alterar as *imagens* ou a expectativa das pessoas sobre o estado de saúde. E agindo assim as imagens causam uma profunda mudança fisiológica, fato este que não deve ser obscurecido pelo encanto da medicina moderna. Independentemente dos avanços tecnológicos, sempre teremos de lutar contra esse exemplo complexo de expectativas, crenças, motivações, e contra o papel da imaginação, algumas vezes beligerante, outras, milagroso. (ACHTERBERG , 1996, p. 9-10)

Segundo a autora existem dois modos segundo os quais a imaginação interfere positivamente na cura, a imaginação pré-verbal, que atua sobre o ser físico usando trajetos neurais para comunicar-se com tecidos, órgãos e células para promover a mudança; e a imaginação transpessoal, que pressupõe que a informação que causa a cura pode ser transmitida da consciência de uma pessoa para o substrato físico de outras. É essa segunda forma que é empregada pelos pajés, xamãs e outras categorias de agentes de cura⁵⁶.

Por fim, defender o caráter de discurso de especialidade e resguardar a terminologia própria desses discursos é uma postura linguística e (por que não?) social e ecológica que visa à preservação dos discursos sim, mas também dos sujeitos como parte importante de um sistema de saúde, independentemente da sociedade em que esse discurso se insere. Esses atores sociais fazem parte do equilíbrio da sociedade e do ecossistema ao qual pertencem e que seu desaparecimento, sua desvalorização terá consequências negativas para a saúde do povo e para dois dos patrimônios imateriais da humanidade, a cultura e a língua.

3.2.1. Quem são os estudantes do curso de Técnico de Enfermagem.

Nos depoimentos dos mais velhos, podemos notar a constante preocupação com a juventude e os valores socioculturais dos jovens. Em seus discursos, constantemente é ressaltada sua tristeza com o jovem que não quer mais se pintar ou usar adereços tradicionais, por querer ser cada vez mais como o branco. Estes mesmos jovens, muitas vezes, conhecem pouco de sua história, pouco de seu sistema de cura e cuidados e pouco de sua língua, especialmente na região do médio Tapajós, em maior contato com a cidade. Mas é claro que há jovens que têm orgulho de ser índio, que

⁵⁶ Optamos por utilizar o termo "agentes de cura" no lugar de "agentes mágicos" empregado por Mauss (1974, apud LANGDON, supracit.), por não acreditarmos que os agentes de cura seriam, de fato, "mágicos" ou "ilusionistas".

buscam conhecer suas raízes e aprender, mesmo depois de adultos, a língua e as histórias do seu povo.

Felizmente, essa situação não é absolutamente igual nas outras regiões do Tapajós, baixo e alto. Assim, embora exista uma supervalorização do não-índio e imposta por este: (roupas, calçados, tecnologia, religião, alimentos, remédios;), a cultura Mundurukú ainda resiste, a língua resiste, o povo resiste.

Como registramos no capítulo 1, existe um curso de nível médio integrado ao nível profissional no âmbito de enfermagem, magistério e agroecologia. Durante esta pesquisa, buscamos averiguar se haveria alguma relação de interesse prévio por parte das pessoas que optam por fazer o curso técnico em enfermagem pelos conhecimentos de seu povo no tocante ao sistema de cura e cuidados (do próprio povo Mundurukú); no entanto, o que pudemos observar no contato com os jovens do médio Tapajós e em uma das etapas do Curso Ibaorebu, da qual participamos, foi que, de modo geral, os jovens Mundurukú que buscam fazer o curso de técnico em enfermagem têm como meta a ascensão profissional e almejam a possibilidade de começar a trabalhar na área junto à sua comunidade, ou de deixar de trabalhar nas cidades, geralmente em cargos mal remunerados e/ou pouco valorizados e passar a ocupar um cargo importante dentro de sua própria comunidade. Portanto, assim como os jovens não-indígenas esses jovens não têm necessariamente um conhecimento prévio da área na qual pretendem atuar, nem no que se refere ao sistema de saúde de seu próprio povo, nem no que se refere à enfermagem do não-índio, que ele estudará durante o curso.

Certamente, também não há nenhum "dom" para pajelança que os encaminhe necessariamente para a área da saúde ou para qualquer outra área, o que pudemos perceber foi apenas a vontade de trabalhar e interesse e afinidade maior pela área escolhida, (saúde, agroecologia ou magistério).

Há de se considerar também que essa situação é diversa e, evidentemente, pode mudar de pessoa para pessoa, inclusive alguns deles, principalmente os estudantes do magistério, já atuam ou atuaram na área educacional e, portanto, conhecem o campo de trabalho.

Em compensação, os alunos são motivados por meio do trabalho com projetos de pesquisa a conhecer mais seu povo e as necessidades que existem em cada área. Foram formados grupos que pesquisaram a história educacional de seu povo, grupos que pesquisaram a razão e importância de eventos marcantes de sua vida e cultura, como o roçado e a tinguejada⁵⁷ e, inclusive, grupos que pesquisaram os remédios naturais e sua importância para o povo.⁵⁸

Infelizmente, há alguns elementos dificultadores, como em todo processo educacional. Esses dificultadores tornam-se mais graves à medida em que, quando há qualquer intempérie, uma etapa de tempo escola deixa de ser realizada ou é realizada fora do período previsto, tornando o acontecimento dos "tempo escola" do projeto irregular, o que inviabiliza seu acompanhamento mais regular. De forma geral, temos acompanhado os alunos da aldeia do Mangue com os quais temos mais contato. Ainda assim, por estarem bem próximos à cidade, alguns deles têm buscado uma formação alternativa, na cidade mesmo, normalmente paga, porém mais rápida.

A participação dos estudantes da saúde, apesar de pontual, foi significativa na pesquisa, pois pudemos discutir, em sala e fora dela, a importância de realizar o registro desse conhecimento de especialidade dos agentes de cura.

Durante o nosso contato com o estudantes do ensino médio houve apresentações para expor as pesquisas que os alunos haviam feito durante o "tempo aldeia" de seu período escolar. Esses grupos foram formados logo no início do curso e contemplam, no mesmo curso, estudantes de todas as áreas. Na exposição dos trabalhos um dos grupos mostrou um trabalho que haviam feito sobre os medicamentos tradicionais mundurukú, um registro bastante rico com um pajé e uma parteira. Logo na introdução, os alunos anunciaram sua preocupação com o fato de os jovens estarem abandonando seus remédios naturais em prol dos remédios não indígenas, e justificaram a escolha do tema pelo desejo de resgatar (ou fortalecer) a cultura indígena.

⁵⁷ Festa tradicional do Povo Mundurukú.

⁵⁸ No final de 2009, quando participamos pela última vez de uma das etapas do projeto em seu "tempo escola" as pesquisas ainda estavam num processo de conclusão, por isso, por ora elas não integram este trabalho. Pretendemos pedir acesso a este material no doutorado.

Neste trabalho os estudantes fizeram um levantamento sobre como o pajé descobriu as plantas e contaram a história de quando a mãe da mata, sob a forma de uma mulher sagrada, levou o pajé para a mata e lhe passou seu conhecimento, eles registraram também como a parteira adquiriu seu conhecimento, com a prática "sentindo" as crianças na barriga das grávidas.

Ao concluir o trabalho os estudantes reforçaram um desejo que transparece em todo o trabalho, conhecer mais e melhor o sistema de cura e cuidados Mundurukú, ou, como disseram, seus remédios. Os estudantes atribuíram a falta de saúde "fraqueza" dos dias atuais ao abandono da medicação tradicional e, embora o trabalho fosse rico em ilustrações, apontaram para a necessidade de máquina fotográfica e gravador para fazer mais registros.

3.2.2. Professores e outros participantes

Além dos especialistas em saúde e dos alunos do Ensino Médio na área de Enfermagem, existe o trabalho de outros participantes, tão fundamentais a este trabalho quanto os primeiros. São eles Professores (as) Mundurukú e senhores (as) com vasto conhecimento sobre seu povo, sua língua e sua cultura, além dos amigos – obure –⁵⁹ que nos apoiaram e ajudaram de diversas maneiras para ver este trabalho realizado por ver, reafirmar e compreender o valor deste trabalho para além de um texto acadêmico, mas para o seu povo.

Os professores são os responsáveis pelo registro em Mundurukú, pois são eles que nos ajudam no processo de análise e de gravação dos vídeos. Trabalharam conosco os professores Deuziano Sau Munduruku, da Aldeia Praia do Mangue, até o começo de 2012, atualmente na Aldeia Nova; Jairo Saw, que até 2011 era professor na Aldeia Praia do Índio, Cláudio Wito Mundurukú, do Rio das Tropas, com quem nos encontramos na cidade de Jacareacanga em 2012, no 3º trabalho de campo.

Os sábios a que nos referimos são "pessoas comuns" que não têm nenhum motivo a mais para conhecer seu povo e sua cultura, mas o

⁵⁹ Damos a denominação genérica, porém verdadeira aos colaboradores que não fazem parte de um grupo específico.

conhecem muito bem, sabem de detalhes de sua história que mesmo seus filhos desconhecem, que são de gerações anteriores e aprenderam sobre seu povo e sua cultura vivendo-os no dia a dia, mesmo que hoje vivam próximos à cidade. Esses sábios da região do Médio Tapajós foram o Prof. Amâncio Ikõ, a Sr. Marilza Puxu e o Cacique Thiago Ikõ, que apesar de não participar das oficinas⁶⁰ como os dois primeiros nos propiciou discussões e explicações riquíssimas durante as conversas pela aldeia. Tivemos ainda o apoio pontual do Cacique Soberalino Saw, como colaborador informante.

Nos reunimos a estes professores e aos sábios da cultura nas Oficinas Terminológicas para que fizéssemos conjuntamente a degravação dos vídeos registrados anteriormente em entrevistas com o pajé. Esse processo de degravação consiste em 3 etapas, a primeira é ver o ouvir a explicação dada pelo pajé; a segunda é uma discussão sobre o remédio e a forma como ele foi apresentado pelo pajé, ou seja, nessa etapa as pessoas que possuem maior conhecimento sobre seus medicamentos tradicionais vão discutir todos os aspectos relacionados ao medicamento e que são importantes para quem queira conhecê-lo; a terceira etapa é a de escrita, quando os professores vão transformar todas as informações colhidas e discutidas em texto escrito. Algumas vezes, já escrevemos esses textos em um formato semelhante ao almejado para a formação do dicionário, em outras foi registrado o texto corrido, sem as divisões precisas entre as partes que compunham as fichas. Em primeira instância podemos dizer que essa diferença foi causada apenas pela disponibilidade de tempo, optando por um texto corrido quando o tempo disponível era menor.

Por fim o outro grupo de participantes/colaboradores podemos chamar simplesmente de amigos - *obure*. Eles nos ajudaram a estar em contato com os demais participantes, a ter espaço para as entrevistas e oficinas, a ter para onde ir, onde ficar, comer e dormir. Estes são vários, alguns já referidos nos agradecimentos.⁶¹

⁶⁰ As oficinas terminológicas compõe parte importante do fazer etnoterminográfico e são explicadas ao longo deste capítulo.

⁶¹ Optamos por manter os nomes dos colaboradores (sempre que nos foi dada autorização para tal) a fim de dar o devido reconhecimento à contribuição dessas pessoas e preservar sua autoria intelectual, assim como é feito com pensadores/autores que escrevem seus conhecimentos.

3.3. O pré-campo e os trabalhos de campo

O método adotado para a coleta e degravação de dados foi, como dito no capítulo 2, a etnografia aplicada à linguística, o que implica trabalhos de campo, isto é, idas às aldeias para estar em contato direto com o povo e seus especialistas. Foram feitos, efetivamente, 3 trabalhos de campo e uma viagem como convidada para a Assembleia do povo Mundurukú (MDK) do Médio Tapajós na qual também vivenciei uma experiência etnográfica.

O primeiro trabalho de campo se deu ainda no âmbito do Pibic⁶², da graduação, e ocorreu no final de 2009. O segundo, já no mestrado, ocorreu no início de 2011. O terceiro, no início de 2012. E a Assembleia, no segundo semestre de 2012. Havia também sido planejado um trabalho de campo para o fechamento da primeira versão do dicionário para junho de 2012, mas devido aos problemas que a população vem enfrentando com as barragens/hidroelétricas nossa ida a campo foi inviabilizada. Todas essas idas a campo serão melhor detalhadas a seguir.

3.3.0. O pré-campo

Antes de cada trabalho de campo foi feito um planejamento que visava a estabelecer metas a serem buscadas no período de permanência na aldeia. Sabemos que não existe forma de prever o desenrolar de um trabalho de campo e que dependemos e muito do circunstancial, ainda assim esse planejamento nos ajudou há compreender um pouco mais nosso objeto de estudo.

O planejamento prévio parte das leituras teóricas sobre a língua Mundurukú, e em terminologia, etnossaúde, fitoterápicos, antropologia e, posteriormente, ecolinguística.

A partir dessas leituras, predefinimos um método para coleta e organização dos dados, decidimos que faríamos entrevistas abertas e,

⁶² Programa de iniciação científica da Universidade de Brasília, hoje denominado proIC.

quando necessário, semiestruturadas⁶³. Para coletar essas entrevistas optamos por usar câmeras de vídeo em alta definição de som e imagem (HD), pois assim poderíamos registrar todo o contexto em que se deram os discursos sobre saúde, e a própria figura do pajé, puxador ou parteira, falando de seu trabalho, além do seu contexto social e meio ambiente físico de atuação. As gravações em vídeo também foram escolhidas por serem importantes para uma futura compilação do material da pesquisa em um recurso didático com vídeo.

Complementar ao vídeo, decidimos que deveria ser feito o registro fotográfico sempre que possível, por isso levamos uma câmera que nos fornecesse a opção de fotografar também. Portanto, além da filmadora HD levamos ainda uma câmera fotográfica comum e um gravador de áudio simples, para o caso de o primeiro equipamento apresentar algum problema ou tornar-se inviável.

Tal registro é importante, pois os termos se referem a plantas, animais ou partes deles e para evitar ambiguidades e informações equivocadas por nossa parte, optamos por fotografar e registrar em vídeo as plantas, os animais ou suas partes. Essa medida foi tomada compreendendo o conhecimento como uma unidade holística que integra, conforme os princípios da Ecolinguística, a língua, o povo e o território. Portanto, como acreditamos em uma ecologia linguística⁶⁴, o registro do ambiente físico é indispensável.

Contamos ainda com os recursos clássicos, caderno de notas e diário de campo, canetas, lápis e borracha, como os primeiros antropólogos/etnógrafos, Malinowski, Boas e outros.

Além do planejamento material, elaboramos fichas de natureza terminológica, que levamos tanto no notebook como impressas, com campos em branco para serem preenchidas pelas informações que, com base na leitura de diversos materiais sobre fitoterapia e etnomedicina, acreditamos que seriam as mais relevantes para preencher as nossas fichas terminológicas e construir as relações semânticas entre os tratamentos e as

⁶³ Conforme exposto no capítulo 2.

⁶⁴ Cf. capítulo 2.

patologias tratadas. E definimos a abordagem mais adequada para realizar os registros sem gerar nenhum incômodo para os participantes.⁶⁵

Toda a coleta de dados foi feita com o consentimento dos colaboradores, que foi registrado via vídeo ou termo de consentimento escrito, além disso tivemos sempre o cuidado de perguntar se as informações cedidas podiam ser utilizadas para a construção do dicionário e/ou do trabalho acadêmico. É importante ressaltar que muitas vezes foi necessário realizar a gravação do consentimento em áudio/vídeo, fosse porque os colaboradores não eram alfabetizados, fosse porque os dados surgiram em conversas extras e acabaram configurando uma entrevista informal, então não dispúnhamos de termos em mãos. Apresentamos um exemplo do termo de consentimento utilizado no apêndice 1 desta dissertação.

3.3.1 - Primeiro trabalho de campo

O primeiro trabalho de campo aconteceu no final de 2009 e teve como objetivo principal entrevistar os especialistas Mundurukú na área da saúde, ou seja, os pajés e as parteiras (só em 2012, conhecemos os *puxadores*). Dessas entrevistas, foram coletados os termos que compõem nossa base de dados, que conta com aproximadamente 60 termos relacionados aos discursos de cura e cuidado e ainda os nomes das plantas e dos animais empregados nesses tratamentos, o que soma um total de aproximadamente 70 termos em cada língua (Mundurukú e Português). Esses termos estão diluídos ao longo dos discursos sobre determinadas plantas ou animais terapêuticos. Além da coleta de dados, uma parte desse trabalho de campo também foi dedicada a ministrar aulas de português como segunda língua no Ensino Médio Integrado ao Profissionalizante – Mundurukú (Projeto Ibaorebu). Essa parte do trabalho de campo foi feita em companhia de vários professores, dentre eles a amiga e discente do curso de mestrado em linguística da Universidade de Brasília, Thalita Chagas, também responsável pela parte de português como segunda língua, integrante do projeto de dicionário didático terminológico, responsável pelos termos da Agroecologia.

⁶⁵ As explicações acerca das partes que compõe a ficha terminológica encontram-se no capítulo 4.

3.3.2 - O segundo trabalho de campo

A segunda ida a campo foi mais voltada ao tratamento dos termos propriamente ditos e aconteceu no início de 2011. Com este trabalho de campo, o objetivo era fazer as gravações das entrevistas em língua Mundurukú juntamente com um falante nativo instrumentalizado na escrita da língua, preferencialmente um professor. A princípio foi bastante difícil começar as gravações por uma série de fatores. O primeiro foi a própria viagem, posto que, neste período, o aeroporto estava fechado, o que aumentou de dois para três dias o tempo de viagem até a aldeia, então apenas a ida e a volta já consumiram seis dias de trabalho.

A segunda e maior dificuldade foi conseguir entrar em contato com um professor da Aldeia Praia do Índio, posto que só foi possível ir até a Aldeia do Mangue, onde, infelizmente, os professores e a escola indígena estavam sofrendo uma série de sanções e passando por algumas dificuldades impostas pelo município de Itaituba (PA), que reduziu a quantidade de turmas, formando turmas multisseriadas para atingir a média absurda de 40 alunos por sala e, ainda assim, ameaçava fechar a escola por ter uma quantidade muito pequena de alunos, ignorando completamente o que dizem as nossas leis a respeito da educação indígena. Educação essa que deveria ser diferenciada, deveria respeitar e valorizar a língua e a cultura da etnia em questão, uma vez que consta das diretrizes legais a orientação para que sejam feitas as adaptações necessárias para o melhor atendimento à comunidade, o que inclui escolas nas aldeias, calendários flexíveis, participação ativa da comunidade nas tomadas de decisões, uso de materiais didático-pedagógicos adequados ao contexto sociocultural de cada etnia e outras⁶⁶.

Faltando apenas três dias para o meu retorno, o Professor Jairo, da Praia do Índio, ficou sabendo que eu estava no Mangue, procurando por alguém que pudesse me ajudar e foi ao meu encontro. Neste mesmo dia, os professores Amâncio e Deuziano, do Mangue, que vinham trabalhando na

⁶⁶ Cf. Resolução CEB Nº 3, de 10 de novembro de 1999.

confirmação das definições do dicionário na área do magistério⁶⁷, puderam também se unir ao processo de degravação de termos e relatos da área da saúde, o que agilizou bastante as degravações, posto que este é um processo demorado e bastante complexo; por isso, além da escrita dos professores Jairo e Deuziano, foi fundamental o profundo conhecimento cultural do professor Amâncio e da Dona Marilza. Mas, apesar de todos os contratempos e do pouco tempo que restou para realizar as degravações, o resultado final foi muito positivo, mais da metade dos termos foram sistematizados e fichados, embora ainda faltasse fazer a degravação de pelo menos metade dos tratamentos tradicionais relatados pelo pajé Fabiano, entrevistado no primeiro trabalho de campo.

3.3.2.0. As oficinas terminológicas

Parte fundamental desse trabalho de campo voltou-se para o processo de degravação dos dados coletados no trabalho anterior, para isso foram feitas as já referidas *oficinas terminológicas*.

As oficinas terminológicas foram um método que desenvolvemos no grupo de pesquisa em terminologia mundurukú, coordenado e orientado pelo Prof. Dr. Dionei M. Gomes, do qual faz parte este trabalho.

Esse método de oficinas terminológicas consiste em reunir um grupo de colaboradores com características específicas para nos ajudar a degravar os dados coletados, mas não apenas isso, a principal importância de se trabalhar com grupos de colaboradores é que esses grupos realizam, conosco, uma discussão acerca de cada termo, complementando informações e discutindo o formato mais adequado para a publicação de um material para sua comunidade.

Durante essas oficinas surgiram várias informações linguísticas e culturais que possibilitam uma melhor compreensão do funcionamento dos termos na comunidade, quer sejam inseridos no discurso de especialidade – etnotermos – quer seja seu funcionamento no léxico geral da língua.

⁶⁷ Com a Mestranda Tânia B. Ferreira, membro do projeto "Dicionário Terminológico Escolar Português-Mundurukú / Mundurukú-Português" responsável pelos termos do Magistério.

No estudo etnoterminológico do sistema de cura e cuidados buscamos constituir essas oficinas de professores da língua mundurukú, que nos ajudaram no processo de escrita dos dados, e de outras pessoas que tivessem um vasto conhecimento sobre o funcionamento social e cultural desse sistema e seus agentes. Gostaríamos também de ter contato com os próprios especialistas neste processo, porém, como eles trabalhavam, não foi possível fazer essa reflexão conjunta, esperamos ainda poder fazê-la no âmbito do doutorado e, certamente, a faremos antes de finalizar a obra terminográfica.

3.3.3. O terceiro trabalho de campo

No intuito de concluir a degravação desses dados, foi feito um terceiro trabalho de campo em fevereiro de 2012⁶⁸, este trabalho de campo foi totalmente realizado na cidade de Jacareacanga (PA), ponto estratégico por onde passam vários indígenas Mundurukú em busca dos mais diversos serviços, como a Funai, a Casai⁶⁹, e demais órgãos públicos, além de trabalho e educação formal. Realizar um trabalho de campo em uma cidade-aldeia⁷⁰ nos permitiu acessar outras variantes da língua Mundurukú, pois esta cidade é procurada por indígenas de (quase) todas as aldeias, além de agregar ao nosso conhecimento diferentes situações de preservação e manutenção culturais e sociolinguísticas, já que, entre outras coisas, pudemos começar a registrar variações.

Ao mesmo tempo em que foi enriquecedor realizar um trabalho de campo integralmente em Jacareacanga, houve, também algumas dificuldades a serem superadas, a primeira delas foi encontrar colaboradores, pois apesar de haver vários Mundurukú na cidade, a maioria estava bastante ocupada, estudando, trabalhando ou resolvendo suas questões e tinham pouco ou nenhum tempo para participar da pesquisa. Já os dois professores com os quais havíamos tentado estabelecer contato antes, por meio de um

⁶⁸ Tanto este trabalho como o ocorrido no início de 2011 foram realizados em companhia da Pesquisadora Tânia B. Ferreira (supracit.).

⁶⁹ Casai = Casa de saúde indígena, órgão ligado à FUNASA.

⁷⁰ Aqui permitimo-nos o uso do neologismo “cidade-aldeia” para enfatizar o fato de haver mais indígenas que não indígenas transitando pela cidade, embora estes não residam oficialmente e integralmente lá.

dos amigos Mundurukú, Deuzivaldo Saw, tiveram situações alheias à sua vontade que não nos possibilitaram sua companhia.

Outra grande dificuldade que tivemos no início foi quanto ao alojamento, pois até mesmo o amigo Mundurukú, Deuzivaldo, que nos receberia teve que deslocar-se para várias aldeias a fim de promover uma discussão e reflexão quanto às hidrelétricas no Rio Tapajós⁷¹, que podem vir a ser construídas na região, gerando consequências para toda a população MDK. Portanto, ficamos sem anfitrião; mas, com a boa vontade de alguns funcionários da Funai, nos foi permitido ficar na própria Funai de Jacareacanga.

Felizmente, encontramos um professor bilingue, para isso contamos com a ajuda do, na época presidente da Associação Pusuru, Martinho Burum, também professor e autor de 3 volumes de mitos Mundurukú. Como só conseguimos esse contato perto do fim do trabalho de campo tivemos que contar com o final de semana para terminar a degravação dos dados de saúde tradicional em Mundurukú, trabalho que contou com a gentil e extremamente útil colaboração do prof. Cláudio Wito. Graças a este referido final de semana retornamos com uma boa parte dos dados degravados, mas ainda sem a separação em sub-entradas, como temos utilizado no dicionário, e sem a discussão com outros professores, o que, considerando-se nossa proposta de oficinas terminológicas, dificulta o registro imediato no dicionário.⁷²

3.3.4. A participação na I Assembleia Mundurukú do Médio Tapajós – "quarto trabalho de campo"

Em agosto de 2012, foi feita uma viagem para a Aldeia Praia do Mangue. Essa viagem surgiu de um convite feito pela Associação Pahih'i'p

⁷¹As hidrelétricas de TELES-PIRES, SÃO MANUEL, FOZ DO APIACÁS, COLÍDER e CHACORÃO fazem parte de uma longa lista de barragens que o governo quer construir na bacia do Teles Pires/Tapajós.

⁷² Mesmo com todos os contratemplos e dificuldades acreditamos ter sido um trabalho de campo importante, defendemos ainda que as intempéries e dificuldades encontradas pelo pesquisador, que se propõe a fazer uma pesquisa empregando a Etnografia como um dos métodos, não devem ser um fator de desestimulação, pelo contrário, devem levar o pesquisador a buscar mais e buscar compreender as razões de sua dificuldade.

para a I Assembléia Mundurukú do Médio Tapajós, para participar da assembleia.

A assembleia durou 3 dias e foi extremamente produtiva, pois toda a discussão girou em torno de questões ligadas à subsistência do povo em sua relação com o meio ambiente. Pudemos observar, na prática, como a perspectiva da Ecolinguística se encaixa com o estilo de vida valorizado pelos Mundurukú e pela política adotada em nosso trabalho. Primeiro, faremos um breve relato de como foi essa assembleia, para depois relacionar alguns pontos específicos ao nosso trabalho Etnoterminológico e conseqüentemente Ecolinguístico.

Durante os 3 dias de assembleia, foram feitas filmagens com o equipamento da pesquisa a pedido do presidente da Associação, Francisco Ikõ Mundurukú, que arquivou todas as filmagens.

O primeiro dia, 28/09, teve como foco das discussões a questão do reconhecimento de alguns territórios, os relatórios da Funai sobre essas Terras Indígenas (TI) e sobre o que a Funai tem feito em relação às Usinas Hidroelétricas (UHEs). Foi um dia importante em que pude compreender o contexto das discussões e ouvir o que as lideranças estavam pensando. Foi exposta uma problemática bastante grave: as Terras Mundurukú receberam, sem convite ou permissão, a intromissão de pesquisadores da Eletronorte e Eletrobrás, que visam estudar e descrever a área para que se realize a construção das UHEs, e a Funai nada fez a respeito, o que fez com que os MDK pensassem que estes pesquisadores tinham apoio da Funai.

Essa intromissão trouxe algumas conseqüências bem negativas. No âmbito social, por exemplo podemos citar a quebra de confiança nos órgãos responsáveis e a impressão de que pesquisadores estão constantemente atuando contra os interesses do povo. Isso também atingiu o nosso grupo de pesquisa.

O segundo dia de assembleia, 29/08, foi dedicado às discussões que contaram com a participação de uma equipe da Eletronorte e da Eletrobrás, havia muita tensão, inclusive um professor, pintado como guerreiro e com arco e flecha, chegou a apontar a flecha para um dos representantes da Eletronorte que afirmou que independentemente do que o povo fizesse as barragens seriam construídas.

Pela tarde, as discussões foram assumidas pelos representantes dos "Cara preta" e "Tupinambá", que habitam regiões próximas a Santarém e também buscam o reconhecimento de suas terras e melhores condições de saúde e educação, além de desabafos e explicações da Funai... Também falou a representante do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

Importantes participações femininas da Professora Claudete e da D. Marilza, a primeira a respeito da noção que o não índio tem de progresso, a segunda sobre os riscos de virem vários homens trabalhar na construção das UHEs.

Por fim, houve uma apresentação muito explicativa de um geofísico que presta consultoria para o ISA, Juan, que explicou exatamente quais são as consequências que as barragens trarão à região, inclusive por meio de mapas que simulam os alagamentos.

É certo que, como vem demonstrando a Ecolinguística, tais interferências ambientais trarão inevitáveis interferências na língua e na cultura do povo. A construção das sete usinas hidroelétricas (UHEs) que estão previstas implicam o alagamento de um vasto território e uma série de consequências para o meio ambiente, algumas dessas afetam diretamente a população Mundurukú, outras os afetam indiretamente, e, certamente, todas trarão consequências imediatas ou a longo e médio prazo, não apenas para os habitantes (indígenas ou não) da região do tapajós.

Algumas dessas consequências já podiam ser antecipadas pelos próprios indígenas na referida assembleia, quando alertaram sobre a alteração do ciclo reprodutivo dos peixes, ou mesmo da impossibilidade de algumas espécies se reproduzirem sem as condições naturais de reprodução. Eles alertaram também sobre a necessidade das praias para a reprodução de tracajás e aves. Falaram sobre os animais que deixariam de se aproximar para beber água e se alimentar e sobre como todos esses animais são importantes para seu sistema alimentar e cosmológico. Eles falaram, também, sobre espécies específicas de plantas que só crescem às margens do rio, mas seriam inundadas e também deixariam de existir. E, por fim, falaram de seus cemitérios ancestrais e de grandes caciques, pajés e guerreiros que estão enterrados em regiões de possível alagamento.

Não há como negar que, com tantas mudanças no meio ambiente físico circundante, os Mundurukú sofrerão um forte impacto em seu estilo de vida, sua sociedade, cultura e, certamente, em sua língua, já que, como vem demonstrando a Ecolinguística, perdas ambientais implicam perdas linguísticas e, nesse caso específico podemos esperar desde a perda de itens lexicos até mesmo uma intensificação do processo de extinção, culminando na morte de língua, pois as UHEs trarão um contato intensificado com o não índio durante e após a construção, podendo inclusive, forçar algumas famílias a deixarem sua comunidade de origem em busca de "melhores" condições de vida na cidade, pois estarão sem acesso aos seus principais alimentos.

Quanto ao terceiro dia, 30/08, foi, para mim, o dia mais importante, pois foi o dia dedicado a discutir saúde e educação. Pela manhã, falaram as pessoas responsáveis pela Secretaria de Saúde de Itaituba (PA), houve alguns questionamentos sobre as aldeias que não são atendidas, mas a coordenadora da saúde respondeu que só era possível estabelecer postos de saúde nas TIs reconhecidas, nas demais tudo que poderiam fazer era montar um calendário de atendimentos.

Nesse contexto, Jairo Korap, ex-presidente da Associação Pusuru, fez um discurso muito interessante a respeito da importância das matas como fonte de remédios e alimentos que os mantêm saudáveis “Isso que você vê e pra você é mato, pra nós isso é medicinal, porque se você der uma dor de barriga agora a gente vai lá e faz remédio e você cura”.

Pela tarde, estava presente o pessoal da Secretária de Educação do Município. Vários professores explicaram sua situação e cobraram soluções. O Município e seus representantes vêm tratando a Escola Indígena como Escola Rural, o que é errado e contradiz a legislação. Alertei os representantes da SE sobre isso e me dispus a enviar cópia da legislação para quem a solicitasse, quer fosse indígena, quer fosse da secretaria.

Em resposta veio a fala de um dos representantes da secretaria com um discurso, no mínimo, criminoso, em que afirmava que, caso o prefeito em posse do cargo fosse reeleito, em 2015 todos os alunos e professores teriam *tablets* e os quadros seriam telas interativas; que as escolas "rurais" seriam construídas e as urbanas reformadas, persistindo no erro de chamar Escola

Indígena de Rural. Levantei-me duas vezes para me contrapor a ele, e expor quão absurda era aquela proposta, mas ele não me permitiu a fala.

Já no final da assembleia veio o meu momento de fala, foquei bastante a questão da postura ecológica da Ecolinguística, que ela busca proteger as línguas e também seu meio ambiente. Falei também bastante da Etnoterminologia e da defesa do Etnoconhecimento como conhecimento científico de uma comunidade. Por fim, expliquei e apresentei os 3 trabalhos em andamento: dicionário didático-terminológico; glossário etnoterminológico (sob minha responsabilidade), e livros didáticos. Tentei reforçar ao máximo a diferença entre nós, linguistas comprometidos com a preservação ecológica, no tocante ao cultural, linguístico, territorial e tudo o que diz respeito ao meio ambiente em que se insere o povo, e os pesquisadores da Eletronorte/Eletronorte/ Eletrobrás.

Acredito que foi um dia com ganhos para nós, fomos ouvidos, compreendidos por todos, em parte graças ao Professor Deuziano que me fez a gentileza de explicar em língua Mundurukú também, para que as pessoas mais velhas e os monolíngues em Mundurukú tivessem melhor compreensão. Com a exposição do trabalho, fomos convidados a acrescentar o conhecimento dos Puxadores aos registros do dicionário pelo Cacique e Puxador Julião (já mencionado). Além disso, tivemos uma aceitação muito grande e incentivos por parte dos caciques de diversas aldeias.

Do exposto até o momento, podemos notar especificamente a importância que tem o meio ambiente físico na organização do meio ambiente social e linguístico, importância ressaltada ainda mais considerando-se que haverá um grande impacto físico com a construção das hidroelétricas.

Essa relação entre povo, terra e língua, exposta em Couto (2007, p. 20), não passa despercebida pelo povo, como seu discurso demonstrou por diversas vezes, como por exemplo no discurso do Cacique Vicente, da Aldeia Sai-Cinza:

Na nossa língua é proibido, mas na língua do branco não é, é tudo fácil, então tudo que eu destruir depois a gente vai sofrer, ou meu filho ou quem for.

[...] Mas se a gente destrói nossa cachoeira que o Deus deixou pra gente usar, ninguém vai gostar.

A gente tem poder de parar barragem por que é nossa terra, mas a presidente não quer acreditar, ela só acredita no dinheiro dela.

Outro aspecto importante dessas discussões foi perceber que o idioma Mundurukú ainda se preserva como traço da identidade do povo, tanto é assim que todos os caciques e até mesmo os atuais presidentes das associações, Pusuru e Pahyhy'p, Cândido Waru e Francisco Ikõ, que são jovens, falaram sempre em Mundurukú primeiro, explicando em português depois.

Também foi suscitada uma discussão e uma reflexão interessante sobre o termo "progresso", diante da atual situação socioambiental vivida pelos Mundurukú, da falta de apoio governamental e das ameaças das empreitadas de usinas hidroelétricas que prometem levar o "progresso" para a região. Com isso, os Mundurukú viram, acertadamente, que a palavra "progresso" pode ter dois valores, os empreiteiros a usam como algo bom e positivo, o governo fala dela como uma vantagem, mas para o povo Mundurukú, afetado diretamente pelo "progresso", que perderá suas casas, sua comida, suas plantas? O jovem Lucivaldo Karo, filho do Pajé Fabiano, fala sobre o progresso: "O progresso vai só pra eles, pra nós fica só destruição. [...] hoje nove horas o sol já tá queimando as costas da gente, por causa do progresso."

3.3.4.0. Depois da assembleia

Depois da Assembleia, fiquei ainda mais um dia e meio na Aldeia. O dia 31/09 seria voltado para a realização de oficinas etnoterminológicas, mas a Secretaria de Educação marcou reunião com todos os professores, para tratar do desfile de 7 de setembro. Com isso não havia pessoas para que realizássemos as oficinas.

Aproveitei então para ir à aldeia Praia do Índio e conversar com o Cacique Julião. Temos ainda poucas informações sobre a atuação dos puxadores, pois tivemos apenas este tempo com um deles e não pudemos ainda discutir sua terminologia em Oficina. Ainda assim, esse encontro foi

muito importante para começar a compreender o papel desse agente de cura e cuidado.

Ainda passei a manhã do dia 01/09 na aldeia, um dia absolutamente trágico, um pequeno de quase dois (2) anos afogou-se na lagoa que corta o Mangue. Naturalmente, neste dia, todas as atenções voltaram-se para o bebê e sua família. Conversei sobre o ocorrido com várias pessoas, acabei por compreender de forma mais apurada as ideias e conceitos sobre vida, morte, saúde e família que os Mundurukú possuem.

Em uma dessas conversas, aprendi sobre as duas almas em que os Mundurukú acreditavam antes do cristianismo e em que os mais conservadores ainda acreditam, o *axik* que "é tipo um pino que fica aqui [aponta a nuca], quando a pessoa morre *axik* sai e fica andando, o pajé pode ver" (Cacique Thiago, Mangue), ou ainda é "tipo uma sombra, tipo quando tira fotografia" (ibidem). Além do *axik*, há também o *õ biobak*: "quando sai a pessoa fica doente, se o pajé não achar e pôr de volta a pessoa morre" (ibidem).

Há algum tempo, venho observando a influência da igreja sobre o povo Mundurukú, e neste dia em especial essa influência se mostrou de forma muito incisiva. Os discursos sobre morte várias vezes se voltavam para Jesus, o céu, ou o que o Deus disse. Algumas vezes esse discurso aparecia precedido de um "o branco diz que..." eventualmente sucedido por um: "e deve ser mesmo verdade", ou expressões semelhantes. Um estudo mais apurado sobre o discurso religioso seria necessário para conclusões mais precisas, mas num primeiro momento parece que mesmo após tantos anos de contato e de conversão alguns Mundurukú, especialmente os mais velhos ou os que não vivenciam a religião, podem até aceitá-la ou tomá-la por "certa", mas ainda reconhecem sua origem "estrangeira", "branca".

3.4. A coleta de dados: materiais e procedimentos

Todos os dados com os quais temos trabalhado na Etnoterminologia são dados reais, coletados com usuários da língua, conforme expusemos no início deste capítulo. Para coletar esses dados empregamos alguns dos métodos propostos pela Pesquisa Qualitativa.

Destacam-se entre estes métodos a Etnografia com a coleta de dados reais, conforme discutido anteriormente, e as entrevistas e oficinas terminológicas, sobre as quais nos debruçamos de forma mais detida agora.

As entrevistas realizadas foram, todas, abertas ou semiestruturadas, afim de permitir ao entrevistado o máximo de liberdade em seu discurso e, assim, obter dados mais condizentes com a prática linguística não (ou menos) monitorada.

Conforme Gil (1991) as entrevistas tem a vantagem de registrar dados que expressem o ponto de vista dos pesquisados, além de possibilitar um registro mais eficiente de dados oriundos de pessoas que não possuem domínio sobre a escrita, o que foi uma das constantes no nosso trabalho, haja vista que pesquisamos discursos de pessoas, que, em geral, pertencem a uma geração anterior à entrada mais intensa da escolarização nas aldeias e, também, não tiveram acesso à alfabetização dada a própria situação socioeconômica da comunidade na época que eram jovens.

Durante os trabalhos de campo realizamos entrevistas focalizadas e informais, dependendo do nosso colaborador e dos objetivos que tínhamos nas entrevistas, empregando tanto entrevistas focalizadas como entrevistas informais com os agentes de cura e entrevistas informais com outros membros da comunidade. Gil (ibidem) define como entrevista focalizada àquela que, mesmo aberta, enfoca um tema específico, e entrevista informal a que se assemelha a uma simples conversação, distinguindo-se dessa apenas por ter o objetivo de coletar dados.

No caso dos agentes de cura fizemos entrevistas individuais, nas quais normalmente usávamos a técnica de entrevistas abertas para coletar dados tanto em português como em mundurukú. Isto é, após nos apresentarmos e explicarmos do que se tratava a pesquisa ouvíamos as opiniões e verificávamos se havia interesse em colaborar, em caso afirmativo deixávamos o nosso interlocutor, um agente de cura, à vontade para nos falar sobre o que é o trabalho que ele faz na aldeia e como ele faz esse trabalho, afim de compreender qual é o papel de cada agente nesse complexo sistema de cura e cuidados do povo Mundurukú e traçar um perfil da terminologia presente em cada um dos discursos.

As entrevistas foram, majoritariamente, abertas, mas, em algumas interações e em momentos bem específicos, perguntávamos sobre alguma informação específica que era esperada para compor as fichas que havíamos preparado, mas que ainda não tinha sido fornecida no discurso livre. Algumas vantagens de empregar a entrevista como método já são reconhecidas, como:

a interação entre o entrevistador e o entrevistado favorece as respostas espontâneas. Elas também são possibilitadoras de uma abertura e proximidade maior entre entrevistador e entrevistado, o que permite ao entrevistador tocar em assuntos mais complexos e delicados, ou seja, quanto menos estruturada a entrevista maior será o favorecimento de uma troca mais afetiva entre as duas partes. Desse modo, estes tipos de entrevista colaboram muito na investigação dos aspectos afetivos e valorativos dos informantes que determinam significados pessoais de suas atitudes e comportamentos. (BONI & QUARESMA, 2005, p. 75)

Para gravar e armazenar os dados obtidos por meio das entrevistas, todas as interações foram filmadas em aparelho de alta definição de som e imagem, sempre contando com a anuência dos entrevistados. Antes de iniciarmos qualquer tipo de gravação, formulamos um termo de consentimento que solicita a permissão para registrar os dados necessários ao desenvolvimento da pesquisa e do material final, bem como assegura um tratamento ético aos participantes e aos dados desta pesquisa. Em algumas situações, quando nosso colaborador não podia fazer a leitura e assinar essa anuência ela foi lida e explicada para o colaborador que nos dava, caso quisesse participar da pesquisa, a anuência em vídeo.

3.5. Considerações finais do capítulo

Buscamos aqui apontar todo o percurso metodológico que orientou a pesquisa, haja vista que sua orientação teórica está apresentando nos capítulos anteriores. Assim fazemos uma retomada que busca demonstrar como e por que surgiu essa pesquisa, qual é o seu problema base e como ela foi desenvolvida.

Não pretendemos com este capítulo apresentar uma fórmula que leve outros pesquisadores a traçar o mesmo caminho, mas apresentar alguns dos métodos que foram produtivos no nosso próprio caminho, de tal forma que

em futuras pesquisas Etnoterminológicas os pesquisadores possam contar ao menos com um referencial.

CAPÍTULO 4

PROPOSTA DE UMA OBRA ETNOTERMINOLÓGICA MUNDURUKÚ-PORTUGUÊS

4.0. Introdução

Neste capítulo, vamos explicitar de forma minuciosa a proposição e o início da construção de uma obra etnoterminológica para o povo Mundurukú. Ressaltamos que aqui não estamos mostrando a obra pronta, mas um protótipo da obra⁷³. Portanto, apresentamos uma proposta de organização terminográfica que tem como função orientar a elaboração da obra a partir das suas partes constituintes, que seriam: superestrutura (seção 4.1), a macroestrutura (4.2), depois a microestrutura, explicando o porquê de ela ser pensada assim e como tem sido a tarefa de trabalhar uma microestrutura tão diferente dos padrões vigentes (4.3). Posteriormente, apresentamos os dados, como foram organizados em fichas e tabelas (4.4) e como podem ser transformados em uma obra etnoterminológica, que pode ser parcialmente visualizada no item 4.5. Por fim, refletimos acerca de algumas das possíveis aplicações educacionais dessa obra e de obras semelhantes (4.6).

4.1. Superestrutura

A superestrutura⁷⁴ de uma obra terminológica equivale à sua organização geral interna. Diz respeito a todas as partes que compõem a obra, desde sua página de título até os possíveis elementos pós-textuais. Nessa perspectiva, compreende-se a obra que propomos, tal qual outras obras terminológicas, como sendo composta por conteúdo inicial, verbetes e conteúdo final, conforme Yong e Peng (2007).⁷⁵

⁷³ Devido ao pouco tempo disponível no mestrado e à necessidade de se consolidar primeiramente um aporte teórico e metodológico, o que foi feito no mestrado, a obra Etnoterminológica será efetivamente concluída no doutorado que iniciamos agora em 2013.

⁷⁴ Também "megaestrutura", se feita a tradução literal de "megastructure" de Yong & Peng (2007).

⁷⁵ Inicialmente, nossa proposta está voltada para a produção de material impresso, pois é mais acessível à comunidade Mundurukú. No entanto, com o crescente acesso que a comunidade tem tido a informática, temos a intenção de, posteriormente, oferecer esse glossário também em mídia digital.

Para o caso da Etnoterminologia de cura e cuidados Mundurukú propomos que seja um "Glossário Etnoterminológico e Bilíngue do Sistema de Cura e Cuidados Mundurukú", de caráter enciclopédico com termos de especialidade dessa área.

Esta obra tem características de um glossário enciclopédico porque tomamos como ponto de partida a perspectiva étnica e cultural para a sua elaboração. Nela, pretende-se apresentar o máximo de informações possíveis, empregando inclusive imagens para transmitir os conhecimentos acumulados acerca do sistema de cura e cuidados dos Mundurukú. Logo, não nos focamos apenas em definições, expandindo mais o leque de possibilidades de abordagens; além disso, assim como nos dicionários enciclopédicos, a obra busca apresentar maior facilidade no uso, por ser organizada para atender às necessidades específicas dos consulentes, adotando uma organização metódica, porém adaptável aos interesses do público-alvo.

Esse público-alvo pode vir a variar, desde o estudante Mundurukú até o linguista. Caso haja a possibilidade, pretendemos fazer uma obra que possibilite a consulta de diferentes públicos, o que, certamente, será mais fácil em uma versão digital do glossário, que permita a escolha de um perfil específico (por exemplo: "estudante", "enfermeiro", "linguista"). Mas isso é uma ambição futura, temos consciência que a multiplicidade de usuários torna a criação de uma obra terminográfica mais difícil⁷⁶. Portanto, determinamos como perfil inicial de consulente o estudante e o técnico em enfermagem.

Por fim, esse registro se caracteriza como um registro terminológico por lidar com dados (*corpora*) obtidos em discursos de especialidade, diferentemente do léxico geral, obtido em *corpora* não oriundos de um uso especializado (YONG & PENG, 2007).

Reforçamos ainda que, por esses mesmos motivos, este estudo é configurado como terminológico também no âmbito da Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT), já que ela considera como termos os itens léxicos enquanto inseridos em um discurso de especialidade, que se tornam, neste

⁷⁶ Conforme nos alertou Ana Eliza Bocorny (comunicação pessoal, em março de 2013).

ambiente, itens terminológicos⁷⁷.

A superestrutura que propomos conta com as seguintes partes (adaptadas a partir da proposta de YONG & PENG, 2007):

a) Parte inicial (*front matter*):

- Página de rosto (title page): Composta pelo título do glossário; autores; editora; ano de publicação;
- Agradecimentos: comumente essa parte apresenta o agradecimento dos/as autores/as aos que colaboraram direta ou indiretamente com a construção da obra;
- Colaboradores: por se tratar de um glossário feito em conjunto com o povo Mundurukú, essa seção tem a função de identificar cada um dos colaboradores nas diversas etapas do trabalho;
- Sumário;
- Prefácio (preferencialmente escrito por duas autoridades, sendo uma delas um índio Mundurukú);
- Introdução: aqui apresentamos os detalhes da elaboração da obra, quais os métodos empregados, qual nossa política linguística e filosofia;
- Informações linguísticas sobre o Mundurukú: apresenta-se nessa seção um breve histórico da língua e alguns aspectos de sua gramática e pronúncia;
- Guia de uso do glossário: essa parte é crucial para que possamos ter o máximo de aproveitamento por parte dos consulentes. Nela expomos como o glossário está estruturado, como os componentes se relacionam, como a informação está organizada e estruturada e qual informação o usuário encontra em cada parte do dicionário;
- Explicação sobre abreviaturas e símbolos usados.

b) Verbetes, localizados na parte do meio; o próprio glossário: esta parte será detalhada nas seções 4.3 e 4.4, nas quais descrevemos a macro e a microestrutura da obra.

c) Parte final (*back matter*):

⁷⁷ Cf. Capítulo 1, seção 1.1, subseção 1.1.0.

Esta parte da obra apresenta a vantagem de poder contemplar uma gama maior de assuntos e conteúdos que as demais (YONG & PENG, 2007). Indiretamente, ela tem por função sanar pendências não-resolvidas nas demais partes. Em geral, ela tende a apresentar ou material linguístico, ou material enciclopédico ou um guia de referências, ou, ainda, as três coisas.

No caso da nossa obra etnoterminográfica, o material linguístico deverá aparecer preferencialmente na parte inicial da obra; no entanto, há alguns termos complementares que fogem ao padrão geral da obra e que, caso seja necessário, podem entrar nessa parte. Assim termos como "decoção", "infusão", e outros que não façam parte do vocabulário popular, caso venham a ser empregados em futuras coletas de dados com Pajés, Parteiras e Puxadores do alto ou do baixo Tapajós podem ser acrescentados nessa parte. Também podemos colocar aí reflexões linguísticas sobre a fonologia, morfologia, sintaxe, semântica e pragmática provocadas pelos termos e discursos coletados.

Também se faz necessário apresentar recursos que podem facilitar o uso do glossário. Assim, teremos, no próprio glossário, um quadro relacionando as plantas às doenças que elas tratam, tanto em Mundurukú quanto em Português. Tal quadro justifica-se pelo fato de o corpo do glossário priorizar a relação doença-planta⁷⁸.

Por sua vez, na parte final de cada página haverá um campo indicando a existência de termos aproximados e/ou variantes, mas, além disso acreditamos ser útil um anexo da obra etnoterminográfica com função semelhante, mas destacado do corpo da obra. Este anexo apontará para os termos aproximados e/ou variantes e indicará qual foi o termo empregado como entrada principal no corpo do glossário. Por exemplo: há vários termos para "diarréia": ukpipi, ukpipi kayap, ukpidoydoy, ukpipibaro (por ameba), mas cada um desses termos tem uma particularidade semântica e um emprego específico; no exemplo temos: "ukpipi", que é "dor na barriga/diarreia" (genérico, uma espécie de hiperônimo); ukpidoydoy, que é a "dor de barriga/diarreia com sangue" e "ukpipibaro", que é, ao pé da letra, uma "dor de barriga falsa", isto é, uma dor de barriga causada por um agente externo à

⁷⁸ Conforme será explicado na seção 4.3, neste mesmo capítulo.

cultura, no caso a ameba, considerada uma diarreia provocada por um agente estrangeiro. O elemento de composição "baro", segundo Dionei Gomes (c.p.) é empregado em palavras que denotam algo oriundo do estrangeiro, do mundo externo ao mundo Mundurukú. Registramos ainda o termo "ukpipi kayap", literalmente "dor de barriga antiga" mas não registramos, ainda, uma tradução precisa para ele.

Algumas dessas "dores de barriga" têm um tratamento específico só para elas; já outras podem ser tratadas a partir do mesmo medicamento.

Portanto, em cada registro, utilizaremos como entrada o termo que denomina o problema de saúde a ser tratado, conforme fornecido pelo agente de cura e cuidados⁷⁹ (pajé, puxador ou parteira). Por exemplo, para um tratamento que vise *ukpipi* (diarreia) o termo "*ukpipi*" aparecerá como entrada no glossário equivalendo ao campo "ianũg taap (wamõat)" (item 1). Em português, aparecerá como entrada o termo "diarreia", equivalendo ao campo "para que serve (pajé)" (item 1). Mas caso sejam encontrados termos próximos (sinonímia, variação ou hiponímia), eles serão registrados no campo "ianũg taap (MDK)" ou "para que serve (demais colaboradores)", (item 6), isto é, se necessário, haverá um campo que registre outras doenças que poderiam ser tratadas da mesma forma e que não tenham sido relatadas pelos especialistas, mas tenham surgido nas oficinas terminológicas.

O objetivo de fazer esse registro é, conforme o princípio básico da obra, facilitar o acesso à informação buscada; portanto, havendo sinonímia, variação, hiponímia e/ou hiperonímia nós as registraremos, pois caso um consulente desconheça uma dessas formas é provável que conheça outra.

Por fim, a última parte deve compor uma série de referências empregadas durante a elaboração do glossário. Seguimos sempre o princípio da relevância, não admitindo nenhum material que não seja relevante.

Assim como a parte frontal serve como um prelúdio para o texto do dicionário, a parte final deve funcionar como um complemento a ela. O princípio introdutório deve ser considerado como o critério para a seleção e a inclusão do material da parte inicial. Do mesmo modo, o princípio complementar deve ser considerado como o critério para a seleção e a inclusão de informação na parte final. Tudo o que for selecionado para inclusão na parte final deve ser relevante para o texto dicionário. Material

⁷⁹ Por "agente de cura e cuidado" tomamos o grupo composto por pajés, parteiras e puxadores, conforme exposto no capítulo 3, seção 3.2.

irrelevante não deve ser admitido. (YONG & PING, 2007, p. 90) [tradução nossa]⁸⁰

4.2. A macroestrutura

A macroestrutura é, basicamente, o corpo sob o qual se molda a organização dos verbetes e corresponde à própria estrutura de apresentação do trabalho terminológico. Conforme apontam Teles e Barros (2010, p. 268):

Em relação à macroestrutura, esta consiste na lista de entradas de um dicionário. A TGT-Teoria Geral da Terminologia (Wuster, 1979) prescrevia a disposição das entradas na obra terminográfica em ordem sistemática. [...] a TCT-Teoria Comunicativa da Terminologia (Cabré, 1999) [...] “permite que a organização da aplicação terminológica seja variável em função do público-alvo do produto, o que possibilita diversos tipos de ordenação (temática, alfabética, múltipla, navegação hipertextual)” (Gómez & Vargas, 2004, p. 11).

Em nossa obra, pretendemos lançar uma versão digital, aberta às considerações dos próprios mundurukú, com hipertextos, hiperlinks remissivos. Também a colocaremos em modo *on-line* para o livre acesso a ela pela internet.

Para formular a macroestrutura dessa obra, buscamos algum material que tratasse do tema "saúde", mas que fosse de fácil e amplo acesso, que pudesse ser usado por populares, sem nenhum grau de especialidade em farmacologia. Começamos, então, a observar a apresentação clara e simples, porém não simplória, de alguns dicionários de plantas populares para a medicina doméstica, como o famoso "Medicina alternativa de A a Z" (SPETHMANN, 2003), ou "Ensinando a cuidar da saúde com plantas medicinais" (PANIZZA, 2005), e de algumas revistas populares em bancas de jornal do Brasil, como a "Ervas e Plantas medicinais", da Editora Escala, e a revista "Saúde é vital", da Editora Abril. Procuramos diversas outras revistas que traziam propostas de remédios caseiros e plantas medicinais, a fim de ver como esse conteúdo estava sendo apresentado para as pessoas

⁸⁰ Just as front matter serves as a prelude to the dictionary text, so back matter should function as a supplement to it. The introductory principle should be regarded as the criterion for selection and inclusion of material in the front matter. Likewise, the supplementary principle should be regarded as the criterion for selection and inclusion of information in the back matter. Whatever is selected for inclusion in the back matter should be relevant to the dictionary text. Irrelevant material should not be admitted.

comuns, sem nenhuma formação em fitoterapia. Foi a partir dessa estrutura organizacional de obras populares que começamos a desenhar o nosso projeto geral de obra Etnoterminográfica.

Em termos organizacionais e no tocante à macroestrutura, definimos que nossa obra deve apresentar apenas um tratamento por página para facilitar a organização dos dados nas duas línguas e agilizar a consulta.

Definimos também que trabalharíamos com fotos sempre que possível e que essas fotos deveriam preferencialmente ser obtidas durante o nosso trabalho de campo, fotografando o terápico apresentado pelo agente de cura e cuidado.

Optamos por uma organização dos lemas em ordem alfabética de acordo com o nome das doenças em Mundurukú ou outro termo associado ao sistema de cura e cuidados (*morte, vida, parto, parteira, puxador, ossos, pajé, pajé bravo* etc.). A contraparte em português aparecerá ao lado da parte em Mundurukú, sem seguir uma ordem alfabética por motivos óbvios.

A opção por utilizar a doença ou outro termo do sistema de cura e cuidados como entrada justifica-se por facilitar o acesso do consulente à informação que ele procura. Por exemplo, se o consulente estiver gripado, ele procurará a entrada para "gripe" em língua mundurukú, "ocõ'ocõ". Assim, o consulente sempre deverá procurar a entrada relacionada ao problema ou ao que quer saber sobre o sistema de cura e cuidados de seu povo.

Sinônimos, variações, hiperônimos, hipônimos e até parônimos relatados pelo agente de cura e cuidado que forneceu o termo ou encontrados durante as oficinas terminológicas estão sendo registrados na mesma página da entrada, porém aparecerão abaixo da entrada principal, entre parênteses, separadas por ponto (.). Essa entrada principal equivale ao termo empregado pelo pajé, parteira ou puxador durante o seu discurso acerca de um remédio ou enfermidade específica⁸¹. Os consulentes poderão encontrá-las em uma lista de remissões ao final da obra. Até o momento não nos deparamos com casos de polissemia, mas caso eles ocorram devem ser registrados em uma nota de rodapé, caso não sejam etnotermos da saúde,

⁸¹ Todas as variações serão testadas com a comunidade para que se defina exatamente o seu *status* semântico, como no caso do exemplo exposto na seção 4.1 (*ukpipi*).

ou nas remissões com uma explicação de desambiguação no caso de etnotermos.

Quando há mais de uma forma de tratamento para a mesma doença, será aberta uma nova página para o registro de cada tratamento, repetindo-se a mesma entrada (doença).

4.3. Microestrutura

A microestrutura é uma das partes mais importantes da obra, nela encontramos a essência da obra. É nela que normalmente o consulente busca encontrar o que procura; portanto, ela deve ser pensada tendo isso como meta: apresentar ao consulente o que ele de fato procura, dependendo do seu perfil ("estudante mundurukú", "linguista", etc.). Conforme afirma Finatto (2001, p. 81), "a microestrutura ou verbete do dicionário terminológico, também à semelhança do que ocorre na lexicografia em geral, pode ser considerada seu núcleo principal, quer por seu conteúdo, quer por sua forma".

É justamente a microestrutura que "(...) constitui um dos muitos, pequenos ou extensos, microtextos que compõem o texto maior e a totalidade de um 'livro-dicionário', que, por sua vez, forma uma macroestrutura textual" (FINATTO, 2001, p.82).

Nossa microestrutura rompe com muitos paradigmas terminológicos clássicos para alinhar-se às necessidades linguísticas dos leitores da obra. Assim, enquanto em alguns dicionários a definição é a parte principal a ser desenvolvida pelo terminólogo/terminógrafo e o coração de cada verbete, no nosso não há uma parte principal sobre a qual nos debruçamos, o entendimento geral do texto é importante para a efetiva compreensão de cada etnotermo. Por outro lado, o que pode ser apenas um recurso extra em terminologia em geral, como as informações enciclopédicas, no nosso tende a ser, praticamente, a regra. Retira-se, portanto, o centro da microestrutura da definição, tornando cada parte dessa microestrutura central e indispensável quanto à informação que apresenta. O todo resultante é que passa a ser o coração da microestrutura.

Assim, para nós, em se tratando de Etnoterminografia, a microestrutura é composta de muitas partes centrais, cada uma com um valor informacional distinto, mas nenhuma exclusivamente definicional, e na qual complementos são praticamente uma regra, ao contrário do que estabelece a Terminografia ocidental, conforme podemos observar em Finatto (2001, p.81-82):

O centro da microestrutura tende a ser uma definição, mas, nos dicionários terminológicos monolíngües, além de uma paráfrase do significado do termo, encontramos usualmente informações enciclopédicas, históricos, avaliações, discussões, explicações e, em alguns casos, instruções ou justificativas para o uso de uma determinada palavra.

Antes de darmos um exemplo de página de nosso glossário, é preciso apresentar as fichas terminológicas que têm servido de base para o desenvolvimento da obra.

4.3.0. Fichas e listas terminológicas

Para o processo de coleta dos dados com o agente de cura e cuidados, foram elaboradas fichas terminológicas, e os dados em língua portuguesa foram sendo inseridos nelas. Assim, pudemos verificar o registro de todas as informações pretendidas.

Os campos que compõem as fichas foram definidos partindo-se da necessidade de obter determinadas informações para a elaboração do glossário. Assim essas fichas já preveem uma série de informações que podem ser relevantes para a construção da obra. Além disso, elas facilitam a organização dos dados e as (possíveis) análises textuais.

Os dados em língua mundurukú, após coletados com os agentes de cura e cuidados, foram organizados de maneira textual, isto é, os professores e demais colaboradores, ao ouvir as explicações do pajé e debater sobre o que ele estava falando (durante as já expostas oficinas terminológicas) auxiliarem na degravação das informações em forma de texto. Não houve tempo hábil para, em campo, converter esses dados em fichas, embora eles

tragam, de modo corrido, todas as informações que previmos nas fichas.

A seguir apresentamos uma amostra da ficha terminológica em português:

Quadro 1 – Exemplos de Ficha Terminológica

Doença tratada	Planta/ animal utilizada/o	Parte da planta/ animal utilizada/ o	Modo de Preparo	Administração	Contra-indicação / restrição	Tratamento complementar	Indicada também para...	Informação extra
Diarreia	Cajueiro + goiabeira (+ mangueira)	Casca	Pega casca e tira a casquinha de cima, lava, corta pequeno (miudinho) bate, coloca na água e deixa ferver uns 15 minutos (Um pouco de cada, mais da de caju)	Toma, como se bebe água ou soro, aos poucos ao longo do dia, até sarar	Não há	Não é necessário		
Ameba / diarreia sangrenta (por nascer dente)	(Cipó) escada de jabuti	(o cipó mesmo...)	Bate e põe numa vasilha com água, até a água ficar com um tom rosado	Beber aos poucos ao longo do dia até ficar sarado (pode ser por vários dias)	Não há	Não é necessário		
Idem	Escada de Jabuti	Líquido (seiva?) do interior do cipó	tira líquido que sai dele e bebe (corta em cima aí sai a água)	Idem	Não há	Não é necessário		Nota: o líquido que sai dele pode ser bebido como água
Micose / cocceira / pira / curuba	<i>Desconhece nome em português</i>	folhas	Pega ele soca num pilão, tira a goma dele e depois toma um banho,	(tomar banho)Arranhar, passar no local afetado quantas vezes quiser depois do banho – causa ardor/queimação	É preciso passar pouco, pois causa ardor	Não é necessário		

Como pode ser observado a partir dessa amostra, os campos que compõem a nossa ficha terminológica são:

- **doença tratada:** nesse campo, registramos qual a situação relacionada à saúde que leva a um tratamento. De forma genérica, é apontado o problema de saúde para o qual será apresentado um tratamento, seja de fato uma doença, um machucado, um kaoxi (feitiço), ou mesmo o parto; é claro que, se não for uma doença, é aqui que entram os demais termos do sistema de cura e cuidados (*vida, morte, parto, parteira, pajé, doença, saúde, etc.*); os próximos campos também são variáveis de acordo com o termo dado, podendo, inclusive, ficar em branco; daí, deixamos a ficha mais flexível; *parto*, por exemplo, terá campos como: tipos, possíveis complicações, conduta da parteira, tratamentos para a gestante, para o bebê, para o pai, etc. Essa parte ainda está em construção. Como já temos mais elementos com relação à doença, a ficha está fortemente ligada a essa parte do sistema de cura e cuidados, mas não deixamos de coletar outros tipos de dados.
- **planta/animal utilizada/o:** nesse campo, identificamos qual o terapêutico que será adotado para o tratamento. Nesse recorte, aparecem apenas fitoterápicos, mas há fichas que apontam para zoterápicos;
- **parte da planta/animal utilizada/o:** aqui buscamos sistematizar a informação que nos foi passada, identificando exatamente o que se emprega na produção do terapêutico em questão, se é a folha, a raiz, a entrecasca, a banha, o pelo do rabo de algum animal...;
- **modo de preparo:** organiza as informações sobre como o elemento relatado deve ser preparado para tornar-se um remédio;
- **administração:** indicações passadas pelo especialista sobre como se deve usar aquele remédio;
- **contraindicação/restrição:** informações sobre os cuidados que

se deve ter ao utilizar aquele remédio e as limitações quanto aos possíveis usuários. No exemplo acima (4º fitoterápico apresentado na ficha, sem nome em português), pode ser observado um tratamento que não pode ser usado em excesso pois causa ardor, há remédios que não são indicados para um determinado grupo (grávidas, por exemplo);

- **tratamento complementar:** esse campo foi elaborado para o caso de algum tratamento exigir, por exemplo, remédio via oral e banhos, ou repouso;
- **indicada também para:** percebemos que alguns terápicos têm mais de um uso possível; é essa outra possibilidade de uso do terapico que registramos nesse campo;
- **informação extra:** eventualmente, nos deparamos com informações ligadas a aspectos culturais ou práticos da doença ou do tratamento; nesses casos, essa informação aparece neste último campo. No exemplo (3º fitoterápico apresentado na ficha, escada de jaboti, pode se ver um caso de uma planta que, além de remédio, pode ser usada para saciar a sede se, por exemplo, a pessoa estiver na mata sem água. Este é um conhecimento prático e cultural relevante.

Antes de serem transformadas em fichas, as entrevistas dos agentes de cura e cuidados (pajés, parteiras e puxadores) em língua portuguesa foram transcritas *ipsis litteris* para que nenhuma informação se perdesse e, somente a partir dessa transcrição, é que partimos para a elaboração das fichas.

O processo de degravação dos vídeos envolveu uma das decisões metodológicas mais interessantes para a realização deste trabalho, que foi a constituição de oficinas terminológicas (OT) para discutir com a população, ou pelo menos com uma parcela dela, os discursos de especialidade e os etnotermos que constariam na obra⁸². Essas oficinas possibilitaram que as degravações em Mundurukú fossem muito ricas em detalhes e envolvessem professores mais jovens e pessoas de mais idade com um amplo e rico

⁸² Sobre as oficinas conferir cap. 3, subseção 3.3.2.0.

conhecimento sobre seu povo e sua cultura, conforme detalhamos no capítulo 3, seção 3.2.3.

Também elaboramos listas terminológicas bilíngues. Essas listas têm o objetivo de identificar mais detidamente os etnotermos que aparecem nos discursos e servem para guiar a organização dos dados tanto no que se refere às fichas terminológicas como no que diz respeito à microestrutura que propomos. Essas listas estão organizadas em forma de quadros elucidativos em português e em mundurukú e apresentam informações complementares; além disso, essas listas nos ajudam a manter registradas e organizadas todas as variações etnoterminológicas que venham a ser encontradas.⁸³

Essas listas terminológicas bilíngues nos permitem ter um controle maior sobre os dados, verificando assim: i) o campo semântico dos dados; ii) a existência de variação e iii) a quantidade de etnotermos encontrados/degravados, já que somente os dados degravados com professores em OT foram listados e há, ainda, alguns dados não degravados.

A seguir apresentamos essas listas, conforme foram organizadas, em quadros, atualmente temos quatro quadros, nos quais listamos os dados terminológicos referentes às instruções, aos terapêuticos, às doenças e às plantas:

⁸³ As listas apresentadas aqui não contemplam todos os dados coletados, apenas os dados já degravados em oficinas terminológicas. Essa degravação foi feita seguindo a ordem cronológica da coleta.

Quadro 2 - Lista de instruções

Doença tratada	Ianūg taap
Coisa do mato/planta utilizada [planta, animal ou espírito]	Tip taġat
Nome	Ibutet
Processo de fazer / modo de fazer /preparo	Imuġēap
Como tratar (adm.)	Mēnku jewānūgtaap
Faça o tratamento assim (adm.)	Mēnku ecewānūgta
Para que serve (como usar)	Pēn am xipāt ⁸⁴ Pēn ikukap
Contraindicação – não pode fazer tratamento	Yanūgapi Yanūgtaap ġu Jewanūgtaap ġu
Também serve para fazer outros tipos de tratamentos (Indicado também para)	Jewanūgta but [tá bom para fazer o tratamento]

Quadro 3 – Lista de alguns terápicas

Animal comestível	Puca
Animal não comestível /bicho ⁸⁵	Tumūn
Casca	Xee
Floresta / Mato	Awaydip /awaytip
Folha	Dup
Haste	[-ip] ou ip
Língua (de animal)	[-e]
Pelo (de rabo de animal)	Tap / dap
Raiz	Nabu / tabu [-tābu] [-nabū]

⁸⁴ Observar uso do termo em uma situação natural.

⁸⁵ Bicho: (nome dado por eles) Tumūn refere-se a um espírito, a algo que não se conhece, só ouviu o barulho, mas ainda é diferente de ouvir o barulho de um bicho que você sabe qual é, do qual você identifica o barulho.

Quadro 4 – Lista de algumas doenças

Carneção ⁸⁶	Cebõrõda
Coagulo (coalhado)	Toycaaca / toy'a'a
Coceira	Daydaybaro Akurususut (pode ser caspa) Koroba [de curuba] = daydodo
Coqueluxe / tosse de guariba ⁸⁷	Orooro ekataro Pidojuju
Coriza	Yebidideibima
Corte/ ferida/ machucado	Icackakat Iwesakat [caiu se machucou] Ixeewerikat [pele esfolada]
Descamar	Ixeedabikbik
Doenças	Wãtaxipiyũ Wataxipipi
Dor de cabeça	Apipi Apipiat
Dor de ouvido	Etapipi
Dor muscular	Wuypipiat Ipipiat
Falta de ar Difícil para respirar	Kũm Pidoat pa'ore
Febre	Pa'i ibima
Feitiço	Kaoxi ⁸⁸
Furúnculo / tumor	Dit Ditpere'ũn'ũn [outro tipo de tumor]
Gripe	Õcõ'õcõ Abĩdide Abĩdixi Abirũrũ
Hepatite	Dipekpek

⁸⁶ Houaiss: carneção = parte central dos furúnculos e tumores, constituída de pus e tecidos necrosados; carneção.

⁸⁷ (info. Cultural) Porque fica desesperado com falta de ar, sobe na rede que nem uma guariba.

⁸⁸ Na cultura mundurukú o kaoxi (feitiço) equivale a uma doença pois afeta fortemente a saúde e o bem estar físico da vítima do feitiço e precisa ser tratado por um especialista do sistema de cura e cuidados mundurukú, não sendo possível um tratamento baseado apenas no conhecimento doméstico sobre doenças e tratamentos ou no sistema medicinal de hospitais.

Impigem ou impingem ⁸⁹	Saydo / irurutat
Malária ⁹⁰	Pa'ipipi
Micose / frieira	Dayday
Nariz entupido	Abĩcẽg̃
Picada / mordida de animal ⁹¹	Tũybut Nũybut
Pneumonia	Kũm'apipi Kũm'abdo'asuk
Pus ⁹²	Koop
Rasgadura	Kisẽnũybut
Rasgadura (interno)	Jewek lẽn edeg̃'ap
Sangue machucado/prensado/batido	Toyrẽmrẽmat Irẽmrẽm [roxo]
Sinusite	Dopa'akũrũ Abiõtakũrũrũ
Tosse	Õcõ'õcõ Õcõ'õcõap
Verme que já vem na barriga desde o nascimento[pequeno] (tuxina)	Nasẽg̃pu Dasẽg̃pu

⁸⁹ Futuramente buscar o que eles entendem por impigem, pois conforme o dic.Houaiss é comum para várias doenças, mas não pareceu ser isso no discurso...

⁹⁰ (Info. cultural) Quando perguntado se eles sempre tiveram malária ou se era uma doença trazida por outros o Pajé respondeu: "Foi o Mundurukú que inventou, antes não existia essa doença, surgiu de um feitiço".

⁹¹ Pode ser a picada do inseto, mas, dependendo do lugar que ele picar, pode ser *kaoxi* (feitiço) – a picada de inseto depende do inseto e de onde ele picou.

⁹² Houaiss: líquido espesso, amarelado, seroso e opaco, que se forma no local de uma ferida infeccionada ou de um processo infeccioso, formado de glóbulos brancos, alterados ou não, de células de tecidos vizinhos do ponto da supuração, e de bactérias, vivas ou mortas.

Quadro 5 - Lista de algumas plantas

Açaí	Wapūrūm
Biribá	Erawa
Canarana	Kaḡa'ūn'ūn Ip Kaḡaḡa'ip
Caraipé	Tup'ūn'ūn'ūnat
Castanheira	Wenū ibe
Cojuba (folha)	Po'adup
Escada de jabuti	Wadaḡpu
Jatobá	Dari
Limão	Biribão
Não há nome em português (folha)	Tupcupcupat tup
Não há nome português "casa do tabaqui"	Tāmbaki ipsaḡum
Patauá	Iwajo
Pororoca	Pusurup

A partir desses quadros podemos observar também a riqueza etnoterminológica da língua, e alguns detalhes que refletem a visão cultural que o Mundurukú tem de alguns elementos do seu sistema de cura e cuidados.

Ressaltamos que essa lista conta com os dados oriundos das entrevistas com o pajé da aldeia Praia do Mangue, posto que foram as primeiras informações coletadas e também as mais completas. Por ora, não tivemos, ainda, uma oportunidade de degravar e debater em oficinas terminológica as informações do puxador, pois foram recolhidas ao final do último trabalho de campo; porém cabe registrar que a partir dessa entrevista feita já podemos perceber que há termos próprios a essa técnica (como: puxar, dimitidura, "remédio para se tornar puxador", "remédio para caçar bem", sendo esses alguns dos termos que surgiram em uma primeira entrevista). Essa etnoterminologia também irá compor a obra terminológica.

Falta também degravar e debater alguns dos termos empregados pelas parteiras (como: "fazer a criança passar", "parto", "grávida", e outros); já os dados ligados a "remédios para facilitar o parto", ou "para combater a

gripe e a diarreia infantil", por exemplo, já se encontram degravados. A parteira entrevistada trabalha muito durante o dia e não dispunha de muito tempo; portanto, as gravações com ela foram feitas durante a noite, com ela explicando os tratamentos e depois, durante o dia, o pajé mostrava esses medicamentos e dava mais algumas informações sobre o remédio.

Reforçamos que, num primeiro momento, fizemos as degravações a partir dos dados relacionados aos fito e zooterápicos apresentados pelo pajé e pela parteira (pois ainda não tínhamos contato com nenhum puxador). Tal escolha deve-se ao fato de iniciarmos a pesquisa com uma busca pelos termos presentes nesses relatos. No entanto, não ignoramos o valor terminológico de outros itens próprios desse sistema de cura e cuidados, como temos demonstrado, mesmo que esses termos não tenham sido trabalhados nas primeiras degravações. É importante salientar ainda que recolhemos uma enorme gama de dados com os agentes de cura e cuidados, mas tivemos uma grande dificuldade de acesso aos professores, como foi relatado no capítulo 3.

4.3.1. Exemplo de página do Glossário Etnoterminológico Bilíngue do Sistema de Cura e Cuidados Mundurukú

Em seguida, apresentamos um modelo de página do glossário.

Ukpi pi baro

1) **Ilanūg taap (wamōat):** Ukpi pi baro



2) **Tip tağat:** Wadağpu

3) **Mēnku imuğēap / Mēnku ecewānūğta:**

Ibūnē bubum, iboce ibūnē dakatkan wa'e be idibibem. ticuğ. Ğe buje pere'i buje tikōnkōn. Soat'ema e'ukpi piap kay. Kabiaisum, wuyase bima, katpuje, xen pima. I xipat xeku ibūnēdi kuğ puye ukpi pi kuka soat ũğujēm.

4) **Pēn ikukap:**

Tikōn pima bit iba'arēm ipi e'em. Kaoxixe bima ipi e'em yuk pe. Ğe buje ejokuda wamōat. Apēn paxi iam waraat ceposūğ muwēn am jewanūğta am.

5) **Yanūğapi:**

Ixe būnēdi bit soat penma tikōnap.

Diarreia causada por ameiba

1) **Para que serve (pajé):** Este tratamento serve principalmente para acabar com a diarreia grave em crianças causada por um verme que já vem na barriga desde o nascimento (pequeno), chamado tuxina em português. Essa medicação também previne problemas futuros com o verme. Serve também para quem tem infecção intestinal e diarreia.

2) **Planta utilizada:** Escada de Jabuti

3) **Modo de fazer / Faça o tratamento assim:**

Cortar o cipó escada de jabuti, bater e pôr de molho na água, quando a água ficar um pouco rosada o remédio estará pronto.

4) **Como tomar:**

Depois que o remédio estiver pronto é só beber até que a pessoa fique completamente curada. Mas depois, caso a pessoa não fique curada, deve procurar o pajé, que vai lhe dar outro remédio.

5) **Contra indicação / Não deve fazer o tratamento:**

Não há contra indicação no uso deste remédio, ou seja, qualquer pessoa pode tomar.

Neste modelo podemos observar que há um lado com dados em mundurukú e outro com uma versão das mesmas informações em português. Não se trata, no entanto, de uma tradução literal, havendo algumas diferenças entre a parte em mundurukú e a parte em português. É possível que essas diferenças tenham sido motivadas por algumas restrições discursivas na versão em português, quando tanto o agente de cura e cuidados como os professores e colaboradores da oficina teriam omitido algumas informações, principalmente no que diz respeito ao *kaoxi* (feitiço). Essas possíveis restrições deverão gerar, no doutorado, uma elaboração metodológica específica. Diferenças na parte de informações em Português se devem também ao modo como foram obtidas: as oficinas terminológicas. Em conjunto com os mundurukú, discutimos o que o pajé, por exemplo, estava dizendo em Mundurukú; muitas vezes, nos foi dado um resumo do que ele dizia; outras vezes, nos foram dadas informações a mais.

A microestrutura da obra é, a princípio, composta pelos seguintes itens:

4.3.2. Entradas ou lemas

As entradas, ou lemas, serão apresentadas sempre na parte superior da página, destacando-se dos demais itens. Essa decisão visa destacar o termo principal e tornar mais prática a consulta ao glossário. Alguns dicionários modernos, como o Mini-Aurélio escolar, apresentam no canto da página a primeira e a última palavra que o usuário encontrará na página. No caso do nosso glossário, a obra tem um caráter bastante textual, e, como já foi dito, haverá apenas um termo principal por página, embora a microestrutura apresente todo um conjunto de termos relacionados ao termo principal (no caso dos exemplos, uma doença), por isso, apresentar esse termo centralizado e em destaque, tanto na metade em mundurukú quanto na metade em português, já é, em si, um método facilitador da consulta à obra.

Na obra terminológica para o povo Mundurukú, optamos por apresentar o nome da doença em destaque, mas estes não são os únicos etnotermos que encontramos; frequentemente, nos deparamos com termos como *haste*, *folha*, *raiz*, respectivamente *ip*, *dup* e *nabu*. Esses termos

também compõem o conjunto de etnotermos pertencentes ao discurso de especialidade, mas aparecem como parte do texto da microestrutura. Alguns outros termos aparecem como subentradas com função específica de ajudar na organização da microestrutura e serão detalhadas a seguir, no item 4.4.2.

4.3.3. Corpo do texto e subentradas

A partir das fichas terminológicas que elaboramos⁹³, propusemos que os termos contemplassem a seguinte microestrutura:

- 1) *lanũg taap (wamõat)*⁹⁴;
- 2) *Tip taãat*;
- 3) *Mẽnku imuããap / Mẽnku ecewãnũãta*;
- 4) *Pẽn ikukap*;
- 5) *lanũãgapi*;
- 6) *lanũãg taap (de acordo com outros colaboradores, caso haja)*⁹⁵.

E essas mesmas informações em português:

- 1) *Para que serve (pajé)*⁹⁶;
- 2) *Planta / animal / recurso utilizado (lit. coisa do mato)*;
- 3) *Modo de fazer / Faça o tratamento assim*;
- 4) *Como tomar*;
- 5) *Contraindicação (lit. não pode fazer o tratamento)*;
- 6) *Para que serve (segundo outros colaboradores)*.⁹⁷

⁹³ Sobre a metodologia, ver capítulo 2.

⁹⁴ **c, j** correspondem aos fonemas palatais /tʃ/ e /dʒ/, respectivamente; **g** corresponde ao fonema /ŋ/, o qual em fim de sílaba, após vogal nasal, é realizado como [ŋ], e após vogal oral, [gŋ]; **e**, em início de sílaba, [ɲ]; ' corresponde ao fonema oclusivo glotal /ʔ/; **m** corresponde ao fonema nasal /m/, que após vogal oral é [bm] em final de sílaba e, nos demais ambientes, é [m]; **n** corresponde ao fonema nasal /n/, que após vogal oral é [dn] em final de sílaba e, nos demais ambientes, é [n]; **r** corresponde ao fonema alveolar /r/ em qualquer ambiente; **w, y** correspondem aos fonemas assilábicos /w/ e /y/, respectivamente; **x** corresponde ao fonema fricativo palatal /ʃ/; **o** corresponde ao fonema vocálico posterior alto /o/, que varia entre [o] e [u]; **u** corresponde ao fonema vocálico central médio /ə/.

⁹⁵ Será verificada qual é a melhor forma para fazer referência e estes colaboradores em mundurukú, por isso há um asterisco no modelo apresentado.

⁹⁶ Cada agente de cura e cuidados será identificado aí entre parênteses, revelando o especialista principal que colaborou com o verbete.

⁹⁷ No exemplo assinalamos com asterisco a forma "dor de barriga antiga" pois será verificada a existência de alguma tradução mais precisa.

Além desses dados, há ainda: informações sobre quem foram os colaboradores e quem foi o especialista que forneceu as informações; fotos do terápico utilizado no tratamento e, se necessário, alguma informação complementar.

Os dados presentes na microestrutura da obra compreendem, portanto, todas as informações mínimas de retransmissão do discurso dos especialistas.

4.3.4. Fotografias

As fotografias utilizadas foram feitas, na maioria das vezes, quando da coleta dos dados junto aos especialistas, durante os trabalhos de campo. Eventualmente, nos foi relatada alguma planta ou animal que pode ser empregado como terápico no sistema de cura e cuidados Mundurukú, mas que não é mais encontrado na região, ou que não podia ser facilmente fotografado (como a sucuri). Nesses casos, utilizamos fotos recolhidas na internet e citamos a fonte. A imagem é importante principalmente porque o registro se baseia apenas nos discursos e, portanto, deve ser fiel ao que eles apontam.

Sensibilizados pelos princípios da Ecolinguística amplamente discutidos no capítulo 2, destacamos a possível perda de plantas e animais com as mudanças ecológicas em curso, causadas por agentes externos, os não-índios, como foi citado, na seção 3.3, referente ao caso das hidroelétricas. Essa dinâmica imposta sobre o povo Mundurukú tem trazido inúmeros desconfortos ao equilíbrio de seu ecossistema, incluída a língua aí. Além disso, o garimpo e a extração criminosa de madeira presente em boa parte da Mundurukânia também tem trazido consequências nefastas ao povo.

4.3.5. Rodapé

O rodapé apresenta, necessariamente, uma informação que estará presente ao longo de todo o corpo que compõe a macroestrutura da obra, posto que esse campo visa, principalmente, dar os créditos ao/à especialista

que forneceu aquela informação. No entanto, outras informações relevantes também podem ser colocadas nessa parte da página. Por exemplo, quando houver mais de um tratamento para a mesma doença será colocada aí essa informação, remetendo o leitor aos demais tratamentos. Notas complementares que não puderem ser apresentadas no interior da página também poderão aparecer aí.

4.4. Terminologia e educação

Essa obra etnoterminográfica em curso é um glossário, que denominamos inicialmente de "Glossário Etnoterminológico e Bilíngue do sistema de cura e cuidados Mundurukú". Ela tem como objetivos principais registrar linguisticamente um discurso de especialidade cultural e terminologicamente rico e servir como ferramenta de suporte educacional, seja no nível médio, no ensino profissionalizante dos agentes de saúde, seja no nível fundamental, como material textual. É, sobretudo, um registro cultural de uma instituição, o Sistema de Cura e Cuidados, que pode vir a desaparecer por completo com o passar dos anos. Há pouquíssimos pajés, e a medicina tradicional ocupa um lugar privilegiado nas aldeias. Sobre parteiras e puxadores, ainda temos informações mais precisas a levantar.

Daí, para nós, o emprego de dicionários e congêneres como ferramenta educacional é algo que faz parte das políticas públicas de educação, considerando-se que o dicionário pode ter diferentes funções educacionais, principalmente se considerados o atual cenário de mudanças pragmáticas na educação e valorização dada ao texto em sala de aula. Vemos o uso e a valorização de dicionários tornarem-se cada vez mais recorrentes. Isso se confirma nas atuais políticas educacionais do MEC, que recentemente adotou o dicionário como material didático⁹⁸.

Desde 2006, um dos objetivos do PNL D tem sido o de equipar as escolas com um número significativo de diferentes tipos e títulos de dicionários. Com isso, as equipes docentes dispõem de mais um recurso, não só para o enriquecimento de seu patrimônio cultural, mas, ainda, para um diálogo proveitoso, em sala de aula, com os livros didáticos, os acervos complementares destinados aos três primeiros anos do ensino

⁹⁸ Cf., também, Rangel, 2011. In: Carvalho & Bagno, 2011.

fundamental, as obras disponíveis na biblioteca escolar ou na sala de leitura, periódicos e obras teórico-metodológicas destinadas ao professor [...] (RANGEL – MEC, 2012, p. 19)

Considerando-se a perspectiva de um ensino multicultural e o dicionário como um gênero de natureza analítica e descritiva, seu papel em sala de aula torna-se fundamental para a realização de diversas atividades, não apenas nas sociedades industriais modernas, mas também nas sociedades ditas tradicionais, como os Mundurukú. Nessa perspectiva, defendemos a elaboração de obras lexicográficas e terminográficas voltados para atender às necessidades específicas de cada povo indígena brasileiro no âmbito educacional e cultural.

Como livro didático, ou melhor, paradidático, um dicionário etnoterminológico que registre um campo do conhecimento de especialidade de uma determinada comunidade pode ser trabalhado em salas de aula de ensino de língua materna e de Português como Segunda Língua (PSL), pois apresenta ao aluno não apenas um conjunto de termos novos, mas um gênero textual novo, as narrações descritivas dos processos de cura e cuidados a partir de um texto originalmente pertencente àquela língua.

Como texto, o dicionário é, também, repleto de informações novas e que podem contribuir para a valorização da língua como meio de retransmissão de conhecimentos valiosos, bem como desses conhecimentos nele registrados.

Há de se considerar ainda que, no caso específico da proposta de glossário que apresentamos, por glossário não se compreende o texto lexicográfico ou terminológico das obras terminológicas mais comuns. Na realidade, a nossa proposta de glossário, por ter caráter enciclopédico, compreende um texto bastante rico em material linguístico-cultural.

Dadas essas características todas do glossário que propomos, devemos ainda registrar que inicialmente a proposta de elaborar um glossário do sistema de cura e cuidado Mundurukú pretendeu integrar aspectos culturais ao curso de enfermagem do Ensino Médio Profissionalizante (Projeto Ibaorebu), levando aos alunos o contato com a terminologia e os

discursos do seu próprio sistema de cura e cuidados⁹⁹, atribuindo-se assim valor de conhecimento especializado ao saber dos especialistas originários do sistema sociocultural da própria etnia.

4.5. Considerações finais do capítulo

A proposta de obra pretende criar um registro de grande importância para o acervo linguístico e cultural do povo Mundurukú e um material base para que se desenvolvam novas propostas para outros povos indígenas de materiais Etnoterminográficos mais voltados às necessidades do povo.

Linguisticamente se soma às obras de Crofts (1986); Gomes (1997, 2001a, 2001b, 2000, 2002, 2003, 2004a, 2004b, 2005, 2006, 2007a, 2007b, 2008, 2009a, 2009b, 2009c, 2011); Nunes (2000); Gomes, Cota, Camargos e Marinho (2008); Borges e Chagas (no prelo), para apresentar uma proposta terminológica e terminográfica.

Ainda do ponto de vista cultural, acreditamos que, quando a obra reunir dados das três principais áreas de ocupação Mundurukú (alto, médio e baixo Tapajós), teremos então uma obra de valor mais abrangente e de muito significado para o povo Mundurukú.

⁹⁹ Sobre as justificativas que dão início a esta pesquisa, conferir a introdução desta dissertação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo representou um primeiro passo para o desenvolvimento e estabelecimento da Etnoterminologia como subárea da Linguística, considerando-a como campo interdisciplinar da Etnolinguística, da Ecolinguística e da Terminologia, especialmente no que se refere à Teoria Comunicativa da Terminologia.

Ao longo do capítulo 1 apresentamos nosso embasamento teórico na Terminologia, que é um dos fundamentos norteadores desta pesquisa. Para tanto, foram apresentadas os principais ramos da Terminologia, tais como a Teoria Geral da Terminologia (TGT), a Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT) e a Socioterminologia. Complementar à essas teorias, empregamos também a Linguística Textual como ferramenta e teoria suporte nesta pesquisa.

Ressaltamos ainda, o papel da Terminologia como forma de auxiliar na manutenção e preservação de línguas ameaçadas, para tanto, apresentamos algumas das políticas de línguas atualmente vigentes e fizemos uma breve reflexão acerca das línguas em contato e do bilinguismo.

No capítulo 2 completamos a apresentação do aporte teórico empregado nesta pesquisa, discutindo o que é Etnociência e o que são as Etnociências e os Etnoestudos, incluindo-se aí a Etnografia e, em alguma medida, a Etnolinguística.

Nesse mesmo capítulo, traçamos uma proposta epistemológica para a área, que consiste, fundamentalmente, no estudo da/s terminologia/s presentes nos discursos dos especialistas das diversas etnias indígenas brasileiras, bem como demais povos autóctones, aqui no Brasil e afora. Sabendo que a Etnoterminologia não se limita aos estudos de Etnoterminologia Mundurukú, acreditamos que essa área tem, ainda, muito a crescer e que seu escopo teórico e aplicado pode (e deve) ser ampliado com o desenvolvimento de outras pesquisas em Etnoterminologia.

Ainda no capítulo 2, expomos algumas das contribuições da Ecolinguística à Etnoterminologia, conforme a propomos. De fato, a Ecolinguística tem oferecido valiosas contribuições, especialmente no que diz

respeito à Etnoecologia Linguística, que são pertinentes, também, às discussões realizadas nos capítulos 3 e 4.

O aporte metodológico, que fundamenta a Etnoterminologia, é demonstrado ao longo do capítulo 3, expondo os métodos de pesquisa qualitativa que foram empregados e apresentando as oficinas terminológicas, um construto metodológico novo.

Faz parte dessa exposição de metodologias uma apresentação dos sujeitos envolvidos na pesquisa e da colaboração dada por cada grupo de sujeitos. Por fim, fazemos um relato não exaustivo dos trabalhos de campo e dos procedimentos empregados.

Ao final da dissertação, no capítulo 4, propomos um modelo inicial de dicionário segundo todos os princípios que norteiam a Etnoterminologia, aplicados aos dados do sistema de cura e cuidados do povo Mundurukú, especificamente das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio, ambas localizadas na região do Médio Tapajós.

Essa proposta pode vir a sofrer alterações conforme sejam detectados problemas em seu uso. Essa funcionalidade será testada no âmbito do doutorado, bem como será testada a aceitação do padrão textual com professores mundurukú de aldeias do alto, médio e baixo Tapajós.

Uma vez aceito este formato e confirmada sua funcionalidade, investiremos na sua ampliação com a inserção de mais dados, ampliando seu formato para receber dados provenientes de novas entrevistas que abarquem as três regiões de ocupação Mundurukú, no Tapajós, do contrário será elaborada e testada uma nova estrutura para a obra terminológica.

Afora isso, conforme fazemos a degravação de dados ligados aos conhecimentos das parteiras e puxadores, outros modelos devem ser propostos, para que seja feito um registro eficaz desses discursos.

Verificar a aplicabilidade de um modelo de obra a uma determinada população também faz parte do que delimitando como sendo parte dos princípios de uma Etnoterminologia, que tem como propriedade determinante o comprometimento em registrar para o povo o seu sistema Etnolinguístico, servindo assim como ferramenta de valorização linguística e cultural, princípio este que está alinhado, conforme demonstrado, à Ecolinguística e a Etnolinguística ou, mais precisamente, à Etnoecologia Linguística, além da

Teoria Comunicativa da Terminologia, teoria essa que nos permite falar em uma Terminologia inerente ao sistema linguístico de uma língua indígena e aos discursos de seus especialistas.

Portanto essa pesquisa resultou na fundamentação teórica e metodológica de um novo sub-ramo dos trabalhos terminológicos (TCT) e também da Etnoecologia Linguística, o construto Etnoterminológico.

Tal construto teórico e metodológico surge no intuito de resolver uma questão latente, que é a representatividade terminológica dos discursos de especialistas exteriores ao sistema tomado como discurso de especialidade das comunidades industriais modernas; ou seja, a Etnoterminologia tal como propomos visa atender a necessidade de se reconhecer e estudar os discursos de especialidade das comunidades denominadas tradicionais.

Além de atender esse objetivo inicial a Etnoterminologia passou por uma ampliação quanto ao seu objeto de estudo, que passou a incorporar também o estudo do valor semântico que uma comunidade "tradicional" atribuiu a um termo incorporado por empréstimo de uma outra língua com a qual a comunidade tem um convívio social, econômico e politicamente assimétrico. Como se pode observar a partir dos termos *progresso* e *pesquisador*, que foram discutidos no capítulo 2.

Há, ainda, que se considerar o fato de a Etnoterminologia ser um campo de estudos muito recente e aberto a novas discussões que venham ampliar sua área de atuação, sua epistemologia e seus métodos. Esta dissertação pretendeu apresentar uma reflexão inicial da área, focando-se especificamente numa proposta de estudo do sistema etnoterminológico do Mundurukú, partindo-se do sistema de cura e cuidados dessa etnia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHERBERG, J. **Imaginação na cura: Xamanismo e medicina moderna(a)**. São Paulo: Summus, 1996.

ADAM, J. M. **A linguística textual: introdução à análise textual dos discursos**. São Paulo: Editora Cortez, 2011.

AGÊNCIA MUSEU GOELDI. **Cultura ameaçada de morte**. Informativo eletrônico, n. 38, Belém, 2009. (Disponível em: http://www.museu-goeldi.br/museuempauta/noticias/museu_na_midia/27082009/08.html)

ALBERT, B e GOMEZ, G. G. **Saúde Yanomami. Um manual etno-linguístico**. Belém: Museu Goeldi (Collection Eduardo Galvão), 1997.

ALMEIDA, G. M. de B. **A teoria comunicativa da terminologia e a sua prática**. Alfa, São Paulo, 2006.

ANGOTTI, M. L. **A Causativização em Mundurukú: aspectos morfo-sintáticos**. Dissertação de Mestrado, UnB, 1998

BARBOSA, M. A. **Para uma etno-terminologia: recortes epistemológicos**. *Cienc. Cult.* [online]. 2006.

_____. **Cultura popular amazônica em etno-terminologia**. Anais da 61ª Reunião Anual da SBPC - Manaus, AM - Julho/2009.

BAUER, Martin W; GASKELL, George (Coord.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. [7. ed.]. Petrópolis, RJ: Vozes, [2008].

BIAZOTTO, S. L. R. de O. **Relatório de inquérito policial: gênero e ideologia**. Brasília, 2006. 28 f. Dissertação(Mestrado)-UnB/Departamento de Linguística.

BISCARRA NETO, B. **Projeto Piloto - Tentativa de Aplicação da Teoria Geral da Terminologia na Área Específica de Controle de Tráfego Aéreo**. Dissertação de mestrado. 1984. Universidade Federal do Paraná. (Disponível

em: <http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/24223/D%20-%20NETO,%20BRISTOL%20BISCARRA.pdf?sequence=1>)

BONI, V. & QUARESMA S. V. Aprendendo a entrevistar: COMO FAZER ENTREVISTAS EM CIÊNCIAS SOCIAIS. *Em tese*: revista eletrônica dos pós-graduandos em sociologia política da UFSC. vol. 2 nº 1 (3), pp. 68-80, janeiro-julho/2005.

BOULANGER, J.C. **Présentation: images et parcours de la socioterminologie.** *Meta*, v, 40, n.2, 1995, pp.195-205. (Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/002117ar>)

BOYER, V. **O pajé e o caboclo: de homem a entidade.** *Mana* [online]. 1999, vol.5, n.1, pp. 29-56.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. Comissão de Legislação Participativa. **Parteiras Tradicionais: mães da pátria.** — Brasília : Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2008. (Disponível em: http://bd.camara.gov.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/3977/parteias_tradicionais.pdf?sequence=1)

BRASIL. **Parto normal: mais segurança para a mãe e o bebê.** (s.d.) (Disponível em: http://portal.saude.gov.br/saude/visualizar_texto.cfm?idtxt=20911)

BRASIL. Instituto brasileiro de geografia e estatística. Estimativa populacional. (Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2011/>)

BALBACH, A. **As plantas curam.** São Paulo: EDEL, [s.d.]

CABRÉ, M. T. **La terminología: representación y comunicación.** Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada. Universitat Pompeu Fabra, 1999.

CATRILEO, M. C. **Etnografia y linguística: introducción.** S.d.

CONFEDERAÇÃO INTERNACIONAL DAS PARTEIRAS/ICM.
Competências essenciais para o exercício básico da obstetrícia/2002.

(Disponível

em: http://www.abenfo.org.br/site/arquivos/competencias_para_o_exercicio_da_obstetr%C3%ADcia.pdf)

COSTA, N. M. P. & GOMES, D. M. **(Etno)terminologia na (etno)medicina Mundurukú.** Anais do VII Congresso Internacional da Abralín, p. 3412-3423. 2011.

COUTO, Hildo H. do. **Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente.** Brasília: Thesaurus, 2007.

CROFTS, M. **Aspectos da Língua Mundurukú.** Brasília: SIL, 1986

CROWLEY, T. **An introduction to historical linguistics.** Oxford University Press, 2nd edition, 1992.

CUNHA, A. F. da. Funcionalismo. In: MARTELOTTA, M.E. (org.). **Manual de Linguística.** 2ª ed. São Paulo: Contexto. 2011. pp. 157-176.

DAL CORNO, G. O. M. Texto técnico e texto de divulgação técnica: a influência do público-alvo na seleção de referência de termos. In: BARROS, L. A. e ISQUERDO, A. N. (orgs.). **O léxico em foco: múltiplos olhares.** São Paulo : Cultura Acadêmica, 2010, pp.177-194.

FÁVERO, L. L. & KOCH, I. G. V. **Linguística Textual: Introdução.** São Paulo: Cortez. 1983.

FAULSTICH, E. **Socioterminologia: mais que um método de pesquisa, uma disciplina.** Ciência da Informação 24, n.3. 281-88. Brasília: Universidade de Brasília. 1996.

_____. **Variações terminológicas: princípios lingüísticos de análise e método de recolha.** Brasília: Universidade de Brasília. 1997. (Disponível em: <http://www.realiter.net/spip.php?article630>)

_____. **Planificação linguística e problemas de normalização.** *Alfa*. São Paulo: USP, N. 42, pp.247-268, 1998.

_____. **Terminologia geral e terminologia variacionista.** Aspectos de socioterminologia. Brasília: Universidade de Brasília. 2001.

_____. **Aspectos de terminologia geral e variacionista.** TradTerm 7. pp. 11-40. 2002.

_____. **A socioterminologia na comunicação científica e técnica.** *Ciência e Cultura*. São Paulo, v. 58, n. 2, pp. 27-31, 2006.

FAUSTO, C. **Os Índios antes do Brasil.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2000.

FENNER, R.; BETTI, A. H.; MENTZ, L. A.; RATES, S. M. K. **Plantas utilizadas na medicina popular brasileira com potencial atividade antifúngica.** *Revista Brasileira de Ciências Farmacêuticas*, vol. 42, n. 3, jul./set., 2006

FERREIRA, A. B. de H. **Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI.** Versão 3.0. Ed. Nova Fronteira, novembro de 1999.

FINATTO, M.J.B. **Definição terminológica: fundamentos teórico-metodológicos para sua descrição e explicação.** Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001. (Tese de Doutorado).

GAUDIN, F. **Pour une socioterminologie.** Des problèmes sémantiques aux pratiques institutionnelles, Publications de l'Université de Rouen, n. 182, 1993.

_____. **Quelques mots sur la socioterminologie.**2007.)Disponível em:<
<http://www.rifal.org/cahiers/rifal26/crf-26-03.pdf>).

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** Petrópolis: Vozes. 1997.

_____. **A Interpretação das Culturas**. 1.ed. (Reimpressão). Rio de Janeiro: LTC. 2011.

GIL, A. C., **1946 – Como elaborar projetos de pesquisa / Antônio Carlos Gil**. – 3. ed. – São Paulo: Atlas. 1991.

GOMES, D. M. **Aspectos da língua mundurukú**. Revista O Fingidor, Universidade de Brasília, 1997.

_____. **Predicados verbais da língua Mundurukú e modelos lexicográficos**. Dissertação de mestrado, UnB, Brasília, 2000.

_____. **Paralelismos Morfossintáticos entre Mundurukú e Tupí-Guaraní**. In: I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho de Línguas Indígenas (GTLI) da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística (ANPOLL), 2002, Belém - PA. Línguas indígenas brasileiras: fonologia, gramática e história. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **Identificando a flexão relacional em Mundurukú**. In: 52 Reunião anual da sociedade brasileira para o progresso da ciência, 2001, Brasília. Boletim da ABRALIN - Associação Brasileira de Linguística. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2001. v. 1. p. 263-284.

_____. **A natureza clítica dos marcadores de pessoa em Mundurukú**. Revista Planalto, Brasília, v. 1, p. 55-73, 2002.

_____. **Cisão da classe de intransitivos em Mundurukú**. In: II GELCO, 2003, Goiânia. II Reunião do GELCO, 2003.

_____. **Voz média em Mundurukú: uma análise do morfema je-**. In: I Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas dos Povos Tupí, 2004, Brasília. I Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas dos Povos Tupí, 2004.

_____. **A reduplicação verbal em Mundurukú.** In: **I Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas dos Povos Tupí**, 2004, Brasília. I Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas dos Povos Tupí, 2004.

_____. **Passiva em Mundurukú (Tupí): uma interseção entre reflexivas/recíprocas e causativas de transitivo.** Liames (UNICAMP), UNICAMP-SÃO PAULO, v. 1, p. 43-53, 2005.

_____. **Estudo morfológico e sintático da língua Mundurukú (Tupí).** Tese de doutorado, UnB, Brasília, 2006.

_____. **Reduplicação verbal em Mundurukú.** In: CABRAL, A. S. A. C; RODRIGUES, A.. (Org.). **Línguas e culturas dos povos Tupí.** Campinas, SP: Curt Nimuendaju, 2007, v. 1, p. -.

_____. **Voz média em Mundurukú: uma análise do morfema je-.** In: CABRAL, A. S. A. C; RODRIGUES, A. (Org.). **Línguas e culturas dos povos Tupí.** Campinas, SP: Curt Nimuendaju, 2007, v. 1, p. -.

_____. **Retomada anafórica versus concordância em Mundurukú (Tupí).** In: Congresso Internacional da ABRALIN, 2007, Belo Horizonte. **Anais do Congresso Internacional da ABRALIN**, 2007.

_____. **Incorporação nominal em Mundurukú (Tupí).** *Amérindia* (Paris), v. 1, p. 19-59, 2008.

_____. **Classificação nominal em Mundurukú: forma, função e tipologia.** Liames (UNICAMP), v. único, p. 7-25, 2009.

_____. **Por uma educação bilíngue pluralista e funcional: os espaços do mundurukú (tupí) e do português no âmbito da terminologia escolar indígena.** In: **II Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas y II Simposio Internacional de Lingüística Amerindia Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL)**, 2010, Resistencia - Argentina. **Libro de Actas II Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas y II Simposio Internacional de**

Lingüística Ameríndia Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL) 17-19 de septiembre de 2009. Resistencia: CONICET, 2009.

_____. **A importância da terminologia/terminografia para as línguas indígenas: o caso do mundurukú.** In: VI Congresso Internacional da Abralín, 2009, João Pessoa. VI Congresso Internacional da Abralín, 2009. Por uma educação bilíngue pluralista e funcional: os espaços do mundurukú (tupí) e do português no âmbito da terminologia escolar indígena. In: *Libro de Actas II Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas y II Simposio Internacional de Lingüística Ameríndia Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL)*. Resistencia : CONICET, 2010.

_____. **Desafios de uma terminologia ameríndia: o caso Mundurukú (Tupí).** In: XVI Congresso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de la América Latina (ALFAL), 2011, Madri. Documentos para el XVI Congreso Internacional de la ALFAL. Madri: Universidad de Alcalá, 2011. v. único.

GOMES, D. M.; COTA, A.; CAMARGOS, L.; MARINHO, M. **Ensino de Português como Segunda Língua (PSL) ao Povo Mundurukú** (Vol. 1/6). 1. ed. Brasília: Fortium, 2008. v. 1/6. 44p.

IBGE. **Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas.** (10 de agosto de 2012). Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2194&id_pagina=1>. Último acesso em: 17/11/2012.

KRIEGER, M. G. **Terminologia revisitada.** *D.E.L.T.A.*, Vol. 16, N.º 2, pp. 209 – 228, 2000.

KRIEGER, M. G. & FINATTO, M. J. B. **Introdução à Terminologia – teoria & prática.** São Paulo: Contexto, 2004.

KOCH, I.G.V.& L. C. TRAVAGLIA. **Texto e Coerência.** São Paulo: Cortez. 1989.

KOCH, I.G.V. **A Coerência Textual.** São Paulo: Contexto. 1990.

_____. **O Texto e a Construção dos Sentidos.** São Paulo: Contexto, 1997.

_____. **Linguística textual: quo vadis?** DELTA, 2001, vol.17, p.11-23.

LONGDON, E. J. **XAMANISMO no Brasil: novas perspectivas.**

Florianópolis: UFSC, 1996. pp. 12-13.

LAPLANTINE, F.; CHAUVEL, M. A. (Trad). **Aprender antropologia.** 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 205.

LARA, L. F. **Término Y cultura: hacia una teoria del término.** In: CABRÉ, M. T. Terminologia y modelos culturales. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra / Institut Universitari de Lingüística Aplicada, 1999, p. 39-60.

LEROY, M. **As Grandes correntes da linguística moderna.** São Paulo, Cultrix: EDUSP, 1971.

LITTLE, P. E. Etnoecologia e direito dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: LIMA, A. C. S.; BARROSO-HOFFMANN, M. (Orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002. pp. 39-48.

MACIEL, M. A. et all. **Plantas medicinais: a necessidade de estudos multidisciplinares.** *Quím. Nova* [online]. 2002, vol. 25, n. 3, pp. 429-438.

MARCUSCHI, L. A. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão.** São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

MASSAROTTO, N. P. **Diversidade e uso de plantas medicinais por comunidades Quilombolas Kalunga e urbanas, no nordeste do Estado de Goiás – GO, Brasil.** Dissertação de Mestrado em Ciência Florestais, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008, 130p.

MAUÉS, R, H. **Religião e medicina popular na Amazônia: A etnografia de um romance.** *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 11, volume 18(2): 153-182, 2007.

NUNES, P. V. **Princípio Icônico e Tratamento Lexicográfico. Aplicação aos Nomes da Língua Mundurukú.** Dissertação de Mestrado, UnB, 2000.

OLIVEIRA, L. P. de & DIAS, M. C. P.. **Representatividade na compilação de corpus: o projeto CORPOBRAS PUC-Rio.** Disponível em <http://www.realiter.net/spip.php?article252>. Acessado em: 2009.

PAIS, C. T. & BARBOSA, M. A. **Da análise de aspectos semânticos e lexicais dos discursos etnoliterários à proposição de uma etnoterminologia.** Matruga, Rio de Janeiro, v. 16, p. 79-100, 2004.

PANIZZA, S. **Ensinando a Cuidar da Saúde com as Plantas Medicinais: guia prático de remédios simples e naturais.** São Paulo, ed. Prestígio, 2005.

PATRIOTA, D. (Editor responsável). **Geração saúde, ervas e plantas: benefícios medicinais.** Ano IV, n.º 29. São Paulo: Editora Minuano (s.d.).

PEREIRA, V. A. & LIMA, M. da G. S. B. **A Pesquisa Etnográfica: Construções Metodológicas de uma Investigação.** Disponível em: <http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/VI.encontro.2010/GT_02_15_2010.pdf>. Acessado em: 20/08/2012.

PICANÇO, G. **Mundurukú: phonetics, phonology, synchrony, diachrony.** Tese de Doutorado, The University of British Columbia, 2005.

_____. **Introdução ao Mundurukú: fonética, fonologia e ortografia.** Cadernos de Etnolingüística (Série Monografias, 3). 2012.

PIMENTEL DA SILVA, M. S. **Fenômeno do bilingüismo na sociedade Karajá e no processo escolar.** In: LIAMES 4. Campinas: Unicamp, 2004. pp. 123-130.

_____. **As línguas indígenas na escola: da desvalorização à revitalização.** In: revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e

Linguística/ Faculdade de Letras. V. 18, no 2. Goiânia: Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística/ Faculdade de Letras, 2006. pp. 381-395.

_____. **Fronteiras Interculturais: Educação Bilíngüe Intercultural e suas Implicações.** In Rocha, L. M. & Baines, S. G. Fronteiras e espaços interculturais: transnacionalidade, etnicidade e identidade em regiões de fronteira. Goiânia: UCG, 2008. pp. 107-117.

PINTO, A. C.; SILVA, D. H. S.; BOLZANI, V. da S.; LOPES, N. P.; EPIFANIO, R. de A. **Produtos naturais: atualidade, desafios e perspectivas.** *Quim. Nova*, vol. 25, supl. 1, pp. 45-61, 2002.

RAMOS, A. **Ensino Médio Integrado à Educação Profissional Técnica de Nível Médio para Habilitação de Técnico em Agrofloresta, Enfermagem ou Magistério: projeto Munduruku.** 2006.

_____. **Mundurukú.** Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil . Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku/print>>. Acesso em: 06 nov. 2012.

RANGEL, E. de OL. Dicionários escolares e políticas públicas em educação: a relevância da “proposta lexicográfica”. In: CARVALHO O. L. DE S. & BAGNO, M. (orgs.). **Dicionários escolares políticas, formas & usos.** São Paulo: Parábola. 2011. pp. 37 – 61.

RANGEL, E. de OL. **Com direito à palavra: dicionário em sala de aula.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica. 2012.

RENDA, P. (Redação). ***Ervas e plantas que curam.*** n.º 1, s.v. São Paulo: Editora Escala (s.d.).

REY, L. ***Dicionário da saúde e da prevenção de seus riscos.*** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2006.

ROCHA, A. L. C. da; ECKERT, C. **Etnografia: saberes e práticas**. In: Pinto, C. R. J. & Guazzelli, C. A. B. Ciências Humanas: pesquisa e método. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras: para um conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

ROUÉ, M. **Novas perspectivas em etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais**. In: CastroE&PintonE.(orgs.). Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Cejup-UFPA-NAEA, 1997. Texto inédito, entregue para publicação em março de 1997. Trad. de Pedro Mergulhão & Nathalie Frere.

SILVEIRA, E. **Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do RS**. Canoas, RS: Ulbra. 2005.

Souza, G. S. **Linguística Histórica/Antropologia Linguística: possibilidades interdisciplinares**. S.d. Disponível em: <http://www.prohpor.ufba.br/genesio> (Acessado em: setembro de 2012)

SPETHMANN, C. N. **Medicina alternativa de A a Z**. 6. Uberlândia, MG: Editora Natureza. 2003.

TAYLOR, S. J. & BODDAN, R. **Introduction to qualitative research methods**. Londres: Wiley. 1997.

Teles L. B. & Barros L. A. Proposta de Dicionário bilíngue português-francês de termos de estatutos sociais voltado para tradutores juramentados. In: ARROS, L. A. e ISQUERDO, A. N. (orgs.). **O léxico em foco: múltiplos olhares**. São Paulo : Cultura Acadêmica, 2010, pp.263 – 276.

WOORTMANN, K. **O selvagem e a História. Heródoto e a questão do Ouro**. Rev. Antropol. (online). 2000, vol. 43, n.1, pp. 13-59.

YONG, H.; PENG, J. **Bilingual lexicography from a communicative perspective**. Amsterdam: John Benjamins. 2007.

APÊNDICE 1 – Modelo de termo de consentimento

Termo de consentimento

Nº _____

Você está sendo convidado a participar da pesquisa "Terminologia em saberes e cuidados tradicionais em saúde Mundurukú", sob a responsabilidade da mestrandia Nathalia Martins Peres Costa e orientação do Prof. Dr. Dionei Moreira Gomes, ambos, do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas da Universidade de Brasília (UnB). A pesquisa tem como finalidade coletar dados para a construção de um dicionário terminológico com os tratamentos comumente utilizados na medicina tradicional do povo Mundurukú do Pará.

A metodologia adotada na pesquisa é etnográfica, os dados serão obtidos a partir de idas a campo para conhecer o sistema de saúde e obter junto ao pajé e outros mundurukús os dados sobre tratamentos e desses dados tirar os termos pertinentes. A coleta de dados será feita por filmagem dos participantes, gravação em áudio das explicações sobre os tratamentos e fotografias dos meios de tratamento, como de plantas por exemplo. O tempo destinado para as gravações deverá variar de acordo com a disponibilidade de cada colaborador. Esse processo não causará nenhum desconforto, risco ou constrangimento aos participantes.

Tal pesquisa é de grande importância linguística e cultural. Linguística por registrar de maneira terminológica saberes, técnicos e científicos tradicionais, ao invés de termos das técnicas ou ciências ocidentais, como é mais comum. E cultural porque ao fazer esse registro e mais ainda, ao disponibilizar em forma de dicionário, o conhecimento Mundurukú sobre a saúde ganha espaço entre os agentes de saúde mundurukú e respeito dos agentes não indígenas. Por isso uma das perspectivas desse trabalho é levar os mundurukú jovens ao interesse pelas práticas tradicionais e pelo conhecimento dos fitoterápicos empregados pelos mundurukú a muitas gerações.

Para obter o máximo de aproveitamento da pesquisa realizada as filmagens, bem como as fotos poderão ser utilizadas na produção final do dicionário com o intuito de facilitar o entendimento e a visualização de algum tratamento pelos interessados.

Durante a coleta de dados, você terá e poderá solicitar, quantas vezes achar necessário, informações do que está ou será realizado. Se, por acaso, você não quiser responder a qualquer uma das perguntas feitas, não quiser ser filmado ou desistir de participar da pesquisa, você não sofrerá nenhum constrangimento ou ônus a sua pessoa, você não terá nenhum tipo de despesa, nem receberá pagamento ou qualquer gratificação por sua participação.

Esse termo de compromisso será impresso em duas vias, uma para você e outra para o pesquisador.

Tenho consciência do que foi exposto e aceito participar voluntariamente da pesquisa.

Nome: _____

Assinatura: _____

Brasília, ____ de _____ de 20 ____.

Assinatura do pesquisador: _____

Contato do Pesquisador:
Nathalia Martins Peres Costa
E-mail: xxx
Telefone: xxx

Contato do Orientador:
Prof. Dr. Dionei Moreira Gomes
E-mail:
Telefone: xxx