



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Letras – IL
Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas - LIP
Programa de Pós-graduação em Linguística – PPGL

**UMA ANÁLISE LINGUÍSTICO-ANTROPOLÓGICA DE EXEMPLARES DE
DOIS GÊNEROS DISCURSIVOS KAMAIURÁ**

AISANAIN PÁLTU KAMAIWRÁ

BRASÍLIA

2010



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Letras – IL
Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas - LIP
Programa de Pós-graduação em Linguística – PPGL

**UMA ANÁLISE LINGUÍSTICO-ANTROPOLÓGICA DE EXEMPLARES DE DOIS
GÊNEROS DISCURSIVOS KAMAIURÁ**

AISANAIN PÁLTU KAMAIWRÁ

Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Linguística do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Linguística.

Área de Concentração: Línguas Indígenas
Orientadora: Ana Suelly Arruda Câmara Cabral

BRASÍLIA

2010



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Letras – IL
Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas - LIP
Programa de Pós-graduação em Linguística – PPGL

**UMA ANÁLISE LINGUÍSTICO-ANTROPOLOGICA DE EXEMPLARES DE DOIS
GÊNEROS DISCURSIVOS KAMAIURÁ**

AISANAIN PÁLTU KAMAIWRÁ

Banca examinadora:

Profa. Dra. Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, Universidade de Brasília
(Orientadora da dissertação e presidente da banca)

Prof. Dr. Aryon Dall’Igna Rodrigues, Universidade de Brasília
(Membro efetivo interno)

Profa. Dra. Carmen Silva Junqueira, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
(Membro efetivo externo)

Profa. Dra. Rozana Reigota Naves, Universidade de Brasília
(Membro suplente)

BRASÍLIA

2010

De modo geral, a continuidade cultural que as gerações mais velhas querem assegurar acaba sendo mantida ao longo de sucessivas metamorfoses: em pouco tempo os moradores da aldeia podem vir a ser classificados em duas categorias – os alfabetizados e os analfabetos, ameaçando o já frágil sistema de poder comandado pelos velhos. Tal poder retirava sua força de uma ordem social relativamente estável e terá dificuldades em acompanhar o dinamismo das novas gerações que, com o uso da escrita, terão uma compreensão diversa dos fenômenos modernos. Nas condições atuais, pode-se prever, com cautela, que a vida na aldeia passe a ser comandada por lideranças jovens, restando aos idosos os CARGOS honoríficos.

A própria tentativa de registrar por escrito os mitos ancestrais, como garantia da continuidade, não é suficiente para proteger a transmissão desses saberes primordiais. A importância da narrativa oral cede aos poucos espaço a outros veículos de conhecimento e nessa dinâmica a tradição pode ter LARGA permanência desde que não perca um atributo importante, sua plasticidade, sua capacidade de orientar o diálogo com os novos tempos e disso extrair um sentido. As mudanças registradas ao longo desta pesquisa sugerem que a aldeia se prepara para escolher novos caminhos apontados ao longo da história, resguardando as imagens do passado, mas estabelecendo ligações mais fortes com o presente.

Carmen Junqueira (2007)

AGRADECIMENTOS

Em Primeiro lugar, gostaria de agradecer a meu pai pajé Kanutary, minha mãe Jawi Kamaiurá, meu irmão Tamahet Kamaiurá, minhas irmãs Kamau Kamaiurá, Kamiru Kamaiurá e Kutsaʔi Kamaiurá e minha esposa Yakuiaʔap Kamaiurá e os três meus filhos: Tamanua, Majuta e Tuʔa que ajudaram a iluminar o caminho que segui até ao que sou hoje.

Em segundo lugar, meu agradecimento à minha segunda mãe, a professora Dra. Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, minha orientadora, e ao meu segundo pai, Dr. Aryon Dall’Igna Rodrigues, os quais me revelaram ser capaz de, como índio, fazer um mestrado em linguística na Universidade de Brasília, e me ensinaram os caminhos da linguística descritiva e antropológica para que eu me tornasse um linguísta de minha língua nativa.

Em terceiro lugar, quero manifestar meu agradecimento ao Cacique Kamaiurá pajé Takumã Kamaiurá, ao cacique Kotok Kamaiurá, às lideranças Pirakumã Kamaiurá, Mapyta Kamaiurá e às demais lideranças e pessoas Kamaiurá.

Também gostaria de agradecer aos meus grandes colegas de estudo e pesquisa no Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade de Brasília, que me ajudaram a entender o sistema fora da aldeia e me ajudaram no estudo da linguística durante o meu curso de mestrado nessa universidade: Maxwell Miranda, Lidiane Camargos, Chandra Viegas, Ana Helena, Anita Tikuna, Ariel Pheula, Suseile, Joaquim Maná, Sanderson Castro Soares de Oliveira, Fernando Orphão, Eliete de Jesus Bararuá Solano, Raimunda Benedita Cristina Caldas, Tabita Fernandes da Silva, e Gustavo. À Ana Helena agradeço especialmente por ter sido minha fundamental tutora no último mês de elaboração de minha dissertação. Agradeço ainda a Ana Helena e a Sanderson por terem me ajudado a corrigir a versão final de minha dissertação de acordo com as orientações da banca.

Agradeço de forma especial à professora Dra. Lucy Seki, que deu os primeiros passos para o desenvolvimento da escrita Kamaiurá, passando esse conhecimento para mim e para os outros professores Kamaiurá e que escreveu o primeiro grande e importante estudo linguístico de minha língua, o Kamaiurá.

Agradeço como Kamaiurá à antropóloga Carmem Junqueira, considerada pelo meu povo como parte de nós, pela grande força que me tem dado, por me ensinar a entender, com o olhar de etnólogo e de etnógrafo, aspectos fundamentais de minha cultura, e que, com sua generosidade me fez seu co-autor, promovendo a legitimação da contribuição acadêmica de indígenas do Brasil, assim como agradeço pelo fornecimento de material sobre o meu povo Kamaiurá e por me ter motivado a estudar esse tema fascinante que me fez entender e respeitar mais ainda a cultura de meu povo. Agradeço ainda a Carmen pela sua participação na banca que me avaliou e por ter contribuído com sugestões muito importantes para os meus estudos futuros sobre o discurso Kamaiurá.

Sou grato a Márcia e Suzuki, por me terem acolhido quando cheguei à Brasília, antes mesmo de pensar em seguir meus estudos na UnB, mas que também continuaram me ajudando por um período depois do meu ingresso na universidade, assim como agradeço a tantos outros que me ajudaram, de uma forma e de outra, a atingir os meus objetivos acadêmicos.

O meu agradecimento vai também à FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e à FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) pela assistência e apoio.

Finalmente agradeço ao Decanato de pesquisa e Pós-Graduação da Universidade de Brasília pela bolsa da CAPES que muito me ajudou a atingir a minha primeira meta acadêmica. Agradeço pelas mesmas razões ao CNPQ que, por meio do projeto no. 401579/2008-5, que me possibilitou a realização de duas idas a campo para pesquisar cientificamente a minha língua e cultura. Agradeço também ao apoio concedido pelo PPGL em linguística e pela CAPES, este último por meio do Projeto Observatório 005, os quais financiaram etapas importantes de minha pesquisa de campo.

Ressalto que aprendi o Português já adulto e que precisei de ajuda para escrever esta dissertação nessa língua. Agradeço aos colegas e professores do Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade de Brasília me ajudaram a traduzir minhas ideias para essa língua e que revisaram meus textos.

RESUMO

Esta dissertação é uma primeira tentativa de descrever os discursos Kamaiurá sob uma abordagem linguístico-antropológica, seguindo a tipologia dos discursos Kamaiurá proposta por Junqueira (2010), assim como sua descrição etnológica e etnográfica de fatos culturais Kamaiurá estreitamente relacionados às possibilidades discursivas. O estudo também segue a abordagem de Seeger (1986) à descrição de discursos narrativos de línguas indígenas. O principal objetivo do estudo é a descrição da constituição interna dos discursos Kamaiurá e dos fatos linguísticos que caracterizam cada tipo de discurso.

Um dos usos práticos do presente estudo será a aplicação de seus resultados ao ensino do Kamaiurá como primeira língua nos programas escolares, como forma de fortalecer a língua e a cultura Kamaiurá.

Palavras-chave: Kamaiurá, Tupí-Guaraní, Tipos de Discurso, Gramática, Cultura Kamaiurá

ABSTRACT

This thesis is a first attempt at describing Kamaiurá narrative discourse under an anthropological linguistic approach, following Junqueira's typology of Kamaiurá discourse (2010), as well as her ethnological and ethnographic description of Kamaiurá cultural facts closely related to the range of discourse's possibilities. The study also follows Seeger's approach (1986) to the description of narrative discourse. The main purpose of this study is the description of discourse internal constituency and the linguistic facts which characterize each type of Kamaiurá discourse. One practical application of the results of the present study will be their application to Kamaiurá first language learning programs in the school as a means of strengthening the Kamaiurá language and traditional knowledge.

Keywords: Kamaiurá, Tupí-Guaraní, Types of Discourse, Grammar, Kamaiurá Culture

Lista de abreviaturas

ARG	argumento	NZL	nominalizador
R ¹	relacional 1	RTRSP	retrospectivo
R ²	relacional 2	FRUST	frustrativo
R ³	relacional 3	MD	mediador
INT	interrogativo	REP	reportivo
REC	recíproco	FF	fala feminina
CORR	correferencial	FM	fala masculina
LP	locativo pontual	GER	gerúndio
PERG	pergunta	C	causativo
CC	causativo comitativo	PL	plural
DNC	derivador de nome de circunstância	ASSRT	assertivo
N-ATT	não atestado	ATT	atestado
EPST.SON	partícula epistêmica relacionado a informação ouvida		

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
0. INTRODUÇÃO	10
0-Introdução	10
0.1 Objetivos	14
0.2 Orientações teóricas e metodologia	15
0.3 Justificativa	17
0.4 Metodologia	17
0.5 Organização da dissertação.	18
CAPÍTULO I - O povo e a língua	
1. Introdução	20
1.1 Introdução	20
1.2 O povo Kamaiurá	20
1.2.1 Onde vive o povo Kamaiurá	21
1.2.2. A língua Kamaiurá	24
1.2.3. Estudos sobre a língua Kamaiurá	25
1.2.4. O ensino da língua Kamaiurá nas escolas das aldeias	26
1.2.4.1 Sobre os materiais didáticos usados nas escolas Kamaiurá	29
1.2.5. A necessidade de formação linguística e de produção de materiais para o ensino da língua Kamaiurá nas escolas das aldeias	30
1.3. Considerações finais	33
CAPÍTULO II - Gêneros discursivos	34
2.1 Introdução	34
2.1.1 Junqueira	34
2.1.2 Classificação do gênero discursivo Suyá, segundo Seeger	41
2.2 Conclusão	43
CAPÍTULO III - Algumas observações sobre aspectos gramaticais do Kamaiurá	44
3.1 Introdução	44
3.1.1 A análise das sentenças	44
3.1.2 Prefixos relacionais	44

3.1.3	As demais abreviaturas usadas no estudo	45
3.1.4	Considerações finais	47
CAPÍTULO IV - Análise linguística de um relato mítico do ritual <i>Jamurikuma</i>		48
Kamayurá		
4.1	Introdução	48
4.2	Breve apresentação do mito Jamurikuma	48
4.3	A análise linguística	49
4.4	Conclusão	73
CAPÍTULO V - Análise linguística de um relato histórico Kamayurá		75
5.1	Introdução	75
5.2	Conclusão	105
CONCLUSÃO		106
Referências bibliográficas		107

0. INTRODUÇÃO

O primeiro relato sobre os índios Kamaiurá, que data de 1884, já põe em relevo a importância dos discursos dos chefes – os *Morerekwát*. Karl von den Steinen, em sua expedição ao rio Xingu, ao chegar à primeira aldeia Kamaiurá, no dia 21 de outubro desse mesmo ano, relata a cerimônia de boas vindas dos *Morerekwát* (von den STEINEN 1940:148):

A aldeia era composta de quatro ranchos da habitual gaiola na qual vivia uma enorme harpia. Parecia que ainda não nos esperavam; algumas pessoas vieram falar conosco e pediram que nos sentássemos sobre banquinhos. Só depois de muito tempo, após ter voltado grande número de homens e mulheres da plantação, teve lugar a cena de recepção própria. Os discursos intermináveis eram pronunciados em tom de ladainha e interrompidos por pausas bastante longas e desagradáveis. Afinal ofereceram-nos bebida e charutos e quando manifestamos o desejo de comer mangabas, estas nos foram trazidas em grande quantidade. Essas frutas tinham aqui um sabor incomparavelmente mais agradável do que em qualquer outra parte.

Na descrição feita por von den Steinen temos, por um lado, a identificação de uma ritual de muita importância para o povo Kamaiurá, que é quando chega um grupo de visitantes ou quando chega um grupo de convidados para alguma festa na aldeia. Por outro lado, von den Steinen qualifica o discurso de boas vindas como “ladainhas”, que são interrompidas por “pausas longas e desagradáveis”. Ora, ladainha, segundo o dicionário eletrônico Houaiss da língua Portuguesa, tem os seguintes significados:

1) Prece litúrgica estruturada na forma de curtas invocações a Deus, a Jesus Cristo, à Virgem, aos santos, recitadas pelo celebrante, que se alternam com as respostas da congregação (fiéis e/ou religiosos).

2) Derivação: por analogia.

Falação fastidiosa que está sempre repisando as mesmas idéias; enumeração longa e cansativa; esp. repetição monótona e tediosa de queixas e recriminações; lengalenga.

3) Rubrica: capoeira. Regionalismo: Brasil.

Canto oratório popular na abertura de uma roda de capoeira ('jogo').

No discurso de boas vindas Kamaiurá, a abertura e o fecho têm a mesma cadência, mas no meio do discurso, que é a parte em que o orador fala do recém chegado, o ritmo é diferente. Se para o estrangeiro essa cadência torna o discurso cansativo, para nós Kamaiurá trata-se de característica prosódica de grande importância, porque corresponde ao sinal, na nossa cultura, de que o orador está aconselhando a comunidade para que ela seja boa para o visitante, para não falar mal dele. Também a repetição é uma estratégia usada pelo orador para ensinar as visitas a não estranharem as brigas internas à comunidade, por exemplo.

Faltou a von den Steinen o entendimento de que aquele discurso, que aos ouvidos do não Kamaiurá é comparável a uma ladainha, na realidade, tem uma função educativa não só para o visitante, mas também para a comunidade. Assim é o povo Kamaiurá e assim é o seu jeito de ensinar. Mesmo saudando, a finalidade educativa está ali presente. E para que ela se cumpra, a repetição é fundamental. A educação só se cumpre quando bem ouvida, quando o ensinamento é bem repetido.

Junqueira (2007), 77 anos depois de Steinen, descreve aspectos importantes do discurso de “Boas Vindas” dos Kamaiurá. Nesse trecho que reproduzimos em seguida, Junqueira põe em evidência a manutenção do ritual de “Boas Vindas” que faz parte da cultura Kamaiurá, apesar de décadas de contato, mas também chama a atenção para um dos significados fundamentais desse discurso ritual Kamaiurá:

O kuarup realizado em memória de Orlando Villas Boas, em setembro de 2003, movimentou o Alto Xingu. Aviões monomotores cruzavam o céu trazendo autoridades e convidados de várias partes do país, além de grande número de jornalistas e cinematografistas carregados de equipamentos de trabalho. A aldeia Kamaiurá havia recebido dias antes a visita protocolar dos ‘pariat’ (emissários da aldeia anfitriã), que vieram formalizar o convite para a participação na cerimônia. Os três foram recebidos como manda a etiqueta. O caminhão que os trouxe parou bem antes da entrada da aldeia, fazendo eles o resto do percurso a pé. De lá foram conduzidos ao pátio central onde permaneceram sentados, olhando para leste e de costas para a casa das flautas. Sob um sol ardente, aguardaram a vinda do chefe da aldeia para cumprimentá-los. É comum o chefe deixar os ‘pariat’ esperando por longo espaço de tempo, depois que, com passos estudados, caminha até eles.

Desta vez a recepção não foi diferente, passou-se mais de uma hora até que o ‘*Morerekwat*’ fosse ao centro proferir seu discurso diante dos emissários. Ainda, como é comum acontecer, depois da fala dos ‘convidadores’ – como são chamados hoje em dia – uma velha foi até eles e, passando a mão da cabeça do principal deles, falou: ‘vocês têm muito peixe, muita comida...’ Ao

que ele, repetindo a tradição, lamentou: ‘nossa comida é pouca, poucos peixes...’ Deixaram a aldeia em fila indiana até o caminhão que os levaria de volta. Se abstrairmos o veículo moderno, a cena poderia ter se passado nos idos de 1970, não fosse a presença de um Kamaiurá, paramentado para a recepção, operando uma câmera de vídeo.

O Kamaiurá é uma língua de tradição oral, e por meio do discurso os ensinamentos são passados para toda a comunidade. Não é só a mãe que educa seus filhos. Os *Morerekwát* e os *Paje* têm papel importante na educação comunitária, enquanto cada mãe educa seus próprios filhos. É por meio do discurso dos sábios e respeitados homens que a sociedade Kamaiurá renova sua harmonia e se fortalece para o futuro. É também por isso que a casa do Kamaiurá é circular; para que o *Morerekwát* saia no meio para discursar e para que todos com respeitoso silêncio o escutem.

No presente estudo, analisamos do ponto de vista linguístico e funcional dois gêneros de discursos Kamaiurá: discurso mítico e discurso histórico.

Adotamos aqui a proposta de classificação dos discursos Kamaiurá em gêneros distintos de autoria de Carmen Junqueira (2010). Nessa sua proposta, Junqueira se fundamenta no conhecimento adquirido através de sua profunda vivência da realidade Kamaiurá, que lhe permitiu entender a natureza e as funções da oratória desse povo.

Embora apoiados nessa abordagem dos discursos Kamaiurá, que se pauta fundamentalmente na função social que têm, nosso interesse maior é descrever unidades menores dos discursos – sentenças ou conjunto de sentenças –, com ênfase em suas características estilísticas. Procuramos então identificar os traços linguísticos característicos dos dois tipos de discurso. Nesse primeiro momento, tomamos como base da análise apenas alguns exemplares de cada tipo de discurso escolhido para análise. Trata-se de um estudo preliminar, que deve ser aprofundado no futuro.

A análise linguística é de natureza descritiva. Embora a língua Kamaiurá já conte com uma importantíssima descrição aprofundada de sua gramática, de autoria da linguísta Lucy Seki, que há 42 anos vem estudando essa língua, era fundamental para mim vivenciar o processo de aprendizagem de análise linguística de minha língua no meu curso de mestrado em linguística. Foi esse difícil mergulho no estudo de minha língua que me permitiu entender conceitos linguísticos e, sobretudo, entender que a fala Kamaiurá pode ser segmentada em vários níveis, desde os sons que dão forma sonora as palavras, à segmentação das palavras em unidades significativas e funcionais, aos enunciados maiores, os quais podem ser constituídos de diferentes elementos.

Adquirir conhecimento linguístico em minha língua era o meu maior objetivo quando pensei em realizar meus estudos no Laboratório de Línguas Indígenas e, em seguida, por extensão, no Programa de Pós-Graduação em Linguística, especificamente na linha de pesquisa Línguas Indígenas, em que atuam os professores pesquisadores do LALI .

Na aprendizagem linguística de minha língua, à medida que descobria como as palavras podiam ser analisadas internamente, eu procurava conferir os resultados da minha análise com os ensinamentos sobre minha língua que estão contidos no livro “Gramática Kamaiurá”, de autoria de Seki (2000). Mas foi também muito importante para eu conhecer o que dizem vários outros estudiosos de outras línguas Tupí-Guaraní, sobretudo as línguas que mais se aproximam do Kamaiurá.

Embora o meu trabalho tenha um interesse principalmente linguístico, procuramos contribuir para a discussão sobre a classificação dos gêneros discursivos Kamaiurá desenvolvida por Junqueira (2010).

0.1 Objetivos

Este estudo tem como objetivo principal iniciar o estudo da estrutura interna dos discursos Kamaiurá em busca de características linguísticas que contribuam para a classificação dos gêneros discursivos, em uma perspectiva multidisciplinar, mas orientada principalmente pela função de cada gênero na sociedade Kamaiurá.

Dentre os objetivos específicos deste estudo ressaltamos os seguintes:

- Identificação de elementos linguísticos – marcas, estruturas e padrões – que caracterizam tipos de discursos Kamaiurá e que também possam ser associados a gênero, idade, status social, entre outros;
- Descrever marcas discursivas do Kamaiurá.
- Descrever a função de certas estruturas linguísticas no contexto discursivo.
- Identificar outros gêneros de discurso Kamaiurá.

- Incrementar o ensino da língua Kamaiurá nas escolas das aldeias com novos instrumentos e metodologias que focalizem as relações entre gêneros discursivos, suas respectivas funções sociais, a forma de representá-los na escrita e como tratá-los na escola.

Frisamos que este estudo é uma primeira tentativa que fazemos de análise linguística de discursos em língua Kamaiurá, de forma que deve ser entendido como um estudo preliminar, o qual deverá ser ampliado no futuro.

0.2 Orientações teóricas e metodologia

O presente estudo tem três vertentes principais: 1) o estudo linguístico de discursos Kamaiurá; 2) a tipologia dos gêneros discursivos Kamaiurá; 3) a utilização dos discursos Kamaiurá no ensino-aprendizagem da língua nas escolas das aldeias.

Com respeito à análise linguística, partimos da idéia de que as línguas são próprias à comunicação e que é uma fonte principal de caminhos para se chegar ao outro. É por meio de uma língua que se conhece as experiências do outro.

As línguas espelham o que os seus falantes pensam, e o que estes pensam é correspondente a sua experiência de vida, que inclui os ensinamentos e aprendizagens da cultura tradicional. É essa experiência que vai se sedimentando através de gerações e, para que isso ocorra, a língua é fundamental.

Entendemos também que as línguas estão expostas a constantes mudanças, embora possam permanecer quase sem mudar por um bom tempo; mas podem mudar de um dia para o outro, dependendo dos fatores que interferem em sua vida, como por exemplo o contato do português com muitas línguas indígenas do Brasil, que tem feito com que elas venham perdendo resistência, ficando fracas e até mesmo morrendo. Com base nessas idéias, desenvolvemos a análise linguística aqui apresentada, a qual procura entender a relação das formas (palavras e morfemas) com os significados que dão vida e sentido ao que se diz, quando essas formas se juntam para expressar o pensamento.

A análise linguística de dois exemplos de gêneros discursivos que desenvolvemos nesta dissertação levou em consideração as ideias de paradigma e de comutação, assim como a ideia de sintagma e de relações gramaticais. Ao descrevermos

a organização de elementos linguísticos em paradigmas, lançamos mão da idéia de comutação, mas quando estudávamos as relações entre elementos no nível sintagmático, nos preocupamos em apreender os tipos e a natureza das relações estabelecidas entre uns elementos com os outros. Mas outra finalidade básica da análise foi a de descrever como as palavras da língua Kamaiurá podem ser segmentadas, quais as palavras que têm e as que não têm estrutura interna e porque essa diferença.

Esse tipo de descrição concorda com as descrições feitas por vários linguistas tidos como descritivistas e que têm entre as suas preocupações a de entender como as línguas são, em que se parecem, em que são diferentes e quais as implicações das semelhanças e diferenças para o conhecimento da linguagem humana, para as relações entre língua e cultura e para a descoberta das relações genéticas entre línguas.

Ressaltamos mais uma vez que foram de fundamental importância para a realização desta dissertação os estudos sobre a língua Kamaiurá, dentre os quais se destaca a Gramática Kamaiurá de (1983, 2000). Foram também importantes os estudos sobre outras línguas Tupí-Guaraní como a “Descrição Gramatical da língua Araweté” de autoria de Solano (2009), os estudos sobre o Tupinambá, de autoria de Rodrigues (1953, 1980, 1985, 1986, 2001), assim como os estudos sobre o Guajajara de autoria de Carl Harrison (1986) e sobre a língua Kayabí de autoria de Helga Weiss (1998) e Rose Dobson (1973, 1997, 2005). Consideramos também o estudo da língua Asuriní do Xingu de autoria de Ruth Maria Fonini Monserrat (1976,1998) e os estudos sobre o Tapirapé de autoria de António Almeida *at al.* (1983) e de Leite (1990).

No que diz respeito aos gêneros discursivos existentes no Kamaiurá, nos apoiamos no estudo de Carmen Junqueira (2010). Consideramos também a abordagem de Anthony Seeger (1986) da oratória Sujá, o qual contribui para o pensamento de que é importante se considerar também os aspectos linguísticos na classificação das modalidades discursivas de sociedades indígenas.

Finalmente, sobre o uso de materiais envolvendo tipos de discurso no ensino da língua nativa das escolas das aldeias, não seguimos nenhuma teoria em particular, pela ausência de literatura especializada nessa área.

0.3 Justificativa

A principal justificativa desse estudo é a necessidade de desenvolvimento de novas metodologias para o ensino das línguas indígenas nas escolas das aldeias, assim como a necessidade de aprofundamento do conteúdo programático desse ensino.

Nos últimos vinte anos, a educação diferenciada foi o lema que levou muitos grupos indígenas do Brasil a assumirem a gestão de sua própria escola e a construírem seus próprios currículos, pautados em sua cultura e necessidades. Hoje há políticas públicas em vigor que apóiam a prática de programas de educação diferenciada para os povos indígenas. Houve o crescimento de ideias sobre como alfabetizar e o que ensinar através da língua materna. Mas agora é o momento de discutir novas ideias para enriquecer o papel da escola nas comunidades indígenas com respeito ao fortalecimento da língua e cultura nativas.

Para tanto, consideramos de fundamental importância a formação linguística de professores indígenas interessados e o desenvolvimento de propostas de novos conteúdos que contribuam para a formação escolar dos indígenas com vistas ao fortalecimento linguístico e cultural.

Com esta dissertação queremos mostrar, por um lado, a importância da formação linguística de indígenas, mas, por outro lado, a contribuição destes para o conhecimento científico de suas respectivas línguas e culturas, não como mero informantes, mas como co-autores e atores na produção desse conhecimento.¹

Finalmente, com esse estudo, esperamos contribuir para o conhecimento científico da oratória e dos gêneros discursivos em Kamaiurá, deslanchados e em desenvolvimento pela antropóloga Carmen Junqueira.

0.4 Metodologia

A metodologia empregada consistiu na coleta, por meio de entrevistas gravadas em sistema digital e áudio-visual, de relatos míticos junto a vários falantes Kamaiurá. Inicialmente pretendíamos explorar na dissertação mais textos. Entretanto, dado o limitado tempo concedido para cursar as disciplinas, realizar pesquisa de campo, transcrever, analisar e sistematizar os dados, tempo este que não chega a dois anos, já que as aulas de mestrado tiveram início na segunda metade de março de 2008, não tivemos tempo suficiente para investigar mais dados minuciosamente como

¹ Quero deixar registrado aqui a importância da co-autoria indígena nos trabalhos de documentação da cultura Kamaiurá estimulada e concretizada pela antropóloga Carmen Junqueira.

pretendíamos. Os dois discursos que serviram de base para o presente estudo foram transcritos e fonemizados de acordo com a fonologia Kamaiurá proposta por Silva (1981) e por Seki (2000).

À medida que íamos fonemizando os dados, íamos também procedendo à análise linguística dos mesmos. Mas só depois de analisadas todas as sentenças dos textos concluimos sobre os padrões que caracterizam as respectivas estruturas dos dois discursos. Durante a análise linguística dos textos, nós íamos destacando e interpretando as partículas que tinham funções epistêmicas (fonte de informação), aléticas (graus de certeza) e deônticas (diretivas e empáticas). O conhecimento das técnicas de descrição linguística e o entendimento dos construtos teóricos utilizados na análise foram absorvidos por mim ao longo de trabalho. Foi lidando com discursos proferidos por outros Kamaiurá que comecei a aprender os primeiros passos da análise linguística descritiva e os conceitos que fundamentam essa análise.

A apresentação dos textos evidencia a constituição interna dos morfemas, a glossa correspondente a cada elemento morfêmico e a tradução livre de cada unidade sentencial analisada.

Um dos textos utilizados não foi gravado por mim, mas por minha irmã mais velha, na década de 1980. Vimos que era muito importante incluir essa gravação no nosso corpus porque o narrador foi um grande orador, conhecedor profundo de nossas histórias, mitos, ensinamentos, e outros gêneros discursivos. Era um filho de mãe Trumái e pai Kamaiurá, mas que falava também a língua Awetí. O texto de sua autoria é um misto de fala e música muito interessante e que pouco se executa na atualidade. Vimos a importância de tratar esse tipo de discurso entrelaçado com o canto, como uma peça importante da cultura Kamaiurá a ser também trabalhada nas escolas Kamaiurá.

0.5 Organização da dissertação

Esta dissertação contém uma introdução em que apresento os objetivos do trabalho, as orientações teóricas e metodologia que foram seu guia pelo caminho, a justificativa e metodologia. No capítulo I, falo sobre o meu povo, onde vivem, aspectos de sua cultura e sobre a língua que falam, e elenco os estudos sobre esta. Também falo sobre o ensino da língua Kamaiurá nas escolas das aldeias e sobre os materiais didáticos usados nas escolas Kamaiurá. Finalmente falo sobre a necessidade de formação linguística e de produção de materiais para o ensino da língua Kamaiurá nas escolas das

aldeias. No capítulo II falo sobre as ideias de Carmen Junqueira e de Anthony Seeger que guiaram meu caminho para entender a riqueza dos discursos de meu povo. No capítulo III apresento algumas considerações sobre a apresentação da análise linguística. No capítulo IV trabalho com o mito Jamurikuma e no capítulo V sobre relatos históricos mistos de narrativas e músicas. Este capítulo é seguido da conclusão e das referências bibliográficas.

CAPÍTULO I

1. O povo e a língua

1.1 Introdução

Neste capítulo falamos sobre o povo e a língua Kamaiurá, mas ressaltamos a importância de um estudo linguístico da língua Kamaiurá pelos professores indígenas, de forma que eles possam produzir mais materiais para o ensino da língua nativa nas escolas. Além do estudo linguístico da língua nativa, é importante que esses professores distingam os tipos de discurso Kamaiurá, principalmente porque vários gêneros discursivos não estão sendo mais usados.

1.2 O povo Kamaiurá

O povo Kamaiurá, cujo nome verdadeiro é **Apyap**, há muito tempo, era um grupo só. Na região em que vivia, antes de migrar para a região do Alto Xingu, o povo Kamaiurá foi surpreendido com a chegada de brancos, o que levou vários membros do grupo a fugir, temendo ser a chegada de estranhos o começo de uma guerra. Esses que deixaram a antiga aldeia, em primeiro lugar, atravessaram um grande rio. Os que ficaram nessa aldeia, quando resolveram seguir os primeiros, terminaram entrando por outro caminho, o Caminho da Anta.

Na época em que o primeiro grupo de Kamaiurá decidiu fugir por temor aos brancos, os Waurá que eram seus vizinhos também fugiram para a mesma direção e pela mesma razão. Os Kamaiurá chegaram ao Alto Xingu e escolheram a lagoa Ypawu para seu habitat, porque lá não há mosquito e porque é uma lagoa sagrada. Pykau bebeu remédio de raiz e seu dono presenciou a cena, então, não gostando, empurrou o Pykau com o pé, e este voou e foi no rumo da aldeia Mawajaka. Foi aí que o Sol e a Lua viram e rezaram ele. Depois disso, bem no meio da aldeia, ele abriu a boca e soltou o remédio que havia tomado. Então o local e a população foram todos inundados. Assim contam nossos pais e avós. Quando se pergunta aos mais velhos de onde vêm os Kamaiurá, estes respondem apontando na direção do norte, mais precisamente na direção do Marajó.

Há detalhes divergentes através das várias versões publicadas por estudiosos dos relatos Kamaiurá (cf. Galvão 1953, Samain 1980, entre outros), mas a versão aqui considerada é a que tenho ouvido dos meus parentes desde criança.

1.2.1 Onde vive o povo Kamaiurá

Os Kamaiurá moram, há mais de 300 anos, na beira da lagoa sagrada, Ypawu, localizada a 15 km do rio Kuluene, afluente do Alto Xingu, estado do Mato Grosso.



Kutsarapy Kamaiurá aos 115 anos, sentado na beira da lagoa com sua esposa *Kawi Kamaiurá*, 110 anos. Os dois explicam para mim a criação do Ipawu Kamaiura (fevereiro de 2010).



Criança na lagoa comendo beijú (fevereiro de 2010)

O povo Kamaiurá vive a tradição dos antigos: falam a língua Kamaiurá como primeira língua, seguem os costumes alimentares e os rituais próprios da cultura Kamaiurá e criam seus filhos dentro desses costumes, mesmo indo à cidade e vestindo roupa, quando saem da aldeia, apesar de 120 anos de contato com não índios.

Os Kamaiurá são um dos povos que vivem na área geográfica que Eduardo Galvão (1949/1979, p. 37) chamou de área do *uluri*, que é um cinto usado pelas mulheres dos diferentes grupos etno-linguísticos que lá vivem. Galvão evidentemente chamou a área de *uluri* também pelo fato de os grupos compartilharem várias outras características culturais:

- a) o espaço da aldeia – circular e ovóide;
- b) existência de uma praça central;
- c) existência da casa da Yakui, tipo de flauta, que é exclusiva de homens;
- d) roda de fumantes, *Kawytet* em Kamaiurá, que fica no centro da aldeia, em frente à casa dos homens. É na roda que eles se reúnem para conversar. Desde antigamente, os homens se reúnem vespertinamente para falar sobre o que vão fazer no outro dia (festa,

roça, pescaria) e também para falar do que aconteceu na vida deles, sobre conflitos, entre outros. Há um dia, por exemplo, em que eles falam sobre a Húka Húka, que é uma luta esportiva que ocorre no ritual Kwaryp, que é um ritual originalmente Kamaiurá.

e) É nessa praça que recebem os mensageiros de outras tribos.

É importante salientar que Galvão esteve com os Kamaiurá quando estes moravam na aldeia Tame'aoratyp (*t-amã* + *a'op* 'cobertura' + *ran* 'similitivo' + *typ* 'lugar onde há em abundância' = lugar onde há em abundância falsa cobertura de vagina'). A aldeia tinha esse nome por causa das árvores que pareciam com as verdadeiras árvores de onde se tira a casca para fazer o fecho dos cintos da mulherada.

Atualmente só em dias de festa é que se usa esse cinto, que em Kamaiurá é chamado de *tame'a'op*.

Agrupamentos étnicos alto xinguanos

Cinco agrupamentos étnicos são representados no Alto Xingu: Aruák, Karíb, Tupí, Macro-Jê e o povo Trumai, de língua isolada. Os Aruák são: os Wará, os Mehinaku, os Yawalapiti. Os Karíb: os Ikpéng ou Txikão, os Kuikúro, os Kalapálo, os Matipú e os Nafukwá e Yaramỹ. Os Macro-Jê são: os Suyá e os Tapajúna. Os Tupí são: os Kamaiurá, os Kajabí, os Awetí e os Jurúna.

Atualmente o povo Kamaiurá se casa preferencialmente com membros do povo Awetí. Entretanto, por um lado, tem crescido o número de casamentos de Kamaiurá com Kuikúro, mas diminuído a frequência de casamentos de Kamaiurá com Trumai, devido talvez à distância que hoje separa os dois grupos. Há presentemente um único casamento de Kamaiurá com Kalapálo e de Kamaiurá com Yawalapiti. Há alguns casamentos de homens Suyá com mulheres Kamaiurá e um casamento de uma mulher Kamaiurá com um Kayabí. Um casamento de Matipu com Kamaiurá foi desfeito já há algum tempo. Há também casamentos de mulheres Kamaiurá com homens Ikpéng. Atualmente, quando homens Kamaiurá casam com mulheres fora do grupo, estas são Awetí.

Em todos os casos de casamento exogâmicos, os filhos aprendem a falar Kamaiurá independentemente da língua que fala o pai ou a mãe.

1.2.2. A língua Kamaiurá

A língua Kamaiurá é falada por todos os Kamaiurá, de forma que, não há entre nós a preocupação fortemente imediata de vários grupos indígenas do Brasil, cujas línguas se encontram muito ameaçadas pela força do Português, que as está empurrando para a extinção. As crianças Kamaiurá só falam a língua Kamaiurá e apenas os filhos de casamentos exogâmicos são bilingues. O Português ainda não é ensinado na escola como segunda língua, quer dizer, como disciplina, e só os homens aprendem a falá-lo bem por serem eles os que estabelecem contato com pessoas de fora. Na escola se ensinam palavras do português, mas por meio da língua Kamaiurá.

Antigamente haviam tradutores indígenas políglotas que faziam a comunicação entre os grupos. Infelizmente, na atualidade, essa comunicação é feita em português, o que é um sinal de enfraquecimento de nossas línguas xinguanas.

Junqueira descreve de forma muito clara a situação atual da resistência cultural dos Kamaiurá. Tomamos como base um importante fragmento do seu texto para aqui ilustrar alguns aspectos da cultura material Kamaiurá na atualidade:

De modo geral, a continuidade cultural que as gerações mais velhas querem assegurar acaba sendo mantida ao longo de sucessivas metamorfoses: em pouco tempo os moradores da aldeia podem vir a ser classificados em duas categorias – os alfabetizados e os analfabetos, ameaçando o já frágil sistema de poder comandado pelos velhos. Tal poder retirava sua força de uma ordem social relativamente estável e terá dificuldades em acompanhar o dinamismo das novas gerações que, com o uso da escrita, terão uma compreensão diversa dos fenômenos modernos. Nas condições atuais, pode-se prever, com cautela, que a vida na aldeia passe a ser comandada por lideranças jovens, restando aos idosos os cargos honoríficos.

Considerando o momento atual do contato vivido pelo povo Kamaiurá e todas as mudanças sofridas na cultura desse meu povo, Junqueira observa que:

A própria tentativa de registrar por escrito os mitos ancestrais, como garantia da continuidade, não é suficiente para proteger a transmissão desses saberes primordiais. A importância da narrativa oral cede aos poucos espaço a outros veículos de conhecimento e nessa dinâmica a tradição pode ter larga permanência desde que não perca um atributo importante, sua plasticidade, sua capacidade de orientar o diálogo com os novos tempos e disso extrair um sentido. As mudanças registradas ao longo desta pesquisa sugerem que a aldeia se prepara para escolher novos caminhos apontados ao longo da história, resguardando as imagens do passado, mas estabelecendo ligações mais fortes com o presente.

Junqueira ressalta que as mudanças ocorridas desde a intensificação do contato coexistem "...com a permanência de elementos culturais tradicionais, que se prolongam

no presente.” (p.). A mesma autora faz a importante observação de que o “dinamismo da tradição” Kamaiurá é alimentado pelo movimento de mudança, e que tem seu melhor exemplo nas aspirações dos líderes Kamaiurá atuais de iniciar empreendimentos voltados ao turismo na aldeia. Ao dinamismo da tradição corresponde a manutenção dos costumes tradicionais, que inclui “...as cerimônias, a ornamentação do corpo, a conservação da língua, as grandes casas coletivas, cantos e danças.”



Casa do Cacique Kotok Kamaiurá

Junqueira conclui que:

...esquecer a tradição, dizem, é acabar com o povo. A passos seguros, os Kamaiurá acreditam que as sucessivas metamorfoses pelas quais passam não abalam suas instituições tradicionais, símbolo da sua humanidade.

1.2.3 Estudos sobre a língua Kamaiurá

A língua Kamaiurá foi classificada por Rodrigues (1984/1985) como pertencente ao ramo VII da família Tupí-Guaraní do tronco Tupí. Ela é a única língua desse subramo. Rodrigues mostrou que o Kamaiurá tem as seguintes características:

Subconjunto VII

Características mais gerais em relação ao PTG:

- (a) conservação das consoantes finais;
- (b) fusão de *tx e *ts, ambos mudados em h ou zero;
- (c) mudança de *pw em hw ou h;
- (d) mudança de pj em ts;
- (e) conservação de *j.

Língua Kamaiurá:

Exemplos: (a) PTG *akér ‘eu durmo’, Kamayurá akét; (b) PTG *yatxy ‘lua’, Kamayurá jaý; PTG *o-tsó ‘ele vai’, Kamayurá o-hó; PTG *pytsatsú ‘novo’, Kamayurá pyaú; (c) PTG *-pwar ‘amarrar’, Kamayurá -hwat; (d) PTG *-epják ‘ver’, Kamayurá -etsák; (e) PTG *jakaré, Kamayurá jakaré.

Dos trabalhos sobre a língua Kamaiurá, destacam-se os de autoria de Lucy Seki, que há quarenta e dois anos estuda esta língua. Além de Seki pesquisaram a língua Kamaiurá, Karl Harrison (1976), M. Salzer (1976) e Márcio Ferreira da Silva (1981), os quais contribuíram para o conhecimento da fonologia segmental da língua. Lucy Seki é autora da Gramática do Kamaiurá (Tupi-Guarani) do Alto Xingu (2000) e de vários artigos sobre a gramática dessa língua (1983, 1988, 1990, 1994, entre outros).

1.2.4 O ensino da língua Kamaiurá nas escolas das aldeias

No Xingú há escolas reconhecidas pelas Secretarias municipais de São Félix do Araguaia, Querência, Gaúcha do Norte, Nova Ubiratan, Feliz Natal e Marcelândia. Esse reconhecimento se deu por meio do Projeto de Formação dos Professores Indígenas do Xingu, promovido pelo Instituto Sócio Ambiental (ISA). Das escolas reconhecidas, duas são Kamaiurá; uma delas está ligada ao Município de Feliz Natal. Foi na Escola de 1º Grau Sol e Lua da comunidade Morená Kamaiurá do Médio Xingu que eu fui o primeiro professor. A segunda escola faz parte do Município de Gaúcha do Norte. É a escola de 1ª Grau Mawajaka da comunidade Kamaiurá do Ypawu, Alto Xingu.

Os primeiros professores Kamaiurá, quando começaram a ensinar nas suas escolas, alfabetizavam a criançadas em Português, pois para isso eles foram treinados.

No meu caso, eu não tinha a mínima idéia de como deveria escrever o nome de vários objetos na minha própria língua Kamaiurá, porque eu fui alfabetizado em Português e deveria alfabetizar em Português.

Às vezes coincidia de ensinarmos uma palavra que, por ser de origem Tupí-Guaraní, parecer que estávamos ensinando uma palavra da nossa própria língua, como era o caso da palavra para tatu:

ta te ti to tu - tatu

pa pe pi po pu

va vê vi vo vu

ma me mi mo mu

Mas trabalhávamos mesmo era em português, ensinando frases como as seguintes:

a vaca correu

a jarra quebrou

Observe-se que não tínhamos nem vaca nem jarra na nossa cultura.

Do segundo curso de formação em diante os professores foram distribuídos em grupos, de acordo com a sua língua nativa, de forma que os linguístas convidados para ensinar ficassem cada um com a língua que pesquisava. No caso dos Kamaiurá, nossa professora foi a Dra. Lucy Seki.

A partir de então fomos treinados a ensinar no alfabeto da nossa própria língua. Na fase inicial as crianças são alfabetizadas em Kamaiurá, mas quando já sabem ler um pouquinho em Kamaiurá, então o professor passa a ensinar a ler e escrever nas duas línguas, Kamaiurá e Português.

Alguns exemplos que ilustram a forma como as duas línguas são trabalhadas são os seguintes:

Ama oho kop

Minha mãe foi na roça.

Pina momot aha

Eu estou indo jogar anzol (Eu estou indo para pescar)

Pira amo'at

Eu peguei peixe

Jaya owykyt

A lua esta eclipsando (eclipse da Lua)

Para ser professor Kamaiurá, a pessoa tem que ser criativa, de forma que possa construir e planejar a aula com o próprio pensamento, sabendo fazer uso dos recursos da natureza e de tudo que faz parte do contexto social e ecológico em que vivem os alunos. Assim, ensinamos a escrever os nomes dos vegetais e dos animais que estão ao redor das crianças. Nós professores Kamaiurá também trabalhamos na escola a geografia dos rios, como ler e utilizar um mapa, e como nele localizar as aldeias, matas, lagoas e rios, mas também os municípios e os estados. Mais conteúdos como esses são trabalhados em língua Kamaiurá. Mesmo quando ensinamos a ler e escrever em Português, a língua do ensino é o Kamaiurá.

Preparamos também os alunos a ler e escrever em Português, mas usando a nossa língua nativa, porque o Português é um instrumento e fonte de comunicação com as outras etnias e com os não-índios. Mas também porque saber o Português é poder usar essa língua para se defender no meio dos não-índios e para defender os direitos garantidos na Constituição Federal e em outras leis que dizem respeito especificamente aos índios do Brasil.

Sobre o tempo de permanência de uma criança Kamaiurá na escola, tudo vai depender das normas da nossa sociedade. Assim quando uma criança fica na *okip*, não frequenta mais a escola, mas recebe os ensinamentos tradicionais dos Kamaiurá. Isso pode acontecer aos oito anos, aos nove, até mesmo aos 12 anos. Tudo vai depender da decisão dos pais. Da mesma forma a mulher deixa a escola quando ocorre sua primeira menstruação, que é a época em que fica igualmente reclusa para receber os

ensinamentos tradicionais. Mas há também crianças que deixam a escola porque não querem estudar daquela forma.

1.2.4.1 Sobre os materiais didáticos usados nas escolas Kamaiurá

Não há quase materiais didáticos para o ensino da língua Kamaiurá nas escolas das aldeias. Durante vários anos de formação chegamos a elaborar uma cartilha a que chamamos de *Kamajura jemo'etat*.

Esta cartilha já não é mais usada nas escolas das aldeias. Atualmente os professores Kamaiurá usam de sua criatividade para ensinar a língua nativa e o Português na escola das aldeias.

Infelizmente os Kamaiurá ainda não contam com livros de textos suficientes na língua nativa. É necessário que ações urgentes sejam desencadeadas para documentar maximamente a língua Kamaiurá para que os resultados sejam usados nas escolas das aldeias, mas também para ajudar a preservar a memória do meu povo no futuro, de forma que as novas gerações possam conhecer a tradição vivida no passado e que completa a história dos Kamaiurá.

Esta dissertação abre a perspectiva de estudo por parte dos professores Kamaiurá, da tradição oral do nosso povo, a partir de uma visão linguístico-antropológica e da aplicação dos resultados em prol do ensino da língua Kamaiurá nas escolas das aldeias e da documentação dessa língua pelos professores indígenas.



Materiais didáticos usados nas escolas Kamaiurá na atualidade.

1.2.5 A necessidade de formação linguística e de produção de materiais para o ensino da língua Kamaiurá nas escolas das aldeias

O papel do professor é fundamental dentro da sua comunidade, pois ele funciona como uma nova ferramenta para seu povo, ao preparar crianças para um novo conhecimento. Trata-se da escrita que permite não só ler e escrever a língua Kamaiurá, mas também que ajuda a fortalecer tudo o que essa língua representa e transmite. A escrita permite que as crianças Kamaiurá possam no futuro ler e escrever em outras línguas como o Português e mesmo outras, xinguanas ou não. Com isso, os alunos se preparam para serem autônomos nesse conhecimento futuramente.

Atualmente, está acontecendo um tipo de guerra fria muito forte no Xingu, pois cada vez mais estão chegando dentro das comunidades novas tecnologias, com uma rapidez muito grande. Trata-se de televisão, de computadores, de aparelhos de som, de filmadoras e outros, que representam um tipo de veneno para a cultura tradicional, porque são usados sem medida e sem preparação. Naturalmente o que passa na televisão, por exemplo, fascina pessoas de todas as idades e vicia essas pessoas a todo dia, nos mesmos horários, trocaram as suas práticas culturais pela programação da televisão que acorrenta o expectador. Assim, as idéias do mundo de fora adentram a mente das pessoas Kamaiurá e elas, então, começam a pensar não como a tradição, mas como ensina a televisão. Há também as pessoas de fora que trazem com elas dinheiro para dentro da comunidade. E é justamente esse dinheiro que ajuda a comprar tecnologias de fora que substituem a tecnologia tradicional.

É verdade que muitos dos costumes e tradições Kamaiurá continuam vivos. Mas o que destes costumes e tradições subsistem à força das inovações que vêm de fora? Do meu ponto de vista, na comunidade Kamaiurá, cada vez mais esta morrendo o conhecimento tradicional, como é o caso da música, antigamente relacionada ao Kwaryp e cantada durante o ritual, o qual é uma das expressões mais importantes de nossa tradição milenar, mas que já não é mais cantada pelos Kamaiurá. A música dos pajés também está extinta e muitos objetos tradicionais já não estão mais sendo feitos. E tudo isso por causa da guerra fria que muitos não percebem, mas que está corroendo a tradição cultural Kamaiurá.

Com todas essas mudanças ocorridas na sociedade Kamaiurá nos últimos 40 anos, é necessário que se invista na formação urgente dessa nova classe de lideranças, que é a classe dos professores, criada em decorrência do próprio contato, para que esses

professores, uma vez instrumentalizados, possam ajudar a reverter uma situação que rapidamente poderá se tornar irreversível.

O papel do professor é fundamental porque, de mão dos meios da cultura que ameaçam a cultura nativa, poderá trabalhar para a defesa desta, ajustando a escola à dinâmica do ser Kamaiurá, fortalecendo este modo de pensar e agir, mas também registrando o conhecimento do seu povo e aplicando-o de maneira adequada aos programas de ensino.

Cabe aos professores a construção dos currículos das escolas e os calendários das mesmas.



Escola Kamaiurá

A escola Kamaiurá terá que se espelhar na transmissão do conhecimento tradicional que fez com que a cultura Kamaiurá sobrevivesse ao tempo. Assim acredito que a escola e os professores vão ajudar a cultura Kamaiurá a se perpetuar através das próximas gerações.

Hoje, o papel do professor Kamaiurá é de suma importância na comunidade, por ajudar a abrir o pensamento coletivo para a preocupação com a proteção do tesouro da comunidade que é a sua língua e cultura nativa.

Por tudo isso, é importante formar bem os professores. É fundamental que eles conheçam adequadamente como ensinar a sua língua na escola, e para isso devem ter noções de linguística. Assim ele entenderá mais ainda a valorizar a sua língua, a conhecê-la de fora para dentro e tentar encontrar o melhor jeito de ensinar a escrita da língua nativa, mas também de ensinar a perceber a razão de aprender a escrita e a função que esta pode ter na sociedade Kamaiurá para que ela possa projetar-se como tal no futuro.

1.3 Considerações finais

A discussão apresentada neste capítulo focalizou aspectos da cultura do povo Kamaiurá, de forma a ressaltar a importância do estudo linguístico da língua Kamaiurá pelos professores Kamaiurá, assim como o estudo dos tipos de discursos de forma que estes sejam adequadamente trabalhados nas escolas.

CAPÍTULO II

2. Gêneros discursivos

2.1 Introdução

Neste capítulo, comentamos duas contribuições ao estudo de gêneros discursivos de línguas indígenas brasileiras, a contribuição de Junqueira para o estudo dos discursos Kamaiurá e a proposta de Seeger para o estudo dos discursos Suyá, na medida em que estes dois estudos foram os que orientaram a presente análise de exemplos de duas modalidades discursivas Kamaiurá.

2.1.1 Junqueira (2010)

Carmen Junqueira (2010), em seu artigo intitulado ‘À busca dos mitos’, analisa, em uma perspectiva antropológica, os tipos de discursos identificados em Kamaiurá. Junqueira inicia seu estudo fazendo as seguintes perguntas sobre o *por quê* de se procurar pelos mitos, narrativas orais ou lendas:

- Será para perpetuá-los em texto escrito, analisá-los, desvendar mistérios?
- Apreciar a singeleza das construções ou a força da poesia que revelam?

A autora acrescenta outras perguntas relacionadas:

- Quem é o caçador de mitos?
- Onde tira tanta energia para o trabalho, por vezes árduo, de alcançar comunidades, narradores, artistas?

De certa forma, a pergunta que eu tinha feito a Junqueira, durante uma de suas últimas idas à minha aldeia, a sistematizar o seu conhecimento sobre os discursos Kamaiurá. Perguntei à Carmen, na ocasião, o que era mito, visto que meus alunos Kamaiurá de oito a dez anos me faziam essa pergunta e eu não sabia a forma certa de explicar o significado dessa palavra para eles. Meu problema com o entendimento de mito era sobretudo porque o que os brancos chamam em português de mito, lenda e história, é expresso por uma só palavra na minha língua, que é *morojetá*. Por isso Junqueira observa que o termo mito é confuso “...até para o povo Kamaiurá com quem trabalho há vários anos.”

Junqueira chegou aos seguintes resultados preliminares de sua análise classificatória dos discursos Kamaiurá:

CLASSIFICAÇÃO DOS DISCURSOS KAMAIURÁ (Junqueira 2010)

	Tipo	Subtipo	
	<i>Sátira</i>		
Descrição			Comentários jocosos sobre comportamento das pessoas.
Função			Animam a conversa dos homens durante a reunião noturna no centro da aldeia.
Narradores			Homens.
	<i>Narrativas históricas</i>		
Descrição			Referem-se a eventos ocorridos em diferentes épocas do passado. Alguns são simples fragmentos, testemunhos de um mundo muito antigo. Como é o caso da lembrança de alguns velhos sobre o que diziam seus pais e avós sobre a vida dos primeiros Kamaiurá: “naquele tempo não tinha beiju, comia-se peixe moqueado servido na folha”. O passado é recuado e faz menção a uma época em que vivia-se da pesca, da caça e da coleta, desconhecendo-se a prática agrícola.
Função			Ensinar sobre a história.
Narradores			Homens e mulheres mais velhos.
	<i>Narrativa fantástica</i>		
Descrição			São, na maioria dos casos, resultados da intersecção de realidade e mito.
Função			Animam a conversa em família, mas ocorrem também na hora do descanso, depois do trabalho coletivo, de forma que todos escutam essas histórias.
Narrador			Qualquer pessoa que presenciou o acontecimento ou ouviu falar sobre ele.
	<i>Narrativa mítica</i>		

Descrição			A maioria dos mitos ocorrem em um tempo em que pessoas e animais falam a mesma língua e, eventualmente, se casam, embora em união de curta duração.
Função			Ensinar para manter a tradição e também entreter.
		Grandes mitos	
Descrição			Falam da criação da humanidade, da conquista do dia, do significado de cerimônias, como a do <i>kwaryp</i> , da furação de orelhas dos meninos etc.
Descrição			
		Origem de alimentos e animais	
Descrição			Registram a origem de certos alimentos ou animais.
		Regras de parentesco	
Descrição			Tratam da conduta em relação a parentes afins.

Reproduzimos aqui exemplos dos tipos de narrativas classificadas por Junqueira (2010) com respeito ao discurso Kamaiurá.

Exemplo de Sátira:

Certo dia, um rapaz foi à casa de conhecidos e constatou que lá não havia ninguém, exceto uma moça doente que não conseguia andar. Seus familiares tinham indo à roça, deixando-a sozinha. Muito gentil, perguntou se poderia ajudá-la em alguma coisa, no que prontamente ela respondeu que tinha necessidade de ir ao mato. Ele a carregou até os arredores da casa, deixou-a atrás de uma pequena moita e discretamente se afastou. O tempo passou e moça mantinha-se em silêncio. Preocupado, o rapaz se aproximou e perguntou se lhe faltava algo. Sim, respondeu ela. O que ? indagou. Isso, disse ela apontando para ele. Meu colar? Não! Minhas braçadeiras? Também não! Meu cinto? Não, não! O que então? Isso, disse ela apontando para o pênis do jovem! Ele foi ao encontro dela e ali mesmo fizeram amor por um bom tempo. Ao final voltaram para a casa dela, ambos caminhando alegremente!

Exemplo de narrativa histórica. Descreve Junqueira que uma narrativa muito expressiva foi elaborada por um grande pajé sobre o encontro dos Kamaiurá com a expedição de Nilo Veloso, ocorrida na década de quarenta do século passado:

Chegaram 10 canoas, trazendo fotógrafos e outros homens chefiados por Nilo Veloso. Tinham máquinas para fotografar, filmar, um enorme gravador onde registravam palavras Kamaiurá. Trouxeram muita coisa: eram muitas caixas com facões, machados, foices; trouxeram até lâminas de barbear, que ninguém sabia como usar. Um rapaz se cortou, ao tentar raspar a nuca. Outro abriu peixe com ela. Tonéis cheios de miçanga atraíam as mulheres que chegavam em fila e enchiam cuias e mais cuias de contas de diferentes cores. Havia ainda camisas e muita roupa, tudo para ser distribuído...

Sobre as narrativas fantásticas, Junqueira explica que elas tratam de:

discos voadores que em certa época pairavam sobre a aldeia, um homem branco montado a cavalo que aparece em Morena (local onde foi criado a humanidade), ou o próprio criador Mavutsinin sentado numa pedra com um arco sobre as pernas. Os únicos que o veem são os pajés, mas ao tentar olhar seu rosto, ela vira-lhes as costas. Nesse mesmo local, podia ser visto um boi que nadava no rio e em seguida saía da água e entrava no mato. Há tempos atrás ainda saía porco, galinha e outros animais domésticos das águas do rio Tuatuari perto do seu encontro com o rio Culuene. Da própria lagoa de Ipawu, localizada a uns 100 metros das casas da aldeia Kamaiurá, um homem viu sair galinhas, porcos, piranhas que vinham até a praia. Vários rapazes resolveram apanhar os bichos, foram perseguidos pela água e largaram as presas. Apenas um moço previamente preparado para ser bom corredor conseguiu trazer duas galinhas.

Um exemplo de grande mito dado por Junqueira é o da criação da lagoa do Ipawu:

O mito relata que moradores de Morena preparavam um suco de raízes para ser tomado por um rapaz que entraria em reclusão pubertária. Uma grande pomba se aproximou e bebeu o suco. Com a barriga cheia, voou até o local onde morava Mawajaka com sua esposa e filhos, e vomitou o suco sobre a aldeia alagando toda a área. Junto com o suco, a pomba soltou também inúmeros peixes que devoraram os moradores. O dono da nova lagoa, que passou a ser conhecida como lagoa de Mawajaka, é Jakunaun, uma sucuri e dona de muitos bichos. Se por

ventura alguém matar Jakunaun a água seca, pois ele é o dono da água. Por essa razão os Kamaiurá não matam sucuri. O relato fantástico é provavelmente uma elaboração derivada do mito e as galinhas, porcos e piranhas vistos na praia deveriam pertencer a Jakunaun.

Junqueira (2010) recomenda ao pesquisador para não cair na tentação de adotar metodologias usadas na análise de mitos da antiguidade ou de sociedades industriais quando lidar com mitos indígenas, embora sugira que a busca de inspiração nesses mitos seja válida. Para Junqueira, o trabalho que deve anteceder ao estudo dos mitos é a realização de uma etnografia detalhada da sociedade indígena estudada. Junqueira aponta como sendo fundamental “...escutar as explicações e ponderações dos pensadores nativos”, assim como “...a exegese que porventura façam dos relatos”. Para Junqueira é necessário que o pesquisador não pule uma só etapa do trabalho. Junqueira resume em seu trabalho as principais ideias de três estudiosos e de suas respectivas abordagens do mito no campo das Ciências Humanas: (Eliade 1989, 1991, 2000), Campbell (1990) e Godelier (2000).

Para Eliade (1991:7 *apud* Junqueira 2010) “O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos - que desafiam qualquer outro meio de conhecimento”. E prossegue: “Os sonhos, os devaneios, as imagens de suas nostalgias, de seus desejos, de seus entusiasmos etc., tantas forças que projetam o ser humano historicamente condicionado em um mundo espiritual infinitamente mais rico que o mundo fechado do seu momento histórico”. (idem, 1991:9). O sagrado, afirma, é um elemento da estrutura da consciência e não um estágio na história da consciência (Eliade: 1989:10).

Nos mitos ele encontra a presença do sagrado, revelado através de hierofanias, isto é, através da manifestação de realidades sagradas como, por exemplo, uma pedra, uma cachoeira, uma montanha, qualitativamente diferentes, até a encarnação de Deus em Jesus Cristo (Eliade 1996:17). O mito é sempre a narrativa de uma ‘criação’ (“origem do mundo, dos animais, das plantas e do homem, além de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver ...” (1972:16). Essas ideias, dentre outras expressas em sua obra, forneceram a ele o sentido da busca do mito, permitindo-lhe demonstrar a universalidade do pensamento.

“O mito é o sonho público, e o sonho é o mito privado” (Campbell 1990:42). Os arquétipos são as estruturas básicas da imaginação e se manifestam através do discurso metafórico dos mitos. Adepto da teoria junguiana, Campbell entende os mitos como metáforas e nunca como metafísica transcendental. E o papel do mito é abrir questões da vida à reflexão transpessoal e culturalmente imaginativa (Hillman, 1988: 44).

Para Junqueira, são muitos os caminhos que levam à busca do mito. Mas deve-se considerar uma postura teórica ao abordar ou tentar entender os mitos, pois não há para essa estudiosa outro modo de aproximação com mitos, uma vez que estes não se expressam por si só, “Apenas respondem às perguntas que lhes são feitas.”

Na qualidade de Kamaiurá, hoje pesquisador de minha própria língua e pesquisador de minha própria cultura, olho para as falas de meu povo, tentando descrevê-las, não apenas como o que vive essa língua e cultura, mas tentando entendê-las de fora para dentro. Dessa perspectiva, vejo que são vários os tipos de discursos. Acrescento aqui os discursos de boas vindas, que são feitos pelos *tawajat* ‘donos da aldeia’ e que servem, como vimos acima, não apenas para saudar grupos de visitantes, mas também para apresentar normas de condutas a serem seguidas pelo visitante e pelos anfitriões.

Há ainda discursos que são falados pelos pais para seus filhos, normalmente à noite, e são histórias que equivalem a canções de ninar. Elas ensinam a respeitar as aves. Assim a criança não deve flechar a coruja à noite, senão a coruja vem no outro dia transformada em gente e leva a criança na escuridão. Não se trata de uma história para simplesmente fazer medo à criança para ela dormir, como é o caso da história do bicho papão, mas o fazer medo é a repressão ao maltrato dos animais e das aves. Na nossa tradição Kamaiurá, são as aves que nós criamos e enterramos quando morrem que nos recebem na terra das almas e que nos mostram os caminhos para chegar lá. Por isso que Kamaiurá enterra seus *teymap* como se fosse gente. Mas só choramos a morte do animalzinho se este é *arat* arara, *johet* tucano ou *wyrapy* ‘gavião real’, ou *jahu* ‘reconco’ ou ‘japuaçu’. Isso porque esses têm rabos e penachos bonitos. O da arara serve para cocar, braceletes, e outros, o do gavião serve para enfeitar flecha e cocar, o do tucano seve para *tukanap* ‘que é a base do cocar’, e o rabo amarelo do reconco serve para cocar, para brinco e serve ainda para tirar luto.

A família do morto, quando vai tirar o luto usa duas peninhas de reconco em cada orelha. A pena do rabo do reconco também é utilizada para sinalizar que a moça nova saiu da reclusão. Nesse caso é usada pendurada na parte de traz do colar e recai sobre o centro das costas da moça.

Os rabos e penachos desses bichos são também a nossa moeda de troca por bens materiais ou simbólicos, como as curas feitas pelos pajés, homens ou mulheres.

2.1.2 Classificação dos gêneros discursivo Suyá, segundo Seeger (1986)

Anthony Seeger (1986) apresenta uma classificação dos gêneros discursivos Suyá, línguas da família Jê do tronco Macro-Jê (Rodrigues 1990, 1992, 1996), levando em conta critérios como fixidez, alternância de fala, fraseado, timbre e tom. Seeger aponta três nomes que são fundamentais para o entendimento de como os Suyá formulam diferentes gêneros: *kapérni*, *iarén* e *ngére*. Seeger traduz a palavra *kapérni* por fala, *iarén* por ‘contar’ e *ngére* por ‘canto’. Esta última é traduzida pelos Suyá como ‘música’ (Seeger p.60). Cada uma dessas modalidades é subdividida em submodalidades. Assim, *kapérni* que é qualquer tipo de fala é dividida em *kapérni kasaga* (fala má) ‘fala invejosa de bruxas e de pessoas egoístas’, *Grútnen kapérni* (fala raivosa) se refere à fala pública de homem zangado que escolhe esse gênero para tornar seus sentimentos público. *kapérni kahr ido* (fala lenta) refere-se à fala exortativa de homem de idade dirigida à aldeia inteira da praça. *mẽ mbai hwa kapérni* (todos ouvem a fala) é uma fala pública altamente estruturada, com cadência e longas frases. Dizem, afirma Seeger (p.62) que é falado por líderes políticos e de cerimônia, os quais exortam a comunidade a comportar-se corretamente. Segundo Seeger, a fala lenta se distingue da fala raivosa por causa da lenta soltura das frases e da entonação. A ‘fala má’ é privada e não pública, possui uma estrutura particular, é proferida em lugar particular e ouve-se mais falar dela do que propriamente é ouvida. No gênero *kapérni* (fala) há menos formalidade e as frases são de duração variável.

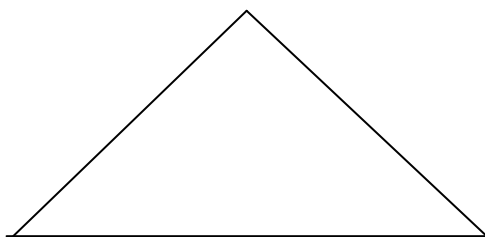
Seeger identifica três sub-modalidades de *iarén*. Uma dessas modalidades consiste em um tipo de instrução ou em um simples relato de uma atividade vivida. Não há lugar nem hora específicos para essa modalidade discursiva. Há também a *Mětumji iarén* que é proferida pelos mais velhos e corresponde aos mitos, com clara coerência narrativa, cujo estilo varia com a idade do homem ou da mulher que o performa. Um terceiro tipo de fala é a *Huru iarén*, *ngatu iarén gaiyi iarén*, a qual ocorre em cerimônias específicas, nas quais certos membros da aldeia são instruídos publicamente a realizar etapas de rituais relativos a rapazes, moças, entre outros.

Quanto ao *ngére*, Seeger o subdivide em duas modalidades, *akia* (canção gritada) e *ngére* (canção). A primeira é cantada por meninos e homens adutos até que tenham netos. *Ngére* é a canção que possui vários estilos. As músicas de cada cerimônia recebem o nome dessa cerimônia, como a música do veado, a música da tartaruga, entre outras.

Seeger identifica ainda a *sangére* (curing song) e a *ngwa iangraw* (invocação do tronco do burití). A primeira é uma forma de canção quase recitada sobre pacientes por adultos. A segunda é um tipo de recitativo falado tranquilamente perto da extremidade de um tronco para fazer os troncos leves de forma que não machuquem os corredores.

Para Seeger, os três principais tipos de modalidade diferem quanto à fixidez, a alteração da fala, ao fraseado, ao timbre e ao tom. O seguinte esquema resume as características dessas três modalidades discursivas do Suyá, segundo Seeger(1986):

Ngére (canto)
 Prioridade de melodia sobre texto
 Texto e melodia inteiramente fixados por fonte não humana
 Altamente estruturado temporalmente
 Timbre é traço essencial
 Estruturas tonais são essenciais



<i>Kapére</i> (fala)	<i>Iarén</i> (contação/relato)
Prioridade de texto sobre melodia	Contação
Timbre relativamente não importante	Prioridade de texto relativamente fixo sobre melodia e improvisação textual
Tom é importante	Timbre relativamente não importante Tom é importante

Seeger (p.79) chama a atenção para paralelismos entre cantos e textos e conclui que há uma variedade imensa de formas discursivas entre os indígenas sul-americanos e que, ao invés de estudar essas formas isoladamente, seria muito melhor tratá-las como sistemas inter-relacionados de gêneros. Seeger defende que se deve mostrar como os gêneros estão relacionados, assim como pôr em relevo o uso deles nos contextos sociais em que são performados. Para Seeger, dessa forma, seríamos capazes de melhor analisar cada uma dessas formas. Para Seeger é também importante quebrar o isolamento das

disciplinas que abordam os discursos em uma única perspectiva para compreendê-los melhor.

2.2 Conclusão

Neste capítulo colocamos em relevo as abordagens teóricas que serviram de referência para a nossa dissertação. Foi concordando com o que pensam e dizem Junqueira e Seeger, e tentando unir as duas abordagens que construímos o presente estudo.

CAPÍTULO III

3. Algumas observações sobre aspectos gramaticais do Kamaiurá

3.1 Introdução

Neste capítulo fazemos breves comentários sobre a análise linguística dos textos, a segmentação que fizemos desses textos e as abreviaturas usadas.

3.1.1 A análise das sentenças

Os textos dos dois discursos fonemizados e analisados são apresentados de acordo com a sua divisão em sentenças, as quais consideramos, nesse primeiro momento, como unidades discursivas menores. Uma segunda unidade depreendida pode constituir mais de uma sentença, e, como veremos, em narrativas míticas sua fronteira vem sinalizada pela partícula assertiva *ko ~ kō*. Evidentemente há outros níveis de análise, o que pretendemos pesquisar em trabalhos futuros.

A análise das sentenças é ilustrada pelo exemplo seguinte:

1	<i>ʔang-a</i>	<i>wite</i>	<i>je</i>	<i>okoj</i>	<i>ore</i>	<i>Ø-ypy-a</i>
2	isso-ARG	mesmo	reportivo	esse	13	R ¹ -começo-ARG
3	‘assim contam que foi esse o nosso começo’					

Na alínea 1, temos as palavras segmentadas, com base nos conceitos de raíz, prefixos e sufixos - derivacionais e flexionais -, assim como nos conceitos de derivação por composição e reduplicação, quando forem os casos.

Na alínea 2, temos a glossa correspondente a cada morfema.

Na alínea 3 temos a tradução livre da sentença.

3.1.2 Prefixos relacionais

Nos dois textos usaremos os rótulos **R¹-**, **R²**, **R⁴-**, **R⁴**- para representar os prefixos relacionais que marcam em um nome, em um verbo ou em uma posposição, a relação de dependência que desenvolvem com os seus respectivos determinantes. Foi Rodrigues (1981) quem identificou prefixos com essas funções em línguas dos troncos Tupí e Macro-Jê e que os nomeou de prefixos relacionais. Usaremos **R¹-** para representar o

prefixo relacional que ocorre quando o determinante de um nome, de um verbo ou de uma posição encontra-se imediatamente contíguo à esquerda, do tema determinado, que é o tema dependente. Usaremos R^2 - para representar o prefixo relacional que marca em um tema dependente que o seu determinante não está imediatamente contíguo à sua esquerda. Finalmente, marcaremos com R^4 - que o determinante de um tema dependente é genérico e humano.

Os temas dependentes do Kamaiurá se dividem em duas classes principais, de acordo com a sua ocorrência com um dos alomorfes do prefixo relacional R^1 . Os temas que se combinam com o alomorfe $\{\emptyset\}$ são da classe temática (1) e os que se combinam com o alomorfe $\{r\}$ são da classe temática (2). A distribuição dos alomorfes dos prefixos R^2 - e R^4 - com os temas dependentes do Kamaiurá é determinante das subclasses de temas. Assim, a classe temática 1 tem duas subclasses (1a e 1b) e a classe 2 tem quatro subclasses (2a, 2b, 2c e 2d). O quadro abaixo exemplifica o uso dos prefixos relacionais para cada uma das subclasses

		R_1	R_2	R_3	R_4	
classe 1:	a)	\emptyset -	i-	o-	\emptyset -	
		je \emptyset -i-a	i-i-a	o-i-a	\emptyset -i-a	
classe 1:	b)	\emptyset -	i-	o-	p->m-	
(/#p_)		je \emptyset -po	i-po	o-po	mo	
classe 2:	a)	r-	\emptyset -/h-	o-	t-	
		je r-ãj	h-ãj	o-ãj	t-ãj	
classe 2:	b)	r-	t-	o-	t-	
		je r-u β -a	t-u β -a	o-u β -a	t-u β -a	
classe 2:	c)	r-	\emptyset -	o-	\emptyset -	
		je r-okenap	\emptyset -okenap	o-okenap	okenap	
classe 2:	d)	r-	\emptyset -	o-	t-/ \emptyset -	
		je r-emi	\emptyset -emi	o-emi	t-emi	

3.1.3 As demais abreviaturas usadas no estudo

A abreviatura ARG, corresponde ao sufixo casual que é chamado de caso nuclear por Seki (2000) e que é chamado de caso ARG (argumentativo) por Rodrigues com respeito às línguas Tupí-Guaraní em geral.

Assim, em Kamaiurá, quando dizemos *je r-up* significa ‘temos pai’, mas quando a raiz para ‘pai’ recebe o sufixo *-a*, então o tema pai fica *-u β -a*, como em *je r-u β -a*, que

significa' o pai, como em *je r-uβ-a o-kit* 'meu pai dorme', em que *je r-uβ-a* é argumento do predicado dorme.

As abreviaturas REC e REF correspondem respectivamente aos prefixos 'reflexivo' e 'recíproco'. A abreviatura NLZ significa 'nominalizador', ou seja, um prefixo ou sufixo que deriva nomes de verbos.

A abreviatura RTRSP corresponde ao sufixo que tem as formas *-mer*, *-wer*, *-er*, *-kwer* 'estado retrospectivo de existência de uma entidade' em contraste com PROJ, que corresponde ao sufixo 'projetivo', que projeta um estado de uma entidade que ainda não existe, o qual é expresso por *-ram*.

INT é a abreviatura para o nome que corresponde ao significado 'intencional', que é uma modalidade usada pelo falante quando quer sinalizar que o que diz do sujeito é uma intenção deste. Em Kamaiurá é expresso pelas partículas *in n* (Seki 2000) e também *ne*.

FM e FF são as abreviaturas para as marcas respectivamente da fala masculina e da fala feminina. CORR corresponde a marca de prefixo correferencial, o que significa que o referente desse prefixo é igual ao sujeito. LP é a abreviatura para o sufixo do caso locativo pontual *-pe*, *-ipe* e NEG é a abreviatura para negação. 3 corresponde à terceira pessoa, 1 à primeira, 2 à segunda, 23 à segunda plural, 12 à primeira inclusiva (nós incluindo o ouvinte) e 13 à primeira exclusiva (nós, excluindo o ouvinte).

CC é a abreviatura para o morfema Tupí-Guaraní chamado por Rodrigues de *causativo comitativo* cuja função é derivar um verbo transitivo de um verbo intransitivo em que o objeto participa como sujeito do processo verbal e as construções que o contêm podem ser traduzidas por 'fazer algo ou alguém fazer algo consigo'.

FOC, corresponde à abreviatura de marca de foco. As abreviaturas TRANS e IND.II correspondem respectivamente ao caso translativo e ao modo indicativo II. O primeiro é um caso morfológico, ou seja, um significado de local ou condição onde algo ou alguém está, (frequentemente, temporariamente), como 'estou na qualidade de teu irmão'. O significado de 'estar na qualidade de' se obtém sufixando o morfema de caso translativo ao nome.

EPST.SON corresponde a uma partícula que sinaliza que a informação transmitida foi ouvida por evidências sonoras, ATT corresponde a uma partícula que significa que a informação transmitida foi atestada, e DESC significa que a fonte de uma informação é desconhecida.

3.1.4 Considerações finais

Nos dois capítulos seguintes, faremos a análise linguística de duas narrativas Kamaiurá, em que as abreviaturas aqui apresentadas são fundamentais para o entendimento do significado dos morfemas analisados.

CAPÍTULO IV

4. Análise linguística de um relato mítico do ritual *Jamurikuma* Kamaiurá

4.1 Introdução

A seguir apresento a análise lingüística de um discurso do mito *Jamurikuma*.

O narrador é Kanutary, um pajé Kamaiurá respeitado pelo conhecimento que tem de nossa cultura, inclusive de nossos mitos e de nossa história. O discurso foi registrado por mim, em 1996, na aldeia Ypawu, onde mora Kanutary. A fala de Kanutary foi gravada em sistema digital.

4.2 Breve apresentação do mito *Jamurikuma*

Primeiramente esclareço que *Jamurikuma* é um espírito mulher que a gente não vê em volta da gente, na natureza, mas o homem o vê se ficar mexendo nos objetos que a mulher usa, o que é proibido. Então, como os espíritos-mulher estão sempre perto dos objetos femininos, podem afetar a saúde do homem. O homem pode até pegar no objeto, mas se tiver intenção de brincar, ou de quebrar ou de jogar fora, então o espírito joga a energia para o homem quando ele dorme (ocorre no sonho), então quando ele acordar e quando for no mato, por exemplo, ele vai se assustar. Então, já volta do mato doente com febre, com febre, até que a família chama o pajé.

O espírito *Jamurikuma* é protetor dos objetos femininos de todas as mulheres do Alto Xingú. Por isso que quando a história é contada, a *Jamurikuma* sai andando por todas as aldeias dos Kamaiurá, Wawrá, Awetí, Mehináku, Kalapalo, Kuikúro, Nahukwá, Matipú, Trumái.

Esse mito é contado a qualquer momento, mas é obrigatório quando vai ter a festa da *Jamurikuma*.

A festa ocorre quando alguém adoce porque pegou em objetos femininos. Então a família do doente escolhe um dono para tomar conta da festa. Essa festa inicialmente só ocorre à tarde, mas na sua continuação, durante quatro ou cinco meses seguintes, vai aumentando o tempo de duração até varar a noite. Mesmo que o doente fique bom, a festa continua.

O dono da festa pode ser qualquer um, mas no caso do Kamaiurá, só há um dono da festa que é o próprio cacique geral. Esse pesca, faz mingau e distribui a comida e a bebida.

Nessa festa a mulherada vai cantando e dançando. Como a criançada não conhece a origem de Jamurikuma, então o pajé conta a história de sua origem. No final é que o povo que faz a festa manda os emissários ‘Pareat’ convidar os outros povos xinguanos, mas só dois ou três grupos de cada vez. Isso é para terminar a festa. No final, depois da festa, já de manhã bem cedo, então, eles lutam a huka huka.

Os convidados trazem presente para a pessoa que convidou, mas na hora de ir embora também pedem presentes. Os presentes trocados são colares de caramujo, arma, bicicleta, entre outros.

4.3 A análise linguística

Prólogo

O que aqui chamamos de prólogo é apenas o primeiríssimo começo da narrativa. É quando o narrador inicia sua narração situando o ouvinte em relação ao acontecimento: a furação de orelhas dos jovens, no caso do relato seguinte.

- 1) *aʔe-a* *∅-jo-kutuk-aw-er-a* *ne* *jepe* *je*
esse-ARG R¹-REC-furar-NLZ-RTRSP-ARG INT FRUST REP

koraʔe *wa*
naquele tempo FM

‘era para ser a furação deles, dizem, mas não aconteceu’

Nota explicativa 1.;

Veremos neste e nos demais textos que, ao final de quase todas as sentenças há marcadores discursivos que marcam asserção, fonte de informação, assim como graus de certeza com respeito ao conteúdo informacional.

A partícula KO tem um valor assertivo. Já RA'E mostra que o conteúdo do predicado é informação da responsabilidade de outro(s). A partícula KO tem outra função que é delimitadora de unidade discursiva, como observaremos no texto seguinte.

A partir daqui, o narrador, já tendo apresentado o tema do mito, começa a detalhar os fatos:

- 2) *w-aʔir-a* *je* *okoj* *o-kutuk-aw-a* *ʔang*
 3corr-filho.de.H-ARG REP esse 3CORR-furar-NLZ-ARG aqui

namiram-me *koʔɨ*
 música da furação da orelha-LP AFIRM

‘eles estavam furando orelha do filho deles na festa da furação de orelha’

- 3) *w-aʔir-a* *o-kutuk-aw-a* *awɨ* *je*
 3CORR-filho.de.H-ARG 3CORR-furar-NLZ-ARG pronto/já dizem
 ‘furaram a orelha dos filhos, pronto’

- 4) *aʔe-a* *∅-momɨsiʔu-taw-a*
 eles-ARG R1-comer.peixe.depois da abstinência-NLZ-ARG

r-ehe *je*
 R¹-em.rel.a REP

okoj *t-u-mawa-∅* *o-ho-m-awa* *kō*
 esse R²-pai-todos-ARG 3-ir-GER-P N-ATT

‘foram todos para a começão de peixe (depois do jejum)’

- 5) *apɨʔa-pɨʔa* *je* *okoj* *n* *o-ur-ite* *t-uw-awa*
 demora-demora dizem esse NEG 3-vir-NEG R²-pai-todos

kō
 ASSRT

‘(mas) os pais deles demoraram para vir (da pescaria)’

- 6) *aʔe-ramue je okoj w-ea-ko'i-∅ ∅-jup-aw-a*
esse-quando REP aquele 3corr-olho-pidão-ARG R²-estar-NLZ.C-ARG
- mawa o-jo-er-eko-m taʔm-a*
muitos 3corr-REC-CC-estar.em.mov.-GER criança-ARG

kõ

N-ATT

‘então, dizem que aqueles, os olhos deles estavam cansados de esperar (pelos pais) no lugar em que estavam’

Nota explicativa 2.: Até aqui podemos ver que a partícula *kõ* é uma partícula modalizadora alética e marca o fim de uma informação, daí sua função delimitadora.

Nota explicativa 3.:

Em Kamaiurá *-eá-ko'i* significa ‘olho cansado de esperar por algo’. Na narrativa, *je r-eá-ko'i* ‘meu olho está cansado de esperar’, quer dizer que ele está já desiludido de tanto esperar. Uma ilustração do significado dessa expressão é, por exemplo, quando uma pessoa tem beiju, mas você está com fome e fica ali, olhando para a pessoa, esperando que ela lhe dê um pedaço, mas a pessoa ainda não dá; então o olho mostra o que a mente e o coração estão sentindo, que é a vontade de receber um pedaço e comer. Então Kamaiurá diz que o olho está cansado de esperar e que corresponde ao que o não índio diz em Português ‘tá com o olho grande’, mas sem maldade, só com olho de vontade, de desejo; igual ao olho do cachorrinho quando seu dono está ali comendo sem lhe dar um pedaço.

Nota explicativa 4.:

Em Kamaiurá temos o plural de filho e filha de homem e o plural de filho/filha de mulher. Assim, *-aʔm* ‘filho de homem’, *t-aʔm* ‘filho desse’; *Páltu r-aʔm-a* ‘filho de Páltu’, *Páltu rajm-a* ‘filha de Páltu’, *Páltu r-aʔm-a* ‘filhos homens de Páltu, ou seja, ‘mais de um filho homem de Páltu’. Palavra usada só com referência a filhos (plural) de

homem. Paltú *rajɨn-a* quando se trata de filhas mulheres (plural) de homem. Quando se trata de mulher, então temos a raiz *-memɨ-*, que pode ter a forma *memr-a*, mas quando são muitos filhos ou filhas ou filhos misturados com filhas, então a forma da raiz é *-memɨn-*.

No enunciado seguinte, o narrador usa do discurso direto, falando pelos meninos:

- 7) - *Kokoj ta apa-wan-a koʔɨpa?*
 - Pôxa! PERG pai-PL-ARG estar.PL.GER
 ‘Pôxa! onde estão nossos pais (incluindo os tios)?’

Note-se que em 8) o narrador retoma a voz indireta.

- 8) *∅-jam-awa je o-jo-er-eko-me kō*
 3-fala-pl REP 3-REC-CC-estar.em.mov-LP N-ATT
 ‘eles falaram, dizem, no esperar deles (pelos pais)’

Mas em 9) volta a voz direta, mas relativa aos homens.

- 9) *ja-ha ne ∅-etsak-aw-a koraʔe ∅-jame je okoj*
 123-ir INT R²-ver-DNC-ARG antigamente 3-dizer REP aquele

(emire) ∅-erekwar-awa kō
 ??? R²-chefe-PL N-ATT
 - ‘vamos ver eles, (disseram) os chefes.’

Repete aqui a fala direta relativa aos meninos. Os enunciados seguintes são repetições de enunciados precedentes.

- 10) - *kokoj ta apa-wan-a koʔɨpa?*
 -Pôxa PERG pai-PL-ARG estar.em.MOV.PL
 ‘Pôxa! onde estão meus pais (incluindo os tios)?’

 11) *∅-jam-awa je o-jo-er-eko-me kō*
 3-falar-PL REP 3-REC-CC-estar.em.mov-LP N-ATT
 ‘todos, dizem, no esperar deles (pelos pais)’

12) *ja-ha ne Ø-etsak-aw-a koraʔe Ø-jame je okoj*
 123-ir INT R²-ver-NLZ-ARG naquele.tempo 3-falar REP aquele
 ‘vamos ver (eles), dizem, naquele tempo, aquele falou’

13) *ja-ha ne Ø-etsak-aw-a koraʔe Ø-jame je okoj*
 123-ir INT R²-ver-NLZ-ARG naquele.tempo R²-fala REP aquele
 ‘vamos ver (eles), dizem’

14) *i-morerekwar-awa u-uw-a r-etsak ke je*
 R²-chefe-PL 3CORR-pai-ARG R¹-ver DES REP

o-ho-me kō

3-ir-GER N-ATT

‘o chefe deles foi para ver o pai deles, dizem’

15) *pe aʔam-a r-ehe i-tuw-awa-ramue kō*
 lá peixe-ARG R¹-CR R²-estar-pl-quando N-ATT
 ‘lá, onde os pais estavam pegando os peixes’

Nota explicativa 5.:

Como o narrador não pode pronunciar a palavra peixe (*i*)pirá, visto que o nome de seu cunhado é ‘pirákumã’, então ele se refere ao animal pelo nome *a’ama*, que é a palavra para peixe (comida) na linguagem infantil.

Um outro exemplo é o seguinte:

ejor ané aʔam-a Ø-ʔu-m ‘venha comer peixe’

aʔama jaʔú ‘vamos comer peixe’

A mesma coisa ocorre quando o homem ou a mulher tem um parente por nome *kaʔa raʔʒa*, ele ou ela nunca vai poder chamar pelo nome do animal referindo-se à sua caça, comida ou animal de estimação; usa, quando precisa, a palavra *ʔwatewat* (o que é do alto, do galho das árvores).

16) *o-huk je o-ho-me kō*
 3-chegar REP 3-ir-1p N-ATT
 ‘ele foi chegando’

17) *okoj okoj-a r-ur-i we*
 aquele aquele-ARG R¹-vir-IND.II CONT
 ‘aquele, aquele ta vindo’

18) *aʔe-ramue je w-emi-akaʔe Ø-amim awa*
 esse-quando REP 3-NOM-moquear R²-esconder pessoa

Ø-era-ha-m
 R²-CC-ir-GER
 ‘daí, dizem, eles levaram o moqueado para escondê-lo’

Nota explicativa 6. :

O rapaz que chega no acampamento, os rapazes não podem olhar peixe, aí eles vão ‘escondendo’ porque os pais deles já estavam se transformando em porcos e, enquanto porcos, não sentiam amor de humano por filho, por isso escondiam os peixes para que esses que tinham sido seus filhos não comessem.

19) *w-aʔin-a Ø-poj awi*
 3CORR-filho-ARG R¹-medo ABL
 ‘de medo dos filhos verem (os peixes)’

- 20) *aʔe okoj mojepetea je o-upit koʔɨ*
 esse aquele um REP 3-pegar.levantando afirmativo

∅-erut-e

R²-trazendo-GER

‘então, aquele um, ele pegou e trouxe’

- 21) *o-je-mo-mɨsi ’u-tawa ∅ ’um-awa*
 3-REF-CAUS-comer.peixe-PL R²-comer-GER-PL

aʔe je okoj, o-kaweʔeng
 então REP aquele 3-fazer.saber

o-ɨmen-a ∅-upe kō
 3-tia-ARG R²-para N-ATT

‘então aquele, ele informou para as tias deles’

- 22) *n i-katu-itehe apawana ewa ama o-je-rowak-aw-a he*
 NEG R²-bom-NEG tios PL mãe 3-REF-virar-PL-ARG PROG

o-ʔup-e ko raʔe wa
 3-estar.em.mov.-GER ASSRT ATT.outro FM

‘eles não estão mais bons, os tios, mãe, eles estão se transformando lá (ficando invisíveis)’

- 23) *tajau-rame je okoj i-je-rowakawa-w koraʔe wa*
 porção-TRANS REP aquele R²-REF-virar-IND.II ASSRT ATT.outro FM

‘então eles se transformaram em porção naquele tempo, rep’

- 24) *w-aʔɨn-a ∅-u jenone je ko raʔe wa*
 3CORR-filho.de.h-ARG R¹-comer antes REP naquele tempo FM

‘e foram na frente para comer os filhos deles mesmos’

No enunciado seguinte, o narrador anuncia o começo da festa Jamurikuma. Note-se que aqui:

- 24b) *Jamurikuma-∅ ∅-ip̄-ram-a*
 Jamurikuma-ARG R¹-começar-PROJ-ARG
 ‘esse vai ser o começo da festa Jamurikuma’

Agora o narrador encerra a contação do mito com um fechamento:

- 25) *po ko raʔe wa*
 isso naquele momento FM
 ‘isso ocorreu, outros atestaram’

Nota explicativa 7.:

Note-se que o uso de *po* no início enfatiza que o falante é o narrador, mas ele não presenciou, embora dê como verdade o fato. Note-se também que partículas como *wa* que sinaliza a fala masculina é também um delimitador informacional. Em 26, a partícula *je* ‘disque’, ‘fonte de informação coletiva’ já marca que o dito foi conhecido pelo narrador através do conhecimento coletivo (por oitiva, *hearsay*).

- 26) *o-jehejkatu je i-jemom#siʔu-tawa wa*
 3-sozinho REP R¹-comer.peixe-PL FM
 ‘eles sozinhos, dizem, comeram peixe’

Agora começa a festa:

Nota explicativa 8. :

Aqui a palavra *awjje* marca uma mudança na sequência dos fatos. Ela anuncia a presença feminina e um novo ato.

- 27) *awjje aaa kaʔaruk-amue je o-em morerekwar-a*
 pronto EXCLAM tarde-quando REP 3-saiu chefe-ARG
 ‘pronto, ahhh, quando for de tardinha, dizem’

- 28) *r-emireko-a kō*
 R¹-esposa-ARG N-ATT
 ‘a mulher do chefe saiu’
- 29) *Kujātaimeret pe-jor-ane jene Ø-pĩṛa ja-kwahap koʔit*
 mulherada 23-vir-já 123 R¹-entranhas 123-saber todos.juntos
 Mulherada, venham já, vamos pensar, vamos saber juntos!
- 30) *ṛang-a wi je pe awi je o-em*
 PROX-ARG-ABL REP LÁ ABL REP 3-sair
 ‘desse, dizem, de lá, dizem, ele saiu’
- 31) *pe awi pe awi je o-em*
 lá ABL lá ABL REP 3-sair
 ‘de lá, de lá, ele saiu’
- 32) *pe awi je o-em*
 lá ABL REP 3-sair
 ‘de lá, dizem, eles saíram’
- 33) *aṛe je o-jeṛeng o-kwahaw-awa erup*
 esse REP 3-dizer 3-saber-PL junto
 ‘esse, dizem, eles decidiam tudo juntos’

Nota explicativa 8.:

Em Kamaiurá há uma diferença entre decidir pensando e decidir falando, há que se especificar o modo de pensar:

ore Ø-pĩṛa orokwahaw in ‘nós vamos decidir pensando’

oré oro-jeṛeṅ oro-kwahaw ane n ‘nós vamos decidir falando’

je Ø-pĩṛa ne n a-kwahaw-ite ‘ainda não pensei’

maite taʔaṅ ja-ko kopa? como nós vamos ficar agora? (FH)

34) *maite te ʔang ja-ko kumaʔe?*
 como aqui/agora 12-ficar FM
 como nós vamos ficar agora?

35) *o-ho-awa je okoj korin-a ewa Jamurikuma-ram*
 3-ir-PL REP aquele foram-ARG FM *Jamurikuma-PROSP*

ko rina ewa
 ASSERT INT FM

‘dizem que foram, aqueles para ser Jamurikuma’

36) *ja-ha ne kopōj*
 123-ir INT então
 ‘então vamos!’

37) *ametuamue je o-je-mo-atyrom oʔup*
 tempo de duas ou três horas REP 3-REF-CAU-untar junto.em.mov

kō

N-ATT

‘quando for tempo de duas ou três horas, por volta de duas horas, dizem que ficaram se pintando’

38) *awʔje o-ihik-awa je oka-wʔter-ipe kō*
 pronto 3-juntar-PL REP terreiro-meio-LP ASSERT

eetsak taʔang jamurikuma-∅ ∅-ihik-a iwʔa
 2-ver agora Jamurikuma-ARG R¹-juntar-ARG lamento

kō wa
 N-ATT FM

‘pronto, eles se juntaram, dizem, no meio da aldeia, está vendo agora, a junção

do Jamurikuma’

- 39) *aʔe herawite ne je ʔaŋ jamurikuma-∅*
então por isso INT REP atualmente Jamurikuma-ARG

o-jo-er-eko-w kopí i-mo-ípí tawerawite
3-REC -CC-estar.em.mov.-IND.II então R²-CAUS-começar desse jeito

kopí

porque

‘por causa disso que o Jamurikuma eles se ficaram uns com os outros e começaram desse jeito’

- 40) *mojepetea neje o-ho-me kō mmm okaʔape-pe*
um REP 3-ir-GER N-ATT INTERJ parte.de.trás.da.casa-LP

je o-je-upit o-hom
REP 3-REFL-levantar 3-ir

‘um, por detrás da casa foi subindo, dizem’

- 41) *i-jo-taw-er-a nokoj nisujaha jarame kopí*
R²-ir-NLZ-RETR-ARG assim nisujahá assim então

‘com essa música que foi a despedida ou ida dela’

- 42) *aʔe-a je okoj o-ʔanuw-awa i-iru-mera kō*
esse-ARG REP essas 3-ouvir-PL 3-marido-COL N-ATT

‘dizem os maridos ouviram elas’

- 43) *maʔanuwara ʔang-awa powan o-je-mo-katsing-awa ʔang*
o que este-PL EPST.SON 3-REF-CAUS-assanhar-PL aí

te po Itapemetaw-a atapiana-∅ r-ehe wa
 FOC DESC Itapemetap-ARG morador-ARG R²-em.rel.a FM
 ‘Que que é isso? Elas estão querendo namorar lá com os moradores de Itapemetap’

44) *ja-m.awa je o-ʔup pe kō*
 dizer-GER-PL REP 3-estar.em.mov.inv lá N-ATT

i-irū-mena kō
 3-marido-COL N-ATT

‘dizem os maridos delas ficaram falando (delas)’

45) *aʔe r-awi je ∅-akʔher-a amo-a nanane*
 depois R¹-ABL REP R²-atrás-ARG outro-ARG deste lado

je o-ho-m ʔang-a ʔang-a katɨ je o-ho-m
 REP 3-ir-GER este-ARG este-ARG desse lado REP 3-ir-GER

‘depois disso dizem que a outra foi atrás, deste lado dizem que foi, deste lado dizem que foi’

46) *aʔe r-awi je o-ʔhɨk o-ut*
 depois REP 3-juntar 3-vir

‘dizem depois veio chegando.’

47) *o-marakame je o-ʔup pe kot ipʔun-a r-upi*
 3-cantar REP 3.em.mov lá disse noite-ARG R¹-pela

‘elas catavam, dizem, lá pela noite’

48) *ʔaŋ te je iʔ rumer awa ruwi*
 isso FOC REP 3.dizer esposo PL estar.em.mov

i-anup-e *kõ*

R²-ouvindo elas N-ATT

‘nisso, dizem, os maridos as ouviram’

- 49) *ooo* *maʔanuwar-a* *ʔang* *pe-juw-a*
ideofone (homens.falando) o.que-ARG este 23-em.mov-GER

powan

EPST.SON

o-je-mo-katsing *je*
3-REF-CAUS-assanhar REP

ʔang *o-ʔup* *Itapemetaw-a* *r-ehe*
este 3-estar.em.mov Itamepetap-ARG R¹-em.rel.a

‘ooo, o que é isso, elas estão se assanhando (ouvimos indicações) em Itapemetaw-a’

- 50) *jame* *o-ʔup* *pe* *kõ* *iʔi* *rumer-a* *kõ*
3.dizer 3-em.mov lá N-ATT 3.dizer marido-ARG N-ATT
‘os maridos disseram que elas estavam dessa forma lá (Itapemetaw-a)’

- 51) *awɰje* *o-je-mo-ahwaw-awa* *je* *okoj*
já/pronto 3-REF-CAUS-transe-PL REP aquelas

o-ʔup *pe* *ko* *pi*
3-estar.em.mov lá assertivo FM

‘já estão em transe, dizem’

52) *aʔe je mĩrã iwĩ aʔe je koʔɨt mĩrã kō*
 esse REP velho coitadinho esse REP hoje velho N-ATT
 ‘isso, dizem, o velho, coitadinho (tatu canastra), esse dizem agora o velho’

53) *e-jot kokĩm mĩrã*
 2-vir FM velho
 ‘vem velho!’

54) *tupe-a Ø-pĩpe je i-ʔape-a o-paw-a kō*
 cesto-ARG R¹-dentro REP R²-costa-ARG 3-tampar-GER N-ATT
 ‘disseram que tamparam o cesto nas costas dele’

55) *huk*
 ideofone

56) *iwĩ Ø-kwara Ø-joʔok-okar-ame je okoj i-aowi*
 terra R¹-buraco R¹-cavar-PREP-quando REP aquele R²-cobrir

aʔe iwĩ koraʔe wa
 esse coitadinho FM
 ‘dizem que quando fizeram ele cavar o buraco, cobriram ele (com o cesto)’

57) *aaa ihĩr-a Ø-pĩpe aʔe iwĩ*
 aaa pau de cavar-ARG R²-com esse coitadinho

je Ø-ewikwa-kutuk-aw-a
 REP R2-bunda-furar-NLZ-ARG

‘aaa, com o pau desse coitadinho, dizem, houve furação da bunda dele’

- 58) *turuk*
ideofone (barulho da ‘furação’)
‘turuk’
- 59) *íwew-a moĩne koʔít iʔuhwape-ram-e kō*
pá-ARG colocar hoje unha-PROJ-ARG N-ATT

ġ-a Ø-joʔokaw-am-e kō
terra ARG R1-cavar-PROJ-ARG N-ATT
‘fizeram da pazinha a futura unha dele para ele cavar a terra’
- 60) *ere koʔít mĩrã*
2.fazer agora velho
‘faça agora, velho!’
- 61) *aʔe-p iwĩ je i-mo-maraka-me kō*
esse-LP coitadinho REP 3.CAUS.cantar-GER N-ATT
- 62) *mĩrã iwĩa kō*
velho coitadinho N-ATT
‘esse, coitadinho fizeram ele cantar’
- 63) *i-mo-je-rowak-aw-er-a kō*
R¹-CAUS-REF-transformar-se-NZL-RTRSP-ARG N-ATT
‘fizeram ele se transformar’
- 64) *aʔe-a aʔe-a Ø-maraka-Ø okoj*
essa-ARG esse-ARG R¹-canto-ARG aquele
‘essa o canto dela é assim’

Nota explicativa 9.:

Agora o narrador canta a música do tatu (Karib):

‘Ukalu, ukalu, hukalu janawi, awiri, janawi, ukalu janawi, ũhu, uhuu, um mo, um mo, um mo.

- 1) *jarame ko wa mĩrã-∅ maraka taʔang w-er-eko awa*
foi dito ASSRT FM velho-ARG canta imitação 3-CC-estar.em.mov PL
‘elas (as mulheres) tem a imitação da música do velho’

Nota explicativa 10.:

Antes era a música cantada pelo tatu canastra, mas as mulheres copiaram imitando esse tatu e hoje é musica cantada na festa de Jamurikuma.

- 2) *ĩwĩ Jamurikuma ko wa poa*
coitadinho Jamurikuma FM EPST.SON

wite kori
igual é assim

‘coitadinho (o tatu) foi ouvido que é assim’.

- 3) *o-porahajt-e je oʔup pe kō*
elas dançando REP 3-em-mov lá N-ATT
‘elas dançando dizem lá’

- 4) *i-ʔanup-e je i-ʔiru-mer-awa o-ʔut-e*
R²-ouvir-GER REP 3-marido-COL-PL-ARG vindo

kō tuk
N-ATT ideofone

‘dizem que os maridos delas estão vindo e ouvindo’

- 5) *ã ∅-emi-ar-awa ĩwĩa je*
admirativo de quantidade R¹-NLZ-pegar-PLUR coitadinho REP

Em seguida já é a fala dos maridos delas perguntando para eles mesmos:

- 6) *maʔanuara* *ʔang* *pe-ko* *apo* *wan*
o que isso vocês-estar.em.mov evid.ouvida PL
‘o que elas estão fazendo lá?’

Aqui as mulheres já estavam começando a jogar os filhos na lagoa, porque elas já queriam fugir dos maridos porque os maridos estavam se transformando em porcão e elas decidiram ir embora da aldeia delas.

- 7) *o-memyn-awa* *ne je* *okoj* *o-p#h#k-awa* *ko* *p#*
3p-filhos- 3PL- REP aquele 3p-pegar-3PL ASSER FM

ʔang-a *witewat*
com esses-ARG parecidos
‘dizem,então,que elas pegaram os filhos parecidos com esses(pequeninhos)’

Nota explicativa 10.:

Aqui já muda de assunto: Por causa dos pescadores que se transformaram em porcão e não trouxeram peixe para os filhos, demorando, então alguns filhos fugiram e se transformaram em macaco, por isso tem alguns macacos de brinco que aparecem no lugar sagrado para as pessoas de brinco.

- 65) *aʔe* *ramue* *te* *je* *rake* *ʔang* *aʔe* *herame* *kaʔa*
esse quando FOC REP ATEST este ele causa-LP macaco

i-kamore *ʔang* *nami-kwar-#her-awa* *ko wa*
3p.brinco este orelha furada FM
‘é por isso que alguns (macacos) vivem com brinco’

- 66) *Jamurikuma* *jotawera* *po* *koraʔewa* *okenaw-a*
Jamurikuma que foi esse naquele tempo porta-ARG

r-upi *je* *eroporahaj* *eraham* *pruk* *pruk*
r1 em frente de rep fazendo dançar com ele levando ideof ideof
‘dizem que eles foram assim dançando pela porta’

67) *ʔang-a jepea ʔwĩ je i-irumer-a*
 quanto-ARG isso coitadinhos REP R¹-esposo-ARG

i-potaw-a r-er-ut
 comida delas-ARG R¹-trazendo

‘dizem,que os esposos delas estavam trazendo comida para elas (enquanto elas dançavam)’

Venha comer, o marido chama:

68) *e-jor-ane ʔang-a u-me koʔ#*
 2-vir-já aqui-ARG comer-LP agora
 ‘venham comer aqui,agora’

As mulheres responderam:

69) Oooo
 ideof.

Este é uma sinal de que não querem mais os maridos. E dizem para eles:

70) *ene t e-u ko kʔm*
 2 PROP/EXORT come ASSERT FF
 ‘coma você!’

71) *ene t e-u ko kʔm*
 2 PROP/EXORT come ASSERT FF
 ‘coma você’

72) *jam-ete-awa je o-irumera Ø-upe kō*
 falar-mesmo-PL REP para 3.CORR.marido R¹-para N-ATT
 s
 ‘elas falaram assim para os maridos’

A pessoa que está dentro da casa diz (provavelmente um rapaz):

- 71) *t a-etsak awa nen powana*
 pro 1p.ver 1p.alguém-GER aquelas
 ‘eu vou vê-las (fala um morador da aldeia dentro da casa)’

Nota explicativa 11.:

A energia que vem do olho da mulher tira o rapaz de dentro de casa para ir junto com elas se transformar em jamurikuma (espírito mulher), que mora no rio e na mata. Se o homem não respeita, fica falando mal da mulher, não respeita a pintura dela, então alguns objetos também que as mulheres usam, então jamurikuma vem no sonho ou quando ele vai no mato e dá susto de alguma coisa e já fica doendo como castigo. O Pajé então é quem vai descobrir quem foi essa mulher jamurikuma que fez mal para ele. Então o pajé cura ele, passando remédio, ai quando ele fica bom, as mulheres dançam a festa Jamurikuma para ele recuperar e não ficar mais doente.

- 72) *jaiwe je eaawa kawa ekjít*
 bem rápido REP olho.hipnotizante puxar

Mulherada fala para o tatu, o velho:

- 73) *ere ko ʔit mirã*
 pode ASSER FM velho
 ‘pode fazer agora, velho’

- 74) *a o-jejoʔok aʔwĩ je okoja*
 ideof ele cavar 3p.coitadinho REP aquele

kõ Tatĩwĩ-a kõ
 N-ATT tatu-canastra-ARG N-ATT
 ‘dizem que o tatu-canastra cavou o buraco’

- 75) *TRUK TRUK kõ*
 IDEOF IDEOF N-ATT

aʔe r-upi
nela R¹-por

je o-itsem o-memir-er-a Ø-momopot te
REP 3.entrar filho-RETR-ARG R¹-jogar FOC

nuja-ram-e kō
esp.peixe cascudo liso-transformando-ARG N-ATT

‘elas jogavam os filhos pelo caminho e eles se transformavam em peixe(nuja)’

O barulho do filho deles caindo na água:

76) *upok pok w-aʔij-ã pim muka-t aw-a*
IDEOF IDEOF 3-vagina picar pedindo elas
‘elas queriam ser picadas pelas formigas na vagina’

77) *je era-ham Tukanir-a upe*
REP indo Tukanit-ARG R²-para

Mir-a upe
lagarta-queimante-ARG R²-para

‘elas foram andando e pegando as formigas (tukanyra) para serem picadas’

78) *Jamurikuma je-ro-wak-awer-a po ko raʔe wa*
Jamurikuma REF-transformar-se-NZL-RETROSPEC-ARG aquelas ASSER ATT.OUTRO FM
‘assim é a transformação em Jamurikuma’

Nota explicativa 12.:

Elas foram se transformando em Jamurikuma quando iam sendo picadas na vagina pela tucandeira e pela lagarta.

79) *aʔe h-er-a ta*
esse R²-nome-ARG

ʔang taw-a r-upi Ø-maraka-ram o-ho

este/aqui aldeia-ARG R¹-por R²-canto-PROJ 3-ir

jamurikuma -rame ko wa

Jamurikuma -proj-LP ASSER FM

‘o *Jamurikuma* é cantado assim atualmente nas aldeias’

80) *i-mo-#p#-taw-er-aw-a kori*

R²-CAU-começar-PERF-PL-ARG isso

‘começou assim.’

81) *Jamurikuma je-ro-wak-awer-a kori wetepa*

Jamurikuma REF-transformar-se-NZL-RTRSP-ARG isso todos

ʔang jamurikuma o-ho-m-taw-a r-upi kō aʔe

hoje *jamurikuma* 3-ir-GER-NLZ-ARG R²-por N-ATT esse

h-er-a ko ʔ#

R²-nome-ARG ASSERT FM

‘essa é a transformação *jamurikuma* que acontece em todas as aldeias’

Nota explicativa 12.:

Aqui o narrador apresenta o que começa a ser o fim do seu discurso que ainda vai render, seja repetindo algo sobre os personagens centrais, seja acrescentando elementos que o caracterizam mais ainda como heróis míticos e personagens centrais da narrativa.

Nota explicativa 13.:

Não tem outro tipo de música, ele mesmo o narrador fala, como se estivesse explicando.

82) *maanuara ʔang-a ra ʔang-a awa ko pa*

pergunta isso-ARG elas este-ARG todos FM

‘não tem outra (música) para elas cantarem’

83) *i-marakaawan a ʔang wa ʔang-a wa ʔang*
 3p.música delas hoje FM isso-ARG FM este

ʔang-a rupe kori

hoje-ARG lá isso

‘essa é a música que elas cantam hoje’

84) *aʔe a-wite-war-a po a-kawe ʔang-a wa*
 esse 1p-igual-NZL-ARG EPST-SON 1-contar este-ARG FM

jamurikuma je-ro-wak-awer-a

k ora-ewa

Jamurikuma REF-tranformar-se-NZL-RETROSPEC-ARG

FM

‘essa é a transformação *jamurikuma* que estou contando’

85) *o-em-e je o-ho-m pea taip*
 3-sair-GER REP 3-ir-GER lá aldeia

‘dizem que foram sair em outra aldeia’

Nota explicativa 13. :

A partir de aqui o narrador previne os homens e os ouvintes para que fiquem atentos aos poderes das Jamurikuma.

86) *t a-etsak en po wana*
 PROP 1-ver PROJ EPST-SON PL

‘deixa eu olhar ouvindo elas’

87) *jaiwe je e-a hwawa r-ekj*
 bem rápido REP olho doença do olho R¹-puxar

‘mas bem rápido porque dizem que puxam pelo olho (pela loucura adquirida pelo contato visual) delas’

88) *t a-etsak an po wana jaiwe je Ø-ekj*

PROP ver-ARG PROJ EPST-SON bem rápido REP R²-puxar
 ‘deixa eu olhar ouvindo elas, mas bem rápido porque dizem que puxam pelo
 olho (pela loucura adquirida pelo contato visual) delas’

89) *i-kuritse awa ne je okoj wekĭj eraham-me kopĭ*
 R²-*kuritse*-elas INT REP aquele puxar levar-GER FM

90) *aʔe a-wite-war-a po ko raʔe wa*
 esse 1-igual-NZL-ARG EPST-SON ASSERT ATT-OUTRO FM
 ‘dizem, que a doença delas foi puxando eles’

91) *e-ro-itse-me je Ø-era-ha-m Ø-ero-em-e*
 2-CC-entrar-GER REP R²-CC-ir-GER R²-CC-sair-GER

je Ø-era-ha-m
 REP R²-CC-ir-GER

‘dizem, que elas foram fazendo eles entrar e sair, entrando e saindo’

Nota explicativa 14.: Ao previnir, o narrador deixa claro que as *Jamurikuma* estão por
 perto.

96) *peee aʔe h-era ʔang pene tam-ape*
 lá (narrador apontando) ese R²-nome-ARG esse vocês aldeias- costas

Ø-katĭ je jamurikuma h-er-a kopĭ
 R¹-DIREC REP *Jamurikuma* R²-nome-ARG ASSERT FM

‘esses que estão lá nas costas da aldeia de vocês que eram *Jamurikuma*’

97) *ʔang-a katĭ tete*
 este-ARG DIREC somente
 ‘somente deste lado’

Nota explicativa 14. :

Agora as Jamurikuma ficam menos humanas, são amazonas, mulheres de um seio só.

98) *n i-kam-ite je kō*
NEG R²-seio-GEN REP N-ATT
'dizem que não tem seio'

99) *ʔang-a katĩ jue teje okoj*
este-ARG DIREC somente REP esse

i-kam-a ajkow ko wa
R²-seio-GEN pendurado ASSER FM
'dizem que somente pra cá (lado esquerdo) tem um seio pendurado'

100) *nan ije u-pupirawa katĩ*
lá onde 3-esticar direção
'esticam lá naquela direção'

101) *hera kawaiw-ame ko raʔe wa*
R¹-nome-ARG índio-TRANS ASSER ATT-OUTRO FM
'assim *jamurikuma* transformou-se em índio'

102) *i-pitatawera o-ho-me ko raʔe wa*
3p.ficar 3-ir-GER ASSER ATT-OUTRO FM
'que foi ficando lá'

103) *aʔe a-wite-war-a kora-ʔewa*
esse 1p-igual-NZL-ARG ASSER ATT-OUTRO FM
'que é assim'

104) *jamurikuma je-ro-wak-awer-a*
Jamurikuma REF-tranformar-se-NZL-RETROSPEC-ARG

105) *kawaiw-ame ko raʔe wa*

índio-trans ASSER ATT-OUTRO FM
'*jamurikuma* transformou-se em índio'

Nota explicativa 15.:

Aqui avisa o narrador que seu discurso está quase terminando.

106) *a-momat* *po* *e-ra-hem-a* *wa*
1.p-acabar ENF 2-CC-sair-GER FM
'eu já estou quase terminando'

107) *awije* *po* *kora?ewa*
pronto ENF FM
'só isso'

108) *maanuara* *?ang-a* *akiheri* *?ang* *ko* *pa*
pergunta isso-ARG atrás este ASSER FM
'não tem outra (história) atrás'

Aqui encerra fechando a narração ao dizer que não tem outra história atrás. Ou seja, termina o mito das *Jamurikuma*.

4.4 Conclusão

A análise deste mito nos permitiu iniciar o estudo da constituição interna dos discursos míticos Kamaiurá. Vimos, no exemplar que analisamos, a existência de um prólogo, por mais simples e curto que seja, não deixa de corresponder a uma apresentação, uma frase que seja, mas que apresenta ao ouvinte a narrativa. Com essa informação o ouvinte se situa com respeito ao conteúdo do discurso. Há uma metodologia por meio da qual o narrador vai introduzindo elementos do contexto mítico, dos personagens, até que o cenário está criado e começa a ação.

Vimos que o mito, no caso do mito da *Jamurikuma* é incrementado com música. Na realidade, nossos discursos míticos se relacionam a rituais, e a música é parte destes.

A música entra e sai como se costurasse a narração, e dissesse o que a fala não cantada não diz.

Vimos também que em Kamaiurá é importante marcar se o falante é homem ou mulher, ou seja, distinguir o gênero. Embora muitas coisas sejam proibidas à mulherada, e na fala ela sempre se identifique enquanto mulher, em certas ocasiões elas não se distinguem dos homens, pois fazem coisas que só os homens normalmente fazem.

Vimos que, no discurso mítico, cada sequência de informação é marcada pelas partículas *ko* ou *kõ*, que aqui chamamos de ‘marca de asserção’, embora assertivo aqui não signifique compromisso com o informado, já que *ko* se combina com marcas *epistêmicas* (fonte de informação) e *aléticas* (grau de verdade da informação). Também se combinam com marcas de gênero, mas que têm outras funções na língua, funções estas que eu mesmo ainda não entendi. É a primeira vez que olho minha língua de fora para dentro, como fazem os linguístas.

CAPÍTULO V

5. Análise linguística de um relato histórico Kamayurá

5.1 Introdução

Este relato misto de narração e cantos foi gravado com Ituary, cacique Trumai, pajé, cujo pai era Kamaiurá e que por isso era também nosso pajé, cantor, professor e narrador da nossa tradição. A história foi gravada por Kamirú, minha irmã mais velha, há muito tempo atrás, em 1993. A primeira parte da gravação corresponde ao contexto em que a história foi gravada. Ituary prepara-se para falar, mas antes toma mingau que lhe é oferecido por Kamirú.

Vejamos aspectos do contexto em que a narração ocorre.

Conversa de Ituary com Kamirú:

Ituary fala:

1) *oo, okoj je Ø-hwen o-ho-m*
nossa! esse REP R²-passar 3- ir-GER
'nossa! isso foi indo e passando por mim'

2) *okoja tenip o-maraka-pi, o-maraka-pi*
essa será 3-cantar-DUB 3-cantar-DUB
'será que aquela canta?'

3) *o-ho-m o-jo-mono-m*
3-ir-GER 3-REC-mandar -GER
'foi, eles foram indo'

4) *e?e je r-e?imaw-a ?ang kō?*
sim REP R¹- mingau-ARG aqui N-ATT
'esse mingau é meu?'

Alguém fala:

5) *e-i?u ane ke kora?e wa*
3-beber consentimento assertivo
pode tomar a bebida

Lá atrás outra pessoa pergunta a Ituary sobre o canto, então ele respondeu:

- 6) *ĩhĩ, tamĩ, a?e-ramue okoj a-maraka*
ta neto esse-por esse 1-cantar
'ok neto, por isso que eu canto'

Aqui começa a narração:

- 6) *po awite kowa*
foi assim FM
'foi assim mesmo'

Nota explicativa 1.:

A partícula *PO* que ocorre no início da oração indica que o que o falante diz não conhece de experiência própria o informado, mas, ao mesmo tempo, embora ele esteja fazendo a asserção, como indicam *KO WA*.

Aqui, embora já Ituary tenha começado a narração, Kamiru faz uma advertência aos ouvintes. Vejam que depois da palavra *kori* vem a partícula *na?e* da fala feminina:

- 7) *pe-je?ẽng pan panemi kori na?e wa*
23-falar parar proibitivo agora FM
'não façam barulho agora'

Outra pessoa fala:

- 8) *i-katu-katu rané katu t o-itse, kora?e wa*
1-bom- bom já/ainda bom PROP 3-entrar FM
'é para entrar bem' (a fala dele no Aparelho)

Alguém pergunta sobre o que é a música, então ele responde:

- 9) *awara rane,*
raposa já/ainda
'é sobre a raposa'

- 10) *-Eheee, towেকেee,*
 IDEOF início da história

Aqui se ouve a reação dos ouvintes:

- 11) *ohowakawwwwww*
 (fala dos ouvintes demonstrando felicidade por ouvirem a narração)

Começa a música:
 Nota explicativa 2.:

O narrador inicia contando a história desde a nomeação do personagem. É uma narrativa cantada.

- 12) *eeeeee, awara peje ke je-upe, awara peje ke je-upe*
 IDEOF raposa 23 1-para mim raposa 23 1-para mim
 ‘vocês queiram me chamar de raposa, vocês queiram me chamar de raposa’

- 13) *awara pe-jeke je-upe, awara pe-jeke je-upe*
 raposa 3-vocês 1-para mim raposa 3-vocês 1-para mim
 ‘vocês queiram me chamar de raposa’

- 14) *Mmmmmm Heeee, Mmmmmm awara pe-jeke je-upe,*
 IDEOF IDEOF IDEOF raposa 3-vocês 1-para mim

awara pe-jeke je-upe
 raposa 3-vocês 1-para mim
 ‘vocês queiram me chamar de raposa, vocês queiram me chamar de raposa’

- 15) *awara pe-jeke je-upe, awara pe-jeke je-upe*
 raposa 3-vocês 1-para mim raposa 3-vocês 1-para mim

Mmmmmm

IDEOF

Heeee,

IDEOF

‘vocês queiram me chamar de raposa, vocês queiram me chamar de raposa’

15) *t-er-aeram* *ter-aeram*

nome-TRANS nome-ARG

‘é o nome, é o nome’

ne *r-uw-a* *r-era-a* *ewokoj* *aʔe*

2 R²-pai-ARG R²-nome-ARG aqueles ele

16) *iʔi* *ne* *je-upe* *pí*

3-dizer INT 1-para mim FM

‘aqueles que não estão aqui presentes, o nome de teu pai eles disseram para mim’

17) *apa* *apí*, *ama* *apí*

VOC.pai FM VOC.mãe FM

‘meu pai e minha mãe (falaram para mim)’

Nota explicativa 3.:

Aqui o narrador já sugere que chamem o personagem, que na realidade ele interpreta, de raposa.

18) *He, heheee,*

IDEOF

awara *peje ke,* *awara* *peje ke*

raposa 3.dizer raposa 3.dizer

je-upe *aʔewa,* *je-upe* *aʔewa*

1-para FM 1-para mim FM

‘vocês queiram me chamar de raposa, vocês queiram me chamar de raposa’

19) *awara pe-jeke, je-upe aṛewa*
raposa 3-vocês 1-para mim FM

awara pe-jeke, awara pe-jeke
raposa 3-vocês raposa 3-vocês

‘vocês queiram me chamar de raposa, vocês queiram me chamar de raposa’

20) *e heeee,*

IDEOF

towekeeeeeeee

IDEOF

o-ko-m, o-ho-m

3-ficar-GER 3-ir-GER

‘ficar indo’

Alguém da audiência perguntou:

21) *mírã, i-kamití nipe kô?*

velho, 3p-chocalho DUB INT

‘velho, ele tinha chocalho?’

Ituary parou a música e disse, o quê?

22) *Haj*

‘oi’

Então Ituary pediu para alguém procurar o chocalho para ele imitar a pessoa que cantou no passado:

30) *awara pe-jeke, je-upe a?ewa, je-upe a?ewa*
 raposa 3-vocês 1-para mim FM 1-para mim FM
 ‘vocês queiram me chamar de raposa, vocês queiram me chamar de raposa’

31) *awara pe-jeke, awara pe-jeke*
 raposa 3-vocês raposa 3-vocês
 ‘vocês queiram me chamar de raposa, vocês queiram me chamar de raposa’

32) *je-upe a?e wa, je-upe a?e wa*
 1-para mim isso FM 1-para mim isso FM
 ‘vocês queiram me chamar de raposa’

33) *awara pe-je ke, je-upe a?ewa*
 raposa 3-vocês 1-para mim isso FM
 ‘vocês queiram me chamar de raposa’

34) *Mmmmmmmmmmm*
 IDEOF

35) *t-er-aeram t-er-aeram*
 R²-nome- TRANS R²-nome- TRANS

36) *ne r-uw-a r-er-a ewokoj a?e wa*
 2 R¹-pai-ARG R¹-nome-ARG aquele isso FM

i?i ne je-upe pi ama api
 ele fala INT 1-para mim FM mãe FM
 ‘o nome dele, o nome dele, o nome de teu pai esse disse para mim, mamãe’

37) *t-er-aeram t-er-aeram*
 R²-nome- TRANS R²-nome-TRANS
 ‘o nome dele, o nome dele’

38) *ene Ø-í-a r-er-a ewokoj aʔe*
2 R¹-mãe-ARG R¹-nome-ARG esse

39) *iʔi ne aepí ama apí*
3.dizer INT FM mãe FM
'o nome de tua mãe, ele disse'

40) *He,hehee*
IDEOF

41) *awara pe-je ke, Awara pe-je ke*
raposa 3-vocês raposa 3-vocês

je Ø-upe aʔewa, je Ø-upe aʔewa
1-para mim isso FM 1-para mim isso FM
'vocês queiram me chamar de raposa, a mim, a mim'

42) *Awara, he,heee*
raposa IDEOF

43) *Towekeeee*
IDEOF

44) *Johet, johet, johet, joheet*
tucano tucano tucano tucano

45) *tu, tu, tu, tut, tutuuuuuuuuuu*
IDEOF.bem feito

46) *pe-anuw iʔi ʔang poa ko pa,*
23-ouvir 3.dizer essa EPST.SON FM
'vocês escutam, ele disse, essa (música que estou cantando)'

47) *jam-a iweru o-ho-me*
 fala-ARG contra expectativa 3-indo-GER
 ‘foi falando inesperadamente’

Agora Ituary fala:

48) *he, awa e-mi-anuw-eʔym-a ne okoj*
 IDEOF gente 3-ouvir-ARG INT aquele

pí ere, jakatup-e tete-wara hema ʔa wã
 FM ne que está no limpo-ARG INTENS-ORIG FM FM
 ‘a coisa que é não ouvida por alguém, vá/faça o que é do limpo’

Nota explicativa 4.:

Aqui a expressão *hema awã* falada pelo homem tem uma contra-parte falada pela mulher que é *hema ʔanga’ẽ*. Essas expressões sinalizam no discurso que é pensamento do falante, a informação é de sua responsabilidade, representa seu pensamento.

49) *eʔe nipe ko kwãj ʔang*
 AFIR PROB ASSERT POSSIB isso
 ‘eu acho que é isso’

Note-se que o falante reitera o que disse na fala anterior.

Agora Ituary inicia outra história, cantando e contando. É a sua própria história.

1) *Jemoa kateʔĩma wera te okoj ko wa*
 interdição ruim ENF aquele ASSERT FM

Jemoa kateʔĩma wera te okoj ko wa
 interdição ruim ENF aquele ASSERT FM

2) *e, heeeeeee*

IDEOF

3) *towe keeeeeee*

IDEOF

4) *jawer-er-a jawer-er-a*

foi falado foi falado

‘foi falado, foi falado’

5) *te okoj wã piʔa*

enf aquele FM filho

‘aquele, filho’

Nota explicativa:

O Pai Kamaiurá chama a filha de *taʔi* e o filho de *pi'a*.

6) *jawer-er-a jawer-er-a*

foi falado foi falado

‘foi falado, foi falado’

7) *te okoj wã piʔa*

ENF aquele FM filho

‘aquele, filho’

8) *jawer-er-a jawer-er-a*

foi falado foi falado

‘foi falado, foi falado’

9) *te okoj wã piʔa*

ENF aquele FM filho

‘aquele, filho’

- 10) *jawer-er-a jawer-er-a*
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'
- 11) te okoj wã pi?a
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'
- 12) *jawer-er-a jawer-er-a*
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'
- 13) te okoj wã pi?a
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'
- 14) *jawer-er-a jawer-er-a*
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'
- 15) te okoj wã pi?a
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'
- 14) *jawer-er-a jawer-er-a*
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'
- 17) te okoj wã pi?a
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'

- 18) He,heeee
IDEOF
- 19) jawer-er-a jawer-er-a
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'
- 20) te okoj wã pi?a
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'
- 21) jawer-er-a jawer-er-a
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'
- 22) te okoj wã pi?a
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'
- 23) jawer-er-a jawer-er-a
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'
- 24) te okoj wã pi?a
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'
- 25) jawer-er-a jawer-er-a
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'

26) te okoj wã pi?a
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'

27) M,mmmmmmmmmm
IDEOF

28) He,eeeeeeeeee
IDEOF

29) He,heeeeeeeee
IDEOF

30) M,mmmmmm
IDEOF

31) He,heeeeeeeee
IDEOF

32) e-kwa i-tsoro-m, e-kwa i-tsoro-m ekwãj
3P-vá 2-buscar-GER 2-buscar 2-buscar-GER FM foi mandado
'vá buscar,vá buscar lá (eles mandando)'

33) e-kwa i-tsoro-m, e-kwa i-tsoro-m e-kwãj
3-vá 2-buscar-GER 3-vá 3-busca-lá 3-mandar
'vá buscar,vá buscar lá (eles mandando)'

34) jawer-er-a jawer-er-a
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'

35) te okoj wã piʔa
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'

36) jawer-er-a jawer-er-a
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'

37) te okoj wã piʔa
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'

38) jawer-er-a jawer-er-a
foi falado foi falado
'foi falado, foi falado'

39) te okoj wã piʔa
ENF aquele FM filho
'aquele, filho'

40) He,heeeeeee
IDEOF

41) Towe, keeeeeee!
IDEOF

Agora *Ituary* narra outra história

1) Towe, keeeeeee
IDEOF

2) Kwa, kwa, kwa, kwa, kwa, kwa, kwa, kwa,
(gritos)

- 3) po-a pupe i?i
 esse-ARG com 3.dizer
 ‘é com esse que ele diz?’
- 4) -e?heeeee
 IDEOF
- 5) Hommmmm
 IDEOF
- 6) o-maraka momot, i-kamore-a
 3-cantar soltar 3-brinco
- 7) i-?iwikwaw-a
 3-(amarrar o joelho com linha de algodão)-ARG
 ‘ele começou a cantar, usando brinco e com o joelho amarrado com linhas de algodão’

Nota explicativa 5. :

Aqui ocorre uma mudança de código (code switcing). O narrador muda para a língua Awetí:

- 8) *kape una i-putu?a(itupu?em) kape una i-putu?a(itupu?em)*
 -3-onde que 3-olhar onde que olhar
 ‘onde que olhou? Onde que olhou’
- 9) *kape una iputu?a(i-tupu em) kape una i-putu?a*
 onde que onde que 3-olhar

- kape una i-putuʔa, kape una i-putuʔa(iputuʔem)*
onde que 3-olhar onde que 3-olhar
‘onde que me olhou? onde que olhou?’
- 10) *kape una kape una i-putuʔa(itupuʔem) parawatsi*
onde que onde que 3-olhar nome
‘onde que me olou o Parawatsi.’
- 11) *kape una kape una*
onde onde
- 12) *awɨʔ-a po o-ko koʔɨ*
Aweti(nome do povo)-ARG aquela 3-está mudança do estado
‘o Awɨʔ que está cantando?’
- 13) *Mmmmmmm pe a-nuwete aʔwit je Ø-maraka wa*
(desaprovando) vocês 3-ouviram proibição 1 R¹-música FM
‘vocês têm que respeitar eu cantando’
- 14) *kape una i-putuʔa(iputuʔem) kape una i-putuʔa(iputuʔem)*
onde 3-olhar onde 3-olhar
‘onde foi, que ele me viu? onde foi que ele me viu?’
- 15) *kape una i-putuʔa(iputuʔem) Parawatsi*
onde 3-olhar nome
‘onde foi que Parawatsi me viu’
- 16) *kape una i-putuʔa(iputuʔem) kape una i-putuʔa(iputuʔem)*
onde 3-olhar onde 3-olhar
‘onde foi, que ele me viu? onde foi que ele me viu?’

17) *kapeuna kapeuna*
onde onde

18) *kapeuna i-putuʔa(iputuʔem)*
onde 3-olhar

19) *kapeuna i-putuʔa(iputuʔem) kapeuna i-putuʔa(iputuʔem)*
onde 3-olhar onde 3-olhar

kape una i-putuʔa(iputuʔem) kape una i-putuʔa(iputuʔem)
onde 3-olhar onde 3-olhar
'onde foi, que ele me viu? onde foi que ele me viu?'

20) *kape una i-putuʔa(iputuʔem) Parawatsi*
onde 3-olhar Parawatsi
'onde foi que Parawatsi me viu'

21) *kape una i-putuʔa(iputuʔem) kape una i-putuʔa(iputuʔem)*
onde 3-olhar onde 3-olhar
'onde foi, que ele me viu? onde foi que ele me viu?'

22) *kape una i-putuʔa(iputuʔem) Parawatsi*
onde 3-olhar Parawatsi
'onde foi que Parawatsi me viu'

23) *kape una kape una*
onde onde

24) *awẽĩ apo o-ko ko ʔĩ*
Awetĩ aquele 3-está ASSRT
'o Awetĩ que está cantando?'

25) *Mmmmmmm* *pe-anuw-ete aãwit* *je Ø-maraka* *wa*
 (desaprovando) 3-ouvir-bem advertência 2 R1-cantar FM
 ‘vocês têm que respeitar meu cantar’

26) *kape una i-putuʔa(iputuʔem) kape una i-putuʔa(iputuʔem)*
 onde 3-olhar onde 3-olhar
 ‘onde foi, que ele me viu? onde foi que ele me viu?’

kape una i-putuʔa(iputuʔem) Parawatsi
 onde 3-olhar Parawatsi
 ‘onde foi que Parawatsi me viu’

27) *kape una i-putuʔa(iputuʔem) i-putuʔa(iputuʔem)*
 onde 3-olhar 3-olhar
 ‘onde foi que Parawatsi me viu’

28) *kape una kape una*
 onde onde

29) *mara-jawa- nipe h-e-me kopa?*
 3-não- sei DESC R²-dizer-ger FM
 ‘o que é (não sei) o que falamos?’

30) *He, towekeeeeeee*
 IDEOF

31) *he,heeeeeeeeeee*
 IDEOF

32) *kape una i-putuʔa(iputuʔem) kape una i-putuʔa(iputuʔem)*
 onde 3-olhar onde 3-olhar

‘onde foi que ele me viu? onde foi que ele me viu?’

33) *kape una i-putuʔa(iputuʔem) Parawatsi*
onde 3-olhar Parawatsi
‘onde foi que Parawatsi me viu’

34) *kape una*
onde

35) *kape una i-putuʔa(iputuʔem)*
onde 3-olhar
onde foi, que ele me viu?

36) *kape una*
onde

37) *Ha,ha,ha,haha*
sorriso

38) *awjje*
pronto
e pronto.

39) *E,heeeeeeee*
IDEOF

Nota explicativa 6.:
Aqui o narrador retoma a língua Kamaiurá:

40) *Kunuʔim jue tea ta ʔang o-ko pa!*
menino somente verdadeiro esse 3-esta FM

- 41) *t o-anuw ne ke rane a?e wa ?ang*
 PROP 3-ouvir INT DES já/ainda esse FM este aqui
 ‘deixa o menino estar para ele ouvir isso!’
- 42) *amo*
 outro
- 43) *je Ø-maraka h-era Ø-upe okoj*
 1 música R2-nome-ARG R²-para 3-aquela
 ‘aquele falou sobre o nome da minha música ’
- 44) *i?i ko ?#*
i-?i ko ?#
 2-dizer ASSRT FM

a?ea ?ang w-a ?ang o-ko-me ko ?#,
 3-essa este 3- imitar 3-estar.em.mov-ARG ASSRT FM
 ‘eles disseram , esses aqui, estavam imitando ‘
- 45) *E,heeeee*
 IDEOF
- 46) *je Ø-juka- potar awa*
 1P-eu R¹-matar-querer gente
 ‘eles queriam me matar’
- 47) *ewa Ø-juka- potar awa ram*
 FM R1-mata-querer gente
 ‘queriam matá-lo’
- 48) *a?e h-er-a t okoj a-maraka wa,*
 esse R²-nome-ARG prop aquele 1-cantar FM
 ‘esse, o nome dele, para eu cantar’
- 49) *E,heeeee*
 IDEOF

- 50) *taw-a r-upi koʔi wa*
 aldeia-ARG R²-por FM
 ‘pelas aldeias’
- 51) *mojepete pete taʔe wa taw-a r-upi koʔi wa*
 um um esse FM aldeia-ARG nelas ASSERT FM
 ‘por cada aldeia tem um’
- 52) *jene r-ejja jow koʔi wa*
 nós R²-parente através ASSERT FM
- 53) *jama*
 dizem e ele
 ‘através das aldeias temos parentes’
- 54) *mojepete pete taʔe wa taw-a r-upi koʔi wa*
 um um esse FM aldeia-ARG nelas ASSERT FM
 ‘por cada aldeia tem um’
- 55) *mojepete pete taʔe wa taw-a r-upi koʔi wa*
 um um esse FM aldeia-ARG nelas ASSERT FM
 ‘por cada aldeia tem um’
- 56) *jene r-ejja jow koʔi wa*
 nós R²-parente através ASSRT FM
- 57) *jama*
 dizem e ele
 ‘(através das aldeias) temos parentes’
- 58) *jam-a iʔi awa, jam-a iʔi awa*
 falar-GER 3.dizer PL falar-GER 3.dizer PL

jam-a iʔi awa, jam-a iʔi awa
 falar-GER 3.dizer PL falar-GER 3.dizer PL
 ‘eles disseram, eles disseram’

59) *aʔe te je okoj kuikurua, iʔi kua,*
 isso mesmo REP aquele Kuikuro 3.dizer FM

ojo Makurawa, awʔi leha, o-mano
 Makurawa, Aweti 3-morrer

60) *rake koʔi.*
 ATEST ASSERT
 ‘isso dizem, Kuikuro disse, Makurawa morreu, mas eu não vi’

Hy,mmmmmm
 ‘sinal que não gostou’

61) *pe-po kwaj meta ewa*
 23-por causa de FM

t-ea-mera a-enoj-enoj wa
 R²- morto-RETR 3-chamar-chamar FM
 ‘por culpa de vocês eu estou chamando o morto’

62) *ehe je o-kwa-ʔim awa je kō*
 REP 3-não.gostar-sem gente REP N-ATT
 ‘dizem que eles não gostaram muito’

63) *jam-a iʔi awa, jam-a iʔi awa*
 falar-GER 3.dizer PL falar-GER 3.dizer pl

jam-a iʔi awa, jam-a iʔi awa
 falar-GER 3.dizer PL falar-GER 3.dizer PL
 ‘eles disseram, eles disseram’

64) *mojepete pete taʔe wa taw-a r-upi koʔi wa*
 um um FM aldeia-ARG nelas ASSRT FM
 ‘por cada aldeia tem um’

65) *mojepete pete taʔe wa taw-a r-upi koʔi wa*
 um um esse FM aldeia-ARG nelas ASSRT FM
 ‘por cada aldeia tem um’

66) *jene r-eija jow koʔi wa*
 nós R²-parente através ASSRT FM

67) *po awite*
 é assim mesmo

68) *aʔe ere-anu-potar*
 esse 2-ouvir-querer

69) *aj e-anuw-a ne ke ko raʔe wa,*
 OI 2-ouvir-ARG INT DES ASSRT ATT.outro FM

iʔ taʔe wa,
 3.dizer ATT.outro FM

Kamaiura Ø-maraka,
 Kamaiurá R¹-cantar

‘você quer ouvir, para você ouvir, ele disse, o cantar do Kamaiurá’

70) *Kamaiura Ø-maraka, ʔaŋ aʔaŋ ko raʔe wa iʔ ta ewa*
 Kamaiurá R¹-cantar este FM FM 3.dizer FM

‘o cantar do Kamaiura esse , ele disse’

71) *E,hee aʔe po awite w-etup*
 eh esse assim mesmo 3-deitado
 ‘eh! esse ouvido assim deitado’

72) *Kamaiura ʔang, aʔang ko raʔe wa*
 Kamaiurá esse.aqui 1-imitar FM ATT-outro FM

awjje
 assim

Eheeeee, towe, keeeee

IDEOF

Kamaiurá, assim, aconteceu’

73) *o-ho w-aka-w aa amoj Ø-ok-a r-upi*
 3-IT 3-estar-GER IDEOF outra R⁴-casa-ARG R²-por
 ‘assim eles foram por outras casas’

74) *He,heeeeeeee*
 IDEOF

75) *a-tsi jue a-tsi jue*
 1-envergonhar-se somente 1-envergonhar-se somente
 ‘eu com vergonha’

76) *a-tsi jue a-tsi jue*
 1-envergonhar-se somente 1-envergonhar-se somente
 ‘eu com vergonha’

77) *a-tsi* *jue* *a-tsi* *jue*
1-envergonhar-se somente 1-envergonhar-se somente
'eu com vergonha'

78) *a-tsi* *jue* *a-tsi* *jue*
1-envergonhar-se somente 1-envergonhar-se somente
'eu com vergonha'
He,heeeeeee
IDEOF

79) *a-tsi* *jue* *a-tsi* *jue*
1-envergonhar-se somente 1-envergonhar-se somente
'eu com vergonha'

80-a) *a-tsi* *jue* *a-tsi* *jue*
1-envergonhar-se somente 1-envergonhar-se somente
'eu com vergonha'

80-b) *a-tsi* *jue* *a-tsi* *jue*
1-envergonhar-se somente 1-envergonhar-se somente
'eu com vergonha'

80-c) *He,heeeeeee*
IDEOF

81) *Heeeeeee*
IDEOF

82) *a-tsi* *jue* *a-tsi* *jue*
1-envergonhar-se somente 1-envergonhar-se somente
'eu com vergonha'

83) *a-tsi* *jue* *a-tsi* *jue*
 1-envergonhar-se somente 1-envergonhar-se somente
 ‘eu com vergonha’

84) *a-tsi* *jue* *a-tsi* *jue*
 1-envergonhar-se somente 1-envergonhar-se somente
 ‘eu com vergonha’

85) *ummmmmmm*
 IDEOF

86) *iʔi* *ne aʔang* *je* *Øupe* *pi*
 3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
 ‘ele disse ele imitou a mim’

87) *iʔi* *ne aʔang* *je* *Øupe* *pi*
 3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
 ‘ele disse ele imitou a mim’

88) *iʔi* *ne aʔang* *je* *Øupe* *pi*
 3.dizer int imitar 1 R¹-para FM
 ‘ele disse ele imitou a mim’

89) *Tapiʔiri* *api*, *Wajõro* *api*
 Tapiʔiri FM Wajõro FM
 ‘Tapiʔiri, Wajõro’

90) *iʔi* *ne aʔang* *je* *Øupe* *pi*
 3.dizer INT imitar 1 R1-para FM
 ‘ele disse ele imitou a mim’

91) *Tapiʔiri* *api*, *Wajõro* *api*
 Tapiʔiri FM Wajõro FM
 ‘Tapiʔiri, Wajõro’

92) *iʃi ne aʒang je Ø-upe pi*
 3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
 ‘ele disse ele imitou a mim’

93) *iʃi ne aʒang je Ø-upe pi*
 3.dizer int imitar 1 R¹-para FM
 ‘ele disse ele imitou a mim’

94) *iʃi ne aʒang je Ø-upe pi*
 3.dizer int imitar 1 R¹-para FM
 ‘ele disse ele imitou a mim’

95) *Eheee, ehe, eheeeee*
 IDEOF

96) *awije rake kwāj oro-mo-jāpiro kwāj*
 pronto ATEST FM 13-lamentar FM
 ‘pronto, nós lamentamos’

97) *Wajōro api, Tapi Tapi api*
 Wajōro FM Tapi Tapi FM

iʃi ne aʒang je Ø-upe pi
 3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
 ‘rep Wajōro e Tapi me imitaram’

98) *Awije rake kwāj oro-mo-jāpiro kwāj*
 pronto ATEST FM 13-lamentar FM
 ‘pronto, nós lamentamos’

- 99) *iʃ ne aʒang je Ø-upe pɨ*
 3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
 ‘ele disse eles imitaram a mim’
- 100) *Tapiʒiri apɨ Wajõro apɨ*
 Tapiʒiri FM Wajõro FM
 ‘Tapiʒiri, Wajõro’
- 101) *iʃ ne aʒang je Ø-upe pɨ*
 3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
 ‘dizem Wajõro e Tapi me imitaram’
- 102) *iʃ ne a-ʒang je Ø-upe pɨ*
 3.dizer INT 1-imitar 1 R¹-para FM
 ‘dizem Wajõro e Tapi me imitaram’
- 103) *E,heeee, Toweeee, keeeee*
 IDEOF
- 104) *Woo koow*
 IDEOF
- 105) *E heee*
 IDEOF
- 106) *iʃ ne aʒang je Ø-upe pɨ*
 3.dizer INT .imitar 1 R¹-para FM
 ‘eles disseram para mim’
- 107) *iʃ ne aʒang je Ø-upe pɨ*
 3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
 ‘eles disseram para mim’
- 108) *iʃ ne a-ʒang je Ø-upe pɨ*
 3.dizer INT 1-imitar 1 R¹-para FM
 ‘eles disseram para mim’

- 109) *iʃ ne aʒang je Ø-upe pɨ*
 3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
 ‘eles disseram para mim’
- 110) *Wajõro aɨy, Tapi Tapi apɨ*
 Wajõro FM Tapi Tapi FM
- 111) *iʃ ne aʒang je Ø-upe pɨ*
 3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
 ‘dizem Wajõro e Tapi me imitaram’
- 112) *iʃ ne aʒang je Ø-upe pɨ piʒa*
 1SG-ele fala imitar 1 R¹-para FM menino
 eles disseram para mim, menino (filho):
- 113) *awɨje rake kwãj oro-mo-jãpiro kwãj*
 pronto ATEST FM 13-lamentar FM
 ‘pronto, nós lamentamos’
- 114) *iʃ ne aʒang je Ø-upe pɨ*
 3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
 ‘ele disse eles imitaram a mim’
- 115) *Tapiʒiri apɨ, Wajõro apɨ*
 Tapiʒiri FM Wajõro FM
 ‘Tapiʒiri, Wajõro’
- 116) *awɨje rake kwãj oro-mo-jãpiro kwãj*
 pronto ATEST FM 13- CAUS-lamentar FM
 ‘pronto, nós lamentamos’

117) *iã ne aɔang je Øupe pi*
3.dizer INT imitar 1 R¹-para FM
'ele disse eles imitaram a mim'

118) *Wajõro apí*
Wajõro FM
'Wajõro'

119) *He , Towe, keeeeeee*
IDEOF
Wajõro falou para mim.

5.2 Conclusão

Esta narrativa Kamaiurá fala de eventos ocorridos no passado. Nesse tipo de discurso os narradores são também, na maioria das vezes, os criadores das músicas que integram a narrativa. Vejam a diferença do texto mítico para a narrativa mais histórica, digo mais histórica, pois concordo com Junqueira de que esses discursos podem ter também um matiz mítico. Note-se o uso bem menor de partículas que correspondem à uma fonte de informação, que é a coletividade (*je*); ou mesmo o baixo índice de ocorrência de partículas como *ra?e*, usada para sinalizar uma informação conhecida originalmente por outro. Nas vezes em que essas partículas ocorrem, fica claro que o falante não se compromete com o conteúdo informacional, embora acredite nele. Por outro lado, no texto histórico fica mais claro o significado da partícula *py* da fala masculina. Ela se associa ao dito, ouvido e vivido, de forma que, tem uma função epistêmico-alética.

Esse tipo de narrativa deixa os Kamaiurá muito alegres. Todos nós gostamos de acompanhar os feitos dos grandes homens do nosso povo e dos feitos que se relacionam aos outros povos xinguanos.

CONCLUSÃO

Nesta dissertação, apresentamos a nossa análise de dois discursos Kamaiurá, um mítico e um histórico. Esta abordagem tipológica segue Junqueira (2010) e parece casar com a realidade dos discursos Kamaiurá. A abordagem de Junqueira é funcionalista e leva em conta o conteúdo de cada discurso e respectiva função. Aproveitamos para sugerir a inclusão do discurso dos pais para acalantar os filhos, fazendo-lhes dormir. Trata-se de um tipo de discurso que amedronta, mas não por meio de mentiras, e sim pelo que os Kamaiurá acreditam, relacionando ao que é dito para proibir à nossa visão Kamaiurá de mundo, em que os mitos têm função primordial.

No presente estudo pudemos depreender um grande número de ideofones que, sobretudo nos relatos míticos, ocorrem em profusão. Esses ideofones expressam diferentes sentimentos dos falantes e dos personagens e, por serem sonoramente musicais, ajudam a enfeitar o discurso e a fazer com que estes sejam menos monótonos.

Vimos que outras partículas têm funções delimitadoras de informações, mas que também marcam gênero. Vimos, aliás, que a distinção de gênero em Kamaiurá é um traço culturalmente forte. Mas vimos também que a língua faz rico uso de modalizadores aléticos e epistêmicos. É importante marcar o que o falante presenciou, ouviu, ou o que é conhecimento coletivo, mas também o que é conhecimento atestado por outro e o que foi visto ou ouvido por outro.

Finalmente, neste estudo preliminar, procurei contribuir com descrições linguísticas que relacionam a aspectos da língua e cultura Kamaiurá, praticando uma linguística antropológica, preocupada com o conhecimento das relações entre língua e cultura.

Muitas lacunas foram deixadas, mas pretendo contribuir com estudos futuros para preenchê-las.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. Mito e outras narrativas Kamayura. Salvador: Editora da UFBA, 1974.

ALMEIDA, A. *et alii*. *A Língua Tapirapé*. Rio de Janeiro: Xerox do Brasil (*Série Biblioteca Reprográfica Xerox*), 1983.

DOBSON, Rose. Notas sobre substantivos do Kayabi. *Série Lingüística*, 1973. 30-56. Brasília: SIL. <http://www.sil.org/americas/brasil/PortTcPb.htm>

DOBSON, Rose. *Gramática prática com exercícios da língua Kayabi*. Cuiabá: SIL, 1997. <http://www.sil.org/americas/brasil/PortTcPb.htm>

DOBSON, Rose. *Aspectos da língua Kayabi*. Cuiabá: SIL, 2005. <http://www.sil.org/americas/brasil/PortTcPb.htm>

GALVÃO, Eduardo. Apontamentos sobre os índios Kamaiurá. *In: Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p.17-38. (Estudos Brasileiros, 29)

GALVÃO, Eduardo. Diários do Xingu (1947-1967). *In: GONÇALVES, Marco Antônio Teixeira (Org.)*. Diários de campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaioa e índios do Xingu. Rio de Janeiro : UFRJ, 1996. p. 249-381.

HARRISON, Carl H. A forma lingüística de uma teoria folclórica dos Kamaiurás. *Arquivo de Anat. e Antrop.*, Rio de Janeiro : Inst. Antrop. Prof. S. Marques, n.2, p. 83-98, 1977.

JUNQUEIRA, Carmem. Os índios de Ipavu. São Paulo: Ática, 1975. 111 p.

JUNQUEIRA, Carmem. Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingu. Campinas : Unicamp, 1967. 111 p. (Tese de Doutorado).

JUNQUEIRA, Carmem. O povo Kamaiurá no século XXI. In: Ana Suelly Arruda Câmara Cabral; Aryon Dall'Igna Rodrigues. (Org.). *Línguas e Culturas Tupí I*. Campinas: Curt Nimuendaju, 2007, v. 1, p. 37-46.

JUNQUEIRA, Carmem. À busca dos mitos (no prelo).

JUNQUEIRA, Carmem. Disputa política na sociedade Kamaiurá. *Revista Brasileira de Linguística antropológica*, v. I, 2:49-58.

LEITE, Yonne. Para uma tipologia ativa do Tapirapé. *Cadernos de Estudos Lingüísticos* 18: 37-56. Campinas, 1990.

MONSERRAT, Ruth Maria Fonini e as Irmãzinhas de Jesus. *Língua Asurini do Xingu: Observações gramaticais*. Altamira: CIMI, 1998.

RODRIGUES, A. D. Morfologia do verbo Tupi. *Letras*, 1:121-152. Curitiba, 1953.

RODRIGUES, A. D. Relações internas na família lingüística Tupí-Guaraní. *Revista de Antropologia* 27/28:33-53. São Paulo: USP, 1984-1985.

RODRIGUES, A. D. 1986. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.

RODRIGUES, A. D. Sobre a natureza do caso argumentativo. In: Francisco Queixalôs (ed.), *Des noms et des verbes en tupi-guarani: état de la question*, p. 103-114. Cayenne: IRD, 2001.

SAELTZER, M. Fonologia provisória da língua Kamayurá. *Lingüística*, Brasília : SIL, n.5, p.131-70, 1976.

SAMAIN, Etienne Ghislain. Moroneta Kamayurá : mitos e aspectos da realidade social dos índios Kamayurá (Alto Xingu). Rio de Janeiro : Lidador, 1991. 273 p.

SEEGER, Anthony, Oratory is spoken, Myth is told, and Song is Sung, but they are all music to my ears. In: Joel Shezer and Gregory Urban (eds.), *NAtive south American Discourse*. Berlin: Muton de Gruyter, 1986, p. 59-82.

SEKI, Lucy. Observações sobre variação sociolingüística em Kamayurá. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, s.l. : s.ed., n.4, p. 73-87, 1983.

SEKI, Lucy. (Org.). *Kamajura jemo'etap*. São Paulo: ISA ; Brasília: MEC, 1998. 92 p.

SEKI, Lucy. Kamaiurá (Tupí-Guaraní) as an active-stative language. In: PAYNE, D.L. (ed.). *Amazonian linguistics: studies in lowland South American languages*. Austin : University of Texas Press, 1990, p. 367-91.

SEKI, Lucy. *Gramática do Kamaiurá : língua Tupi-Guarani do Alto Xingu*. Campinas : Unicamp ; São Paulo : Imprensa Oficial, 2000. 499 p.

SILVA, Márcio Ferreira da. *A fonologia segmental kamayurá*. Campinas : Unicamp, 1981. (Dissertação de Mestrado)

STEINEN, K. von den. Exploração do rio xingu e homenagem tributada aos exploradores” in boletim da sociedade de Geografia do rio de Janeiro, tomo I, 1885, pp.55-85.

STEINEN, K. von den. O rio Xingu. In *Revista da sociedade de Geografia do rio de Janeiro*, IV, rio de Janeiro, 1888, pp.189-212.

WEISS, Helga E. *Para um dicionário da Língua Kayabí*. Tese de doutorado. USP, 1998.