

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

ANTÔNIO FERNANDES GÓES NETO

O Novo Testamento em nyengatu (1973): um capítulo na história das traduções bíblicas
para línguas indígenas.

SÃO PAULO
2015

ANTÔNIO FERNANDES GÓES NETO

O Novo Testamento em nyengatu (1973): um capítulo na história das traduções bíblicas para línguas indígenas.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Estudos da Tradução.

Área de concentração: Estudos da Tradução

Orientador: Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro

São Paulo

2015

Nome: NETO, Antônio Fernandes Góes.

Título: O Novo Testamento em nyengatu (1973): um capítulo na história das traduções bíblicas para línguas indígenas.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Estudos da Tradução.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedico este início de trabalho a Deus, a Camila de Lima Gervaz, e a todos os meus familiares, principalmente, à minha bisavó Ondina, que me encantou com suas narrativas orais e a meu avô, Antônio Fernandes Góes, quem conheci somente pelos escritos.

Agradecimentos

Todos os agradecimentos aos professores titulares Dr. Eduardo de Almeida Navarro e Dr. John Milton, bem como às professoras Dr^a Maria Silvia Cintra Martins e Dr^a Patrícia de Jesus Carvalhinhos pelas orientações, não somente acadêmicas. Agradeço, sobretudo, à Coordenadoria de Aperfeiçoamento na Pesquisa (CAPES), pelo financiamento desta pesquisa, que exigiu a imersão nas comunidades indígenas durante seis meses.

RESUMO

GÓES NETO, Antônio Fernandes. **O Novo Testamento em nyengatu (1973):** um capítulo na história das traduções bíblicas para línguas indígenas. 2015. f. 216 Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

A análise das traduções para o nheengatu realizadas pela *New Tribes Mission* fornece dados históricos sobre um dos textos mais presentes na escrita das línguas indígenas, as escrituras bíblicas. Como o *Novo Testamento em Nyengatu* (1973) pode ser compreendido numa história da tradução bíblica para as línguas indígenas? Quais os possíveis impactos sociais da tradução de um livro bíblico para uma língua indígena em vias de construir uma tradição escrita? Quais foram os agentes das traduções analisadas? Quais métodos se destacam neste percurso tradutório da *NTM*? Serão levantados os diferentes agentes envolvidos na rede de textos a que o *Novo Testamento em Nyengatu* e o Livro de Cânticos (s/d) estão articulados. As propostas metodológicas de Pym (1998 e 2005) e Milton (2009) foram base para a descrição destas fontes primárias e para a explicação sobre as mesmas, por meio das fontes secundárias, constituídas pelas biografias e demais textos de missionários. As questões levantadas serão desenvolvidas com vistas à compreensão das relações entre os debates racionalistas do século XVII e alguns métodos de tradução protestantes. Além disso, haja vista a complexa história social da língua geral amazônica, serão destacados aspectos de ruptura e continuidade destas traduções da *NTM* em comparação à documentação histórica do nheengatu, sobretudo nos séculos XIX e XX, contida na chamada Filologia Tupi.

Palavras-chave: História da Tradução; Tradução bíblica; Nheengatu

ABSTRACT

The analysis of translations to the nheengatu made by New Tribes Mission provides historical data on the most present texts written in indigenous languages, namely the biblical scriptures. How the *Novo Testamento em Nyengatu* (1973) can be understood in the Bible translation history for indigenous languages? What are the social impacts of the translation of a biblical book to an indigenous language in the process of being built a writing tradition? What were the agents of translations analyzed? What methods are highlighted in this translational path of NTM? The different agents, involved in the network of texts to the *Novo Testamento em Nyengatu* (1973) and the *Livro de Cânticos* (s/d), are articulated will be quoted. The methodology employed Pym (1998 and 2005) and Milton (2009) were the basis for the description of these primary sources and then for explanation on them by means of secondary sources, formed by missionary biographies and other texts. The issues raised will be developed with a view to understanding the relationship between the rationalists discusses of the seventeenth century and some Protestant translation methods. Moreover, given the complex social history of the Amazon general language, will be highlighted aspects of rupture and continuity of these translations of NTM compared to historical documentation nheengatu, especially in the nineteenth and twentieth centuries, contained in the so called Tupi Philology.

Keywords: History of translation; Bible translation; Nheengatu

YATUKASAWA

Kuirowara, aikué siya makú nheengaitá urikú waá Novo Testamento. Ma, nheengatu mukuisawa nheenga urikúã kuá papera. Nhansé, yasikári iké mayé tá umunhã kuá papera nheengatu rupi puranga píri umaã kuá mbeumbeusawa. Uíí ara, siya makú nheengaitá urikú tá mupinimasawa. Mayé yapuderi yamaã kuá Novo Testamento em nyengatu i papera kuximawara, asuí i papera kuirowara ruaki? Auá taá usasá waá kuá papera nheengatu rupi? Mayé taá usasá waá? Ape, yamukameẽ iké miraitá usasá waá nheengatu rupi kuá paperaitá: Novo Testamento, nheengarisawa yuíri. Maitesawaitá úri waá Anthony Pym suí, asuí John Milton yuíri, tá urúri maiesawa upurungitá arã nheengatu mbeumbeusawa resewara, asuí nheengatu kuirowara resewara. Kuá puranduitá uyukuau waá kuá sikarisawa suí umukameẽ Filologia Tupi upuraĩ umaã paperaitá piasu nheengatu rupi, uriku waá amu maiesawa upurungitá arã, umupinima arã nheengatu rupi, nhansé kuá paperaitá piasu umupinima waá makuitá rupi. Kuá Novo Testamento umupinima waá nheengatu rupi makuitá rupi yuíri.

Nheengaitá sikindawatara: tradusão mbeumbeusawa; tradusão bíblika; nheengatu

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Difusão do Novo Testamento em Nyengatu	44
Figura 2 – Exemplo de explicitação não verbal como imagem de página única	76
Figura 3 – Exemplo de explicitação não verbal com imagem no corpo do texto	76
Figura 4 – Imagem extraída do “Evangelho Segundo São Marcos em Mundurukú”	78
Figura 5 – Imagem extraída do “Novo Testamento em Nheengatu”	78
Figura 6 – Imagem extraída do “Evangelho Segundo São Marcos em Mundurukú”	79
Figura 7 – Imagem extraída do “Novo Testamento em Nheengatu”	80
Figura 8 – Exemplo de imagem em complemento a uma explicitação verbal	82
Figura 9 – Mapa étnico desenhado por Sophie Müller em sua autobiografia	87
Figura 10 – Mapa étnico MNTB (2013)	88
Figura 11 – Foto extraída da biografia missionária Grace in Green Hell	90
Figura 12 – Instituto inyenga opakaua	101

LISTA DE SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CONPLEI	Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas
FOIRN	Federação dos Povos Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
ISA	Instituto Socioambiental
NTM	New Tribes Mission
MNTB	Missão Novas Tribos do Brasil
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SIL	Summer Institute of Linguistics

SUMÁRIO

1. Introdução	13
2. O Novo Testamento em Nyengatu e sua relação com a história da tradução bíblica e da língua geral amazônica	18
2.1. Problemáticas do <i>Novo Testamento</i> e sua relação com as traduções missionárias	18
2.2. Problemáticas da história da língua geral amazônica.....	26
2.3. A <i>New Tribes Mission</i> e a fortuna crítica sobre as traduções missionárias.....	30
3. Metodologia e Fundamentação Teórica	37
3.1. Entre traduções e tradutores: a busca por metodologias em História da Tradução	37
3.2. As propostas de Pym (1998, 2005)	43
3.3. Traduções e políticas linguísticas: levantamento e tratamento do corpus	49
4. Análise de fontes primárias e secundárias	56
4.1. Fontes primárias: <i>O Novo Testamento em Nyengatu</i> e o <i>Livro de Cânticos</i>	58
4.1.1. Estratégias de explicitação verbais	59
4.1.1.1. Empréstimos.....	61
4.1.1.2. Derivações morfológicas.....	64
4.1.1.3. Derivações semânticas.....	69
4.1.2. Estratégias de explicitação não verbais: as imagens dos Evangelhos	76
4.1.3. Nomeando entre diferentes espaços e línguas: as relações entre as imagens dos Evangelhos e as derivações semânticas.....	82
4.2. Fontes secundárias: As biografias missionárias e a produção recente na comunidade Buia Igarapé (AM)	91
4.2.1. A metodologia da <i>New Tribes Mission</i> : da padronização gráfica aos tradutores indígenas	98
4.2.2. Os textos em <i>nheengatu</i> na comunidade Buia Igarapé (AM) e a nova geração missionária da Missão Novas Tribos do Brasil	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

ANEXOS	122
Anexo A – Corpus de análise	123
Anexo B – Inventário gráfico baseado no “Novo Testamento em Nyengatu” e no “Livro de Cânticos”	166
Anexo C – Mostras de materiais autênticos: uso dos etnônimos em pedidos de orações	167
Anexo D – Mostras de materiais autênticos: uso dos etnônimos em fragmentos da revista “Confins da Terra” (2010)	168
Anexo E – Mostras de materiais autênticos: documento cedido pela MNTB com o alfabeto por eles utilizado	169
Anexo F – Mostras de materiais autênticos: transcrição de diálogos cedida pela MNTB	171
Anexo G – Mostras de materiais autênticos: excertos de trabalho de aluno da escola indígena Joana Madeira	175
Anexo H – Folheto completo da MNTB	176
Anexo I – Imagens dos evangelhos	177
Anexo J – Roteiro para entrevista com falantes de nheengatu	211
Anexo K – Nheengatu rupi	213

1. Introdução

O percurso deste trabalho se inicia com uma primeira e curta imersão em comunidades indígenas em 2012, seguida de outra no ano posterior, mais longa e intensa. No que diz respeito ao andamento desta segunda ida, foi realizada uma pesquisa de campo, de 01/07/2013 a 29/11/2013, em Manaus (AM), São Gabriel da Cachoeira (AM), San Filipe (Colômbia) e San Carlos de Río Negro (Venezuela). A busca de fontes escritas e orais para a análise do *Novo Testamento em Nyengatu*¹ (1973), realizou-se com êxito, uma vez que foi possível obter exemplares de outras traduções contemporâneas a esta obra, também realizadas pela *New Tribes Mission* (NTM)², como o *Livro de cânticos em nheengatu*³ e o *Novo testamento em Baniua*⁴, precedente às obras estudadas.

Além disso, a consulta a falantes da língua geral amazônica de diferentes faixas etárias permitiu evidenciar que, embora esta tradução não seja lida por falantes mais jovens da língua, foi por meio deste Novo Testamento que os missionários se instalaram na região. Atualmente, situam-se numa base missionária na comunidade Buia Igarapé, onde utilizam a mesma grafia contida na tradução, para atividades pedagógicas na escola indígena local, chamada Joana Madeira. Os missionários atuantes na Missão Novas Tribos do Brasil⁵ foram consultados em duas bases do Amazonas, a saber, em Manaus e em São Gabriel da Cachoeira.

Relatos orais foram colhidos, oriundos de diferentes agentes da região, dentre os quais se destacaram os missionários, professores indígenas e demais falantes de

¹ A língua geral, tupi moderno ou nheengatu será sempre grafada como *nyengatu* quando referir-se às traduções bem como ao etnônimo de que se valeram os missionários da *New Tribes Mission* até os dias atuais.

² Ao longo do texto, optou-se pelo uso do termo mais antigo, da missão estadunidense que realizou as primeiras traduções protestantes em língua geral e que deu origem, na segunda metade do século XX, à Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB). As razões dessa nova instituição serão discutidas ao longo da pesquisa.

³ Esse livro é conhecido vulgarmente como *cantor*, pelos falantes de nheengatu bem como pelos missionários da *NTM* e *MNTB*. O raro exemplar colhido não continha capa nem algumas de suas páginas, carecendo, portanto, de informações editoriais. Talvez esse termo faça menção direta ao cantor cristão, que foi o primeiro hinário oficial da Igreja Batista do Brasil, publicado em 1891.

⁴ A uniformização utilizada neste trabalho é a seguinte: nomes de povos indígenas em maiúsculo e nomes de línguas em minúsculo, todos conforme a ortografia da língua portuguesa. A palavra *nyengatu* ocupa lugar *sui generis*, devido à maneira como foi manipulada pelos missionários da *NTM* e da *MNTB*.

⁵ Doravante *MNTB*.

nheengatu e se mostraram mais eficazes para guiar as análises das traduções do que o questionário sociolinguístico em anexo, utilizado inicialmente. Quando era entregue nas mãos de indígenas, muitas vezes não eram respondidos. Enquanto alguns não compreendiam a forma como estava escrito o *nheengatu* no documento, outros se preocupavam demais em respondê-lo com a grafia que consideravam a mais correta possível, ora para se adequar ao padrão encontrado no texto, ora para criticá-lo, comparando-lhe com a maneira pela qual haviam aprendido a escrever em sua língua.

O longo tempo de permanência da missão nas regiões onde é falado o *nheengatu*, aproximadamente 65 anos, torna necessário um estudo sobre como tais agentes de tradução mantêm, até os dias atuais, a suas atividades na região. Trata-se de uma problemática discutida no artigo *O Índio na Missão Novas Tribos* (GALLOIS, 1999). Talvez uma das principais ferramentas seja a tradução dos textos bíblicos, que deu início a uma rede de textos escritos entre os falantes nativos e os missionários, aprofundando a influência da missão nas comunidades indígenas e divulgando esta atividade para o mundo. A tradução do *Novo Testamento*, dentro desta rede, é a metáfora que indica a prosperidade da missão, conforme relatam em suas biografias Henry Loewen e Sophie Müller, protagonistas das traduções bíblicas para o *baniua* e para o *nheengatu*. A necessidade de uma nova edição se apresenta, por outro lado, como uma das principais justificativas para a permanência da MNTB nestas terras indígenas.

Dentre as diversas atividades realizadas em campo, merece destaque o curso de curta duração *Escrita e políticas linguísticas do *nheengatu**, ministrado aos professores indígenas, na sede da Associação dos Professores Indígenas do Rio Negro (APIARN), por meio do qual foi possível refletir sobre o papel da escrita na língua *nheengatu*, sobre a extensa documentação desta língua por não indígenas, e em que medida estas fontes antigas poderiam servir de base para uma unificação gráfica. Foi observado um desconhecimento dos indígenas perante a complexa história social do *nheengatu*. Além disso, que há hoje, ao menos sete grafias distintas para esta língua e que propostas como a da Missão Novas Tribos do Brasil tendem a dificultar a unificação da grafia, dada a falta de participação dos missionários protestantes nas assembleias organizadas pelos movimentos indígenas locais.

Um episódio inusitado ocorreu quando foi realizado um curso de curta duração, em Outubro, *Mini-curso de nheengatu: expressões culturais da Amazônia*, ministrado na IX Semana Nacional de Ciência e Tecnologia do Instituto Federal do Amazonas-(IFAM-CSGC) ao público em geral. Vale ressaltar a presença de muitos missionários protestantes interessados no aprendizado de línguas indígenas visando à conversão religiosa mais eficaz das populações urbanas do município. Este diagnóstico reforçou a importância da pesquisa em andamento, dada a forte presença missionária na região, conhecida como Cabeça do Cachorro⁶. Ainda que os missionários da MNTB sejam predominantemente batistas, outras instituições religiosas, mesmo católicas, se utilizam do *Novo Testamento em Nyengatu* quando sabem de sua existência.

O contato com os Werekena, habitantes do Rio Xié, afluente do Rio Negro, também evidenciou que, embora tenha sido produzido no Rio Içana, *O Novo Testamento em Nyengatu* se expandiu para todos os rios onde há falantes de nheengatu, uma vez que as constantes migrações dos falantes convertidos é um fenômeno crucial para a compreensão da circulação desta tradução bíblica, que chegou até a Colômbia e Venezuela de forma semelhante.

Na palestra *Perspectivas para a produção colaborativa de materiais didáticos multilíngues*, dentro do I Encontro de Educação no Médio e Alto Rio Negro e Xié, em Outubro, houve uma discussão sobre os projetos político-pedagógicos indígenas (PPPI). O debate trouxe, como um dos principais desafios, a forte intervenção religiosa no ensino das escolas indígenas, contando, inclusive, com a participação ativa de pastores indígenas. Uma das razões de tais intervenções protestantes é o longo histórico de permanência da Missão Novas Tribos do Brasil, desde a elaboração do *Novo Testamento em Nyengatu*, entre as décadas de 60 e 70.

Uma das principais perguntas levantadas ao longo da pesquisa foi “afinal, qual o principal impacto da tradução do Novo Testamento para o nheengatu?” Foi possível destacar neste evento a relevância de abordagens teóricas que compreendam as traduções como agenciamentos que visam à criação e manutenção de relações entre as pessoas envolvidas. Ora, compreender a tradução bíblica do ponto de vista

⁶ No mapa político da América do Sul, a tríplex fronteira formada por Brasil, Colômbia e Venezuela no interior do município de São Gabriel da Cachoeira é assim designada, tanto pela população local quanto por pesquisadores.

estritamente linguístico não seria o suficiente para observar a abrangência das atividades empreendidas pelos protestantes na Educação escolar indígena e o conjunto de textos escritos em nheengatu, gerados a partir da tradução do *Novo testamento*, por exemplo.

Observou-se que a ausência dos missionários protestantes, também agentes da escrita em nheengatu, nos encontros sobre a unificação gráfica evidenciava, até então, uma relação política fraca destes com os movimentos indígenas. A grafia vinculada a uma variante ditongada, que grafa <nyengatu>⁷ diz respeito à maneira como foi documentada a língua por Sophie Müller em meados dos anos 40 e como foi, conseqüentemente, escrito o *Novo testamento em Nyengatu* (1973) sendo ainda utilizada na escola indígena da Comunidade Buia Igarapé. A falta de participação destes agentes nos eventos deliberativos dificulta um consenso em relação à unificação gráfica, o que, em certa medida, impede uma revitalização linguística concreta do nheengatu no município.

Precedido *pelo Novo Testamento em Baniua*, o *Novo Testamento em Nyengatu* (1973), é uma das primeiras traduções protestantes feitas no Brasil, produzido pela *New Tribes Mission*. Quais teriam sido os possíveis impactos sociais da tradução de um livro bíblico para uma língua indígena? Este trabalho, pertencente à linha de pesquisa *Tradução e Recepção*, que discute as implicações sociais, históricas e éticas das práticas tradutórias⁸, propõe uma análise do texto supracitado, na qual será elencado um conjunto de problemáticas referentes à obra em questão, com vistas à investigação dos efeitos produzidos no nheengatu, falado em São Gabriel da Cachoeira (AM).

A análise das traduções realizadas pela *New Tribes Mission* fornece dados históricos sobre um dos mais presentes textos na escrita das línguas indígenas, as escrituras bíblicas. Quais métodos se destacam neste percurso tradutório da NTM? Serão levantados os diferentes agentes envolvidos na rede de textos a que o *Novo Testamento em Nyengatu* está articulado. Paralelamente, será analisado como a

⁷ Nesta pesquisa, adotaremos o seguinte padrão: <> para grafes (ver obra *Writing systems*, de Florian Coulmas, 2003), [] para fones e // para fonemas.

⁸ Para maiores detalhes, ver linhas de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Estudos da Tradução: <http://dlim.fflch.usp.br/traducao/851>.

atuação dos diferentes tradutores contribuiu para a produção e interpretação desta tradução bíblica.

De acordo com os pressupostos seguidos e os objetivos deste estudo, as questões da pesquisa levantadas são: (a) Como o *Novo Testamento em Nyengatu* pode ser compreendido numa história da tradução bíblica para as línguas indígenas? (b) Quais deslocamentos semânticos e quais métodos de tradução se destacariam neste percurso tradutório da Missão Novas Tribos? (c) Quais os possíveis impactos sociais da tradução de um livro bíblico para uma língua indígena em vias de construir uma tradição escrita? (d) Quais foram os agentes das traduções analisadas?

Dos quatro capítulos propostos para a estrutura da dissertação, os dois primeiros enfocam a história dos tradutores protestantes e de suas políticas tradutórias e os dois últimos as suas traduções para a língua geral amazônica, por via de um estudo descritivo das fontes primárias seguido de um estudo explicativo por meio das fontes secundárias, com base nas fundamentações teóricas e metodológicas de Pym (1999, 2005) e Milton (2009). Ou seja, parte-se do pressuposto de que a história do *nheengatu*, de sua expansão colonial até o seu refúgio em São Gabriel da Cachoeira (AM), e o tratamento dos missionários protestantes para com os falantes de meados do século XX, está retratada em alguns aspectos das traduções produzidas pela missão protestante histórica⁹ *New Tribes Mission*, doravante *NTM*¹⁰, desde então. Ademais, tais textos produzidos podem ser situados, em certa medida, na Filologia Tupi e na história das traduções bíblicas para línguas indígenas. Portanto, defende-se nesse estudo que o *Novo Testamento em Nyengatu* e o *Livro dos Cânticos dheengatu/português* podem ser analisados tendo em vista a história do *nheengatu*, sobretudo pelas perspectivas de Pym (2005) e Milton (2009) nos Estudos da Tradução.

A expressão “último refúgio da língua geral” remete diretamente ao artigo de Navarro (2013), o qual embasa as problemáticas discutidas nos primeiros capítulos desta pesquisa, tendo em vista a complexidade da História social desta língua. Além disso, a leitura das biografias missionárias, sobretudo os textos de Sophie Müller (1952,

⁹ As missões protestantes consideradas históricas tal como as batistas, luteranas, metodistas e congregacionais, seguem alguns ajustes dos dogmas do Primeiro Concílio de Niceia (325).

¹⁰ A forma abreviada para a *New Tribes Mission* será devidamente padronizada como *NTM*, sempre em itálico, diferentemente de *MNTB*, referente à Missão Novas Tribos do Brasil.

1960 e 1982) e demais produções textuais em Buia Igarapé, comunidade indígena onde está situada uma base da missão, trazem informações fundamentais, referentes à motivação dos métodos de tradução escolhidos ao longo dos processos de tradução dos dois textos de análise supracitados. Este trabalho reúne ao menos dois tópicos notadamente controversos: a história social da língua geral amazônica e as intervenções missionárias nas línguas indígenas, que tornaram inusitado o objeto de pesquisa em meio aos estudos de traduções em línguas de maior prestígio como, por exemplo, em português, em espanhol, etc. O presente estudo pode contribuir, por outro lado, para a importância histórica desta língua indígena e das traduções protestantes e por uma compreensão mais próxima da complexidade da rede de relações entre indígenas e não indígenas. Consequentemente, legitimará a importância dos Estudos da Tradução tanto para as pesquisas em línguas indígenas quanto para outros estudos históricos e sociais, dado o protagonismo das diferentes missões na história dos povos indígenas do Brasil bem como a diversidade linguística nele existente. A língua geral amazônica, com sua vasta documentação histórica, reúne ricas fontes para a busca das origens de tais controvérsias.

2. O Novo Testamento em *nyengatu* e sua relação com a história da tradução bíblica e da língua geral amazônica

2.1. Problemáticas do Novo Testamento e sua relação com as traduções missionárias

Ao investigar as traduções bíblicas já realizadas para as línguas ameríndias, nota-se que a empreitada de John Eliot com a língua massachusset (língua franca também conhecida como wampanoag), concluída em 1663, foi uma tarefa isolada, mesmo na América do Norte, de colonização protestante, haja vista a predominância das missões católicas no continente americano, sobretudo no Caribe e na América do

Sul. Diante de tal situação histórica, a qual se vincula a presente pesquisa, a Bíblia não havia sido traduzida para as chamadas línguas exóticas (Navarro, 1995, p. 15) pelos missionários jesuítas. Ainda que surgidas na Idade Média, foi com a Companhia de Jesus que as missões católicas obtiveram seu máximo desenvolvimento, uma vez que houve, no fim do século XVI, a valorização das línguas sapienciais (latim, grego antigo e hebraico), a emergência das línguas vernáculas (francês, inglês, etc.), e a documentação incipiente das línguas exóticas (tupi antigo, guarani, etc.). Trata-se de um processo de gramatização maciça das línguas do mundo, de povos de tradição literária ou de povos ágrafos, que dilatou fronteiras linguísticas (Navarro, 1995, p. 15), implicado nos múltiplos deslocamentos dos jesuítas e demais missionários e, no que diz respeito às línguas exóticas, em políticas jesuíticas de traduções autorizadas pelo Papado.

Os vocabulários e gramáticas eram materiais de apoio a essas traduções, que foram importantes ferramentas para a educação nos aldeamentos jesuíticos do Brasil colonial, por exemplo. No caso da colonização portuguesa, as traduções mais frequentes eram confessionários, sermões e homilias, catecismos romanos, santorais, cantos religiosos, epístolas e evangelhos, bulas papais, biografias de índios piedosos e de santos, missais, manuais de sacramentos, autos etc, em português e em língua brasílica (Navarro, 1995, p. 69). Vinculado ao gentílico para a colônia portuguesa das Américas, este foi o adjetivo muitas vezes empregado, em obras jesuíticas ou não, para se referir ao Tupi Antigo e, também à língua geral amazônica, que recebeu o nome *nheengatu* somente em meados do século XIX. Opunha-se *brasílico* a *brasileiro*, pois este era usado para se referir aos que trabalhavam com o pau-brasil, somente.

No século XVI emergiram também os movimentos nacionalistas e as gramáticas das línguas europeias deles resultam, engendradas pela consolidação dos Estados Nacionais centralizados. Também cabe destacar o protestantismo que, ao advogar o princípio do livre exame da Bíblia e popularizá-la, deveria traduzi-la para as línguas vernáculas, promovendo, assim, a sua legitimação e a sua gramatização (NAVARRO, 1995 p. 55). Ademais, no caso dos protestantes, a dignificação do vernáculo

correspondia a uma busca de identidade própria em face da tradição pós-nicena¹¹, que consolidaria e universalizaria o latim como língua oficial da Igreja Católica (NAVARRO, 1995, p. 56). Deste modo, pode-se dizer que o papel das traduções protestantes, se consideradas suas raízes históricas, apresenta diferente sentido social, pois elas são produzidas sobretudo na Europa Continental, consoante ao projeto de elaboração das gramáticas vernáculas no Renascimento, quando surgem também as primeiras cartilhas e o ensino das primeiras letras passaria, gradualmente, a ser feito nas línguas maternas (NAVARRO, 1995, p. 58), substituindo o latim. Também cumpre destacar que os efeitos da imprensa sobre a uniformização ortográfica, a pontuação e a regularização da morfologia, seriam igualmente de grande importância para a fixação das línguas vernáculas.

As ações empreendidas e debatidas pelos monges de Port-Royal trazem questões precisas em relação a estas diferenças entre os missionários jesuítas e os protestantes, principalmente após a abertura desses estudiosos à teologia jansenista¹², que posteriormente se vincularia à filosofia calvinista¹³, na primeira metade do século XVII. A renovação pedagógica do ensino, as traduções e a normatização de línguas vernáculas foram, de certa forma, uma sistematização de ideias provenientes de diversos pensadores, dentre as quais vale destacar as soluções lógicas para o trato com as línguas maternas.

A fixação da língua francesa no Reinado de Luís XIV é um exemplo de como a pedagogia com base em agrupamentos silábicos, uma escrita calcada na fala cotidiana, a gramática baseada em regras simples e a tradução bíblica, como forma de popularização da leitura nas línguas europeias maternas, faziam parte de um projeto distinto daquele empreendido pelos missionários jesuítas e de toda a igreja católica (Bassetto, 2001, p. 23).

¹¹ Dentro da Patrística, conjunto de doutrinas cristãs da igreja católica, a tradição pós-nicena corresponde ao período histórico dos séculos V até VIII. O adjetivo niceno remete ao Concílio Ecumênico de Nicéia (324 d.C.), primeiro evento desta natureza até então realizado, no qual havia muitas proclamações e condenações que deveriam ser seguidas por todos os cristãos católicos.

¹² Conjunto de doutrinas religiosas oriunda da igreja católica e posteriormente rechaçada em meados do século XVII. Seu nome refere-se ao bispo Cornelius Jansen.

¹³ Um dos movimentos cristãos reformistas, de muita influência nos séculos XVI e XVII, quando se formaram as igrejas protestantes.

O decreto do Concílio de Trento, concernente à edição e uso dos textos sacros, publicado em 1546, trouxe, por sua vez, implicações sobre o uso da principal tradução bíblica para o latim, conhecida como Vulgata. Pecharman (2010, p. 327) afirma que a Assembleia de Diocesanos considerava autêntico o referido texto nos contextos litúrgicos. Porém, na medida em que os ideais nacionalistas e protestantes se difundiam, a validade deste decreto incutiu discussões acerca da autoridade da Vulgata, em um período no qual as traduções para as línguas vernáculas eram suspeitas de heresia. Tais debates e embates apresentaram, dentre outros tópicos, diferentes métodos de tradução bíblica. A tradução do *Novo Testamento* feita por Erasmus (1516), por exemplo, mostra uma forte preocupação com as origens gregas desse texto. Sua segunda edição, que passou por uma correção ainda mais profunda, tendo em vista o grego bíblico, foi a versão utilizada por Lutero e Tyndale, para a tradução para o alemão e para o inglês, respectivamente. Certamente, a depuração da Vulgata feita por Erasmus incomodou os católicos, haja vista as revisões com base no cotejo do grego bíblico, efetuadas sob a ordem de tal Concílio.

Esta diversidade de traduções representava, segundo Pecharman (2010), uma perda de uniformidade religiosa (Pecharman, 2010, p. 328): justamente o uso corrente dos mesmos significados é que traziam credibilidade à Vulgata por parte dos católicos romanos, ao longo do período niceno, principalmente. Houve casos emblemáticos, como, por exemplo, a proibição de uma revisão do *Novo Testamento* em grego (1550), elaborada por Robert Estienne, censurada pela Faculdade de Teologia de Paris. Portanto, nesta situação, a propagação das escrituras bíblicas para as línguas vernáculas era vista por parte da Igreja Católica como a propagação de heresia.

Pode-se dizer que a história da tradução bíblica para a língua francesa foi, de fato, decisiva para esse debate europeu. Em 1525, a Faculdade de Teologia e o Parlamento de Paris proibiram qualquer tradução das escrituras sagradas (Pecharman, 2010, p. 328). A *Sainte Bible em François* (1530), produzida por Jacques Lefèvre D'Étaples, foi proibida e acusada de ser propícia ao protestantismo. Também vale mencionar que a primeira tradução direta do hebraico e do grego bíblico para o francês, feita por um protestante, Olivetan, em 1535, utilizada por Calvino e reeditada com amplo uso protestante até fins do século XVII, recebeu uma resposta dos teólogos de

Louvain, que suprimiram as revisões da Vulgata feitas na Saint Bible e logo foi publicada essa nova tradução (PECHARMAN, 2010, p. 328). Eles viriam a fazer tais supressões mais vezes, com outras traduções, evidenciando que a crítica textual era um instrumento de poder exercido pela Igreja Católica perante as traduções bíblicas.

Dado o controle das traduções por parte dos católicos romanos, o projeto de uma nova tradução bíblica do Novo Testamento para o francês, discutido e realizado pelos monges de Port-Royal, constituiu uma notável ruptura com a tradição da Bíblia francesa. Antoine Arnauld propagou um discurso em prol da tradução bíblica para as línguas vernáculas por razões linguísticas, num ensaio de 1688. O monge cartesiano defendia que a língua francesa havia mudado muito desde o fim do século XVI, a ponto de a versão de Louvain não ser mais compreendida pelos falantes de francês contemporâneos ao seu texto. Desta forma, poderia ser empreendida uma standardização lexical e gramatical do francês (PECHARMAN, 2010, p. 329), vinculada às mudanças no ensino, na tradução e na gramática das línguas, anteriormente descritas. É notória a popularização das escrituras bíblicas como prioridade neste momento.

Publicada em 1667, a Bíblia de Port-Royal atingiu grande circulação e, ao mesmo tempo, gerou críticas negativas. Os jesuítas passaram a alegar que os monges de Port-Royal se valiam da *sola scriptura*¹⁴, algo que, supostamente, tornaria a tradição eclesiástica desnecessária. Ora, se tal princípio rechaçava quaisquer documentos interpretativos para a leitura da Bíblia, boa parte da tradição filológica católica estaria abalada e os tradutores de Port-Royal foram então acusados de terem produzido um texto no qual o protestantismo estaria implícito. Em resposta, Arnauld defendeu o direito de qualquer cristão, e não apenas de qualquer erudito, de ler a Bíblia (PECHARMAN, 2010, p. 330). Trata-se de uma argumentação universalista, baseada em problemas de tradução, sobre um direito dito universal, e não puramente uma argumentação teológica. Vale ainda dizer que tais argumentos derivam do princípio lógico inerente à própria filosofia de Port-Royal que, talvez, convergisse em alguns aspectos com a *sola scriptura*. Max Margolis em "The story of bible translations", obra muito posterior a esta

¹⁴ Trata-se de um princípio formal seguido por algumas doutrinas protestantes. Nele está pressuposto, basicamente, que a Bíblia é a única fonte de conhecimento a ser seguida pelos cristãos.

controvérsia, menciona os impactos sociais desta tradução de Port-Royal, devido às novas condições materiais de reprodução dos textos escritos:

The Christian monasteries gave employment to their inmates through the multiplication of copies of the Scriptures; the costlier ones with their illuminations were works of art, and men, but particularly young women, who boasted of good penmanship, were much sought after. The emperor Constantine requested Eusebius, the bishop of Caesarea, to supply him with fifty copies of the Bible to be distributed among the principal churches of Constantinople. Don Samuel Gacon defrayed the expenses of the printing of the Faro Pentateuch (1487); the Ixar Pentateuch (1490) was made possible through the generosity of Solomon son of Maimon Salmati, and the Lisbon Pentateuch (1491) names a certain R. Eliezer as its noble Maecenas. The expense of issuing the revised French Geneva Bible (1588) was defrayed by certain wealthy men who sought no gain for themselves but only to serve God and His Church, and that of producing the first Bible printed in America (Cambridge, 1663) was borne by the Corporation for the Promoting and Propagating of the Gospel of Jesus Christ in New England founded in 1649. The Port Royal version of the Gospels in French was issued in 1667 in many forms and sizes, *including very cheap editions for the poor; we are told that pious persons sent out from Paris a great number of colporteurs to sell copies at cost price, or even less, and defrayed the expense by voluntary gifts* (grifo nosso). In modern times societies were formed for the express purpose of circulating the Scriptures.¹⁵

Os mostérios cristãos deram emprego a seus internos por meio da reprodução de cópias das Escrituras bíblicas. (...) Os mais caros, com suas iluminações, eram obras de arte, e homens, mas sobretudo mulheres jovens, que tinha boa caligrafia, eram muito procurados. O imperador Constantine solicitou a Eusebius, bispo de Caesarea, que fornecesse a ele cinquenta cópias da Bíblia a ser distribuída nas principais igrejas de Constantinopla. Don Samuel Gacon custeou os gastos da impressão do Pentateuco impresso em Faro (1487); o Pentateuco de Ixar (1490) foi possível graças à generosidade de Solomon, filho de Maimon Salmati e o Pentateuco de Lisboa (1491) teve R. Eliezer como seu mecenas. O custo em emitir a Bíblia em francês de Genebra revisada foi arcado por homens ricos que não procuraram nenhum ganho para si, mas apenas para servir a Deus e à sua igreja ao passo que produzir a primeira Bíblia impressa na América (CAMBRIDGE, 1663) ficou a cargo da Corporação para a Promoção e da Propagação do Evangelho de Jesus Cristo de New England, fundada

¹⁵ Margolis (1917, p.108, grifo nosso)

em 1649. A versão de Port-Royal para os Evangelhos em francês foi emitida em 1667 em muitas formas e tamanhos, incluindo edições muito baratas para os pobres; Há informações de que pessoas piedosas enviaram de Paris um grande número de colportores para vender cópias a preço de custo, ou até menos, e *custearam a despesa por doações voluntárias* (grifo nosso). Nos tempos modernos, as sociedades foram formadas com o propósito expresso de fazer circular as Escrituras. (tradução livre)¹⁶.

O excerto de Margolis evidencia que, tendo em vista as dificuldades de impressão dos textos bíblicos, a publicação da Bíblia de Port-Royal também foi inovadora em relação à forte dependência ao mecenato e já indica nas palavras do autor que a circulação da Bíblia passava por um novo momento, a saber, de uma popularização que, em muitos momentos, envolveu ações voluntárias. Este aspecto altruísta é decisivo para esta pesquisa e será retomado adiante.

Voltando ao debate filosófico em torno das traduções bíblicas, Pecharman (2010, p. 331) verificou que Richard Simon (1638-1712), profundo conhecedor dos textos hebraicos e siríacos, criticou os estudiosos de Port-Royal, quanto ao suposto amadorismo no uso de fontes primárias bíblicas. Tendo em vista que a fé para Simon poderia ser bem transmitida por meio da oralidade na Igreja Católica, em detrimento de uma primazia à leitura das escrituras, algo que seria um princípio protestante. Tendo em vista esta polarização de ideias antípodas, pode-se dizer que a tradição eclesiástica se sobrepunha à forma das escrituras bíblicas, na argumentação de Richard Simon, enquanto que a tradução se relacionava a uma preocupação com a inteligibilidade do texto, vinculada à linguagem e ao pensamento na filosofia cartesiana que Arnauld e Lancelot aplicavam à prática tradutória. Diferentemente, a preocupação de Simon estava na historicidade do texto, dado que, uma vez compreendida a sua história, desde suas fontes primárias, não seria necessária a cautela com as traduções.

Houve, conseqüentemente, tensões entre tais métodos de tradução bíblica, a saber, entre uma crítica textual, mais histórica e paleográfica, tal qual a proposta de Simon e uma crítica de cunho lógico e linguístico, vinculada ao cartesianismo de Port-Royal, no fim do século XVII. Simon se incomodava com as muitas palavras para traduzir uma só da Vulgata: segundo ele, a tendência à explicitação, com o exercício da

¹⁶ Todos os excertos vertidos para o português nesta dissertação são traduções livres.

sintaxe na língua francesa em Port-Royal estaria propensa a transformar a tradução em teologia (PECHARMAN, 2010, p. 333), pois havia muitas explicações em meio aos textos. Em suma, para Simon, o fato de a tradução de Port-Royal apresentar o texto com uma maior quantidade de palavras se comparado ao original em latim, mostrava como eles priorizavam a explicitação de uma teologia, segundo ele, protestante, por meio de muitas paráfrases. Decorre que as explicações, para a Lógica de Port-Royal, são justificáveis a partir de seus preceitos filosóficos, pois para os monges cartesianos, há conteúdos implícitos na mente dos falantes, que não são expressos pela linguagem verbal e poderiam ser expressos em qualquer língua e compreendidos por qualquer pessoa (PECHARMAN, 2010, p. 337).

Do ponto de vista das traduções jesuíticas, houve uma tendência ao cumprimento dos decretos de Trento nas gramáticas, vocabulários e traduções bilíngues para as línguas exóticas, conforme atesta o trabalho de Navarro (1994). O que se poderia afirmar sobre as traduções bíblicas dos missionários protestantes? O que se pode depreender desta problemática teórica da tradução é que o embate entre a tradição filológica, relacionada à erudição humanista e a tradição lógica, baseada em princípios universalizantes que se aproximem da compreensão humana, trouxe novos métodos tradutórios estritamente vinculados à leitura, porque, se a crítica textual permitia o uso recorrente de prefácios e notas, o uso ostensivo de explicações tornava o texto fechado em si mesmo, sem a necessidade de outros que o complementassem.

Surgem, então, perguntas mais precisas, referentes à tradução bíblica nesse trabalho: da erudição filológica à racionalização, os Novos Testamentos da *NTM*, que não trazem prefácio tampouco notas de tradução, costumam valer-se mais da segunda proposta, numa série de ações a serem descritas e, na medida do possível, explicadas, ao longo desta dissertação, como o uso de imagens, por exemplo. Dado que a explicitação pode ser uma importante estratégia de tradução a ser observada diante do percurso de racionalização por que passaram alguns métodos de tradução, ela será um conceito teórico utilizado e discutido ao longo das análises, com base nos artigos de Anthony Pym (1998 e 2005).

Considera-se nesta pesquisa, pois, que a explicitação é uma proposta conceitual em construção e, por essa razão, seu uso em variadas situações de tradução, com

diferentes línguas, pode contribuir para uma melhor compreensão do ato tradutório. Quais seriam, então, as estratégias de explicitação observadas no *Novo Testamento em Nyengatu*? No que diz respeito à leitura, ler uma Bíblia é o mesmo que ler qualquer outro texto? Quais missionários protestantes tiveram contato com os falantes desta língua? Como se deu a participação dos indígenas nestas traduções? Pode-se dizer que tais questionamentos se agravam no que tange à tradução para línguas ágrafas ou providas de tradição escrita em vias de legitimação, como no caso da língua geral amazônica. É ainda mais complexo se levada em consideração a história desta língua, muitas vezes associada, erroneamente, a uma ordem restrita de missionários católicos, como os jesuítas.

2.2. Problemáticas da história da língua geral amazônica

Formada no Maranhão e no Pará, a partir da língua dos Tupinambás e demais indígenas aldeados pelos jesuítas, a língua geral do Norte, tal como a língua geral do Sul, foi língua mais falada que o português no Brasil colonial, conforme registro de missionários e viajantes. Dentre eles, vale destacar as palavras do Pe. Antônio Vieira:

Certo que as famílias dos portugueses e índios de São Paulo estão tão ligadas hoje umas às outras, que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios, e a dos portugueses a vão os meninos aprender à escola. (Testemunho de 1694).

Após a proibição oficial da língua geral amazônica por parte da Coroa portuguesa em 1755, sob a liderança do déspota esclarecido Marquês de Pombal, a história das línguas indígenas brasileiras esteve marcada por um legado de desprestígio, que afeta ainda hoje as gerações indígenas mais velhas presentes na Amazônia. Entretanto, o nheengatu continuou a ser falado, ainda que estigmatizado, assim como uma parcela das demais línguas indígenas do Rio Negro. Quando da imposição de Marquês de Pombal, o nheengatu já havia se tornado uma língua supra-

étnica, padronizada por missionários jesuítas. Após ser adotado pelos portugueses como segunda língua, a ser imposta durante a colonização, o nheengatu se transformou, após algumas gerações, na língua materna de algumas populações, constituindo-se de um estatuto peculiar: língua de branco para os índios e língua de índios para os europeus (FREIRE, 2003, p. 206).

A busca pelo entendimento deste estatuto do nheengatu ainda é pouco frequente. Em vez disso, velhos jargões são reproduzidos, tal como o da língua reproduzida (quando não inventada) pelos jesuítas, que chegou até o noroeste amazônico, onde não havia nenhuma língua do Tronco tupi. O protagonismo dos jesuítas durante séculos coloniais no uso do nheengatu, *via de regra*, ofusca o fato de esta língua ter sido falada por pessoas de diferentes origens e, inclusive, de ter sido traduzida por diferentes missões, dentre elas, uma protestante. Longe de uma romantização do nheengatu, é preciso também desnaturalizar a ideia de que as línguas gerais oriundas do tupi antigo são e sempre serão línguas opressoras. Os estudos de Freire (2003) são alguns dos poucos que propõem uma necessária revisão sobre a história das línguas no Brasil.

Ocorre que esta transição, a saber, de uma língua supra-étnica à língua materna, é ainda pouco clara nos documentos históricos e, sobretudo na memória dos povos indígenas. Tornou-se habitual destacar o episódio dos aldeamentos jesuíticos e as ações de Pombal, por exemplo, enquanto que houve e ainda há uma diversidade de agentes desta língua. Pode-se dizer também que, após séculos de esquecimento, o apoio à diversidade cultural e linguística por parte do Estado brasileiro, existente somente com a Constituição de 1988, teve seus desdobramentos mais concretos na região do Alto Rio Negro, onde surgiu a Lei nº 145 que, em 2002, co-oficializou o nheengatu, o tucano e o baniua, equiparando-os com a língua portuguesa no município amazonense de São Gabriel da Cachoeira. Atualmente, a língua geral é a língua indígena de populações que perderam suas línguas próprias como, por exemplo, dos povos Baré, dos Uerekena, assim como parte dos Baniua. Também é falada pelos Mura, Cambeba e Maioruna, localizados nos Rios Madeira, Solimões e Amazonas, além de uma dezena de povos do Rio Tapajós.

Semelhantemente ao tupi antigo, o conjunto de textos que compõe a documentação do nheengatu são, majoritariamente, traduções jesuíticas respaldadas pelos decretos de Trento, anteriormente discutidas, e muitos textos bilíngues (português/nheengatu), compilados por eruditos brasileiros e por viajantes. Pouco estudado nas pesquisas linguísticas, o nheengatu possui atualmente populações de falantes no Brasil, na Colômbia e na Venezuela que, em alguns casos, se autodenominam nheengatus, yerales¹⁷ ou ainda ñengatús (BECERRA, 2010, p. 366), haja vista que os territórios amazônicos foram marcados justamente por um longo histórico de contato entre diferentes povos indígenas e entre diversos agentes do sistema colonial amazônico. O multilinguismo ainda existente no noroeste amazônico e a presença do nheengatu com vitalidade são fenômenos exemplares de tal histórico.

Tendo isto em vista, qual seria o papel da tradução do *Novo Testamento em Nyengatu* (1973) nesses processos de autodenominação de povos que perderam sua língua étnica? A investigação de diferentes fontes históricas leva a crer que, durante os processos de tradução bíblica, o nheengatu se encontrava numa situação já distinta daquela que o marcou durante os séculos da Amazônia colonial. Seria então, o papel de contribuir para uma melhor compreensão sobre a transição de uma língua supra-étnica a uma língua materna, antes mencionada.

Os estudos históricos de Gabriel Cabrera Becerra relatam que, pelo menos desde o século XVII, os jesuítas acompanhavam a captura de escravos indígenas que, por sua vez, passavam a habitar e a trabalhar nos aldeamentos. Ainda que a proibição da língua geral, pelo Diretório dos Índios (1755)¹⁸, tenha acarretado na diminuição de sua documentação, ela se manteve viva no noroeste amazônico, mais especificamente na região fronteira conhecida atualmente como Cabeça do Cachorro. Posteriormente, no século XIX, missionários capuchinhos aldearam populações dos troncos Tucano e Aruaque no rio Uaupés, que também passaram a falar nheengatu. Os franciscanos, por sua vez, substituíram os capuchinos, mantendo a função evangelizadora do nheengatu

¹⁷ *Yeral* é um empréstimo originário da palavra portuguesa *geral*, porque em língua espanhola, o termo seria *general*.

¹⁸ Documento oficial da Coroa portuguesa que continha um plano de urbanização do território amazônico a ele pertencente. A proibição do uso do nheengatu, paralela à obrigatoriedade do ensino de língua portuguesa foram ações contidas neste conjunto de medidas.

nos rios Negro e Uaupés. Entretanto, houve abandono gradual da língua geral amazônica, por diferentes razões.

A expansão do português foi impulsionada com o Ciclo da Borracha, que atraiu migrantes nordestinos e impulsionou um aumento de falantes de português como língua materna. Também vale ressaltar que outra língua local, o tucano, atraiu a atenção de missionários católicos, sobretudo na região do rio Uaupés. O mont-fortiano Pierre Kok, por exemplo, dedicou-se tanto ao aprendizado do nheengatu quanto do tucano (BECERRA, 2002, p. 106). Por essas razões, nota-se que as traduções protestantes, da segunda metade do século XX, ocorreram num período de franco enfraquecimento da língua geral em meio ao declínio do sistema colonial amazônico, tornando-se, nos dias atuais, situada em um espaço muito mais restrito. Nas comunidades indígenas distantes do meio urbano de São Gabriel da Cachoeira (AM), sobretudo no Baixo e Médio Rio Içana e por todo o Rio Xié, onde a atuação dos missionários protestantes já data de mais de 60 anos, está concentrada a atual população de falantes de nheengatu, com crianças que o aprendem como língua materna.

Mas o que motivou esta situação de refúgio da língua geral? Com a crise jesuítica, após o Diretório dos Índios, a frota de missionários era cada vez mais escassa, tornando inconstante a ação católica com a língua geral no noroeste amazônico (BECERRA, 2002 p. 151). Tal inconstância evidenciou-se na presença das diferentes ordens católicas por toda a região ao longo dos séculos, antes mencionadas. Os incentivos para missionários católicos de diferentes ordens em terras brasileiras da Amazônia foram notórios, desde a colônia até o Império brasileiro. Porém, assim como os carmelitas e os capuchinhos, os missionários franciscanos ensinavam cada vez mais o português para os índios, sobretudo nos rios Negro e Uaupés, salvo raras exceções tais como o italiano Iluminato Coppi, que fez traduções para a língua geral no alto Uaupés (BECERRA, 2002, p. 156). Estas diferentes missões não obtiveram êxito no noroeste amazônico e, em 1914, as missões salesianas chegaram com o apoio do Estado brasileiro.

Dentre as principais atribuições dos salesianos, vale destacar a proibição do uso de línguas indígenas nas escolas regulares, inclusive do nheengatu, e a obrigatoriedade da instrução militar entre os indígenas. Há notícia da chegada dos

primeiros protestantes nessa região em meio a este processo, amparados pela Lei de Imigração de 1860, os quais distribuíram as primeiras Bíblias em português (BECERRA, 2002, p. 157). Mas foi a *NTM*, em meados de 1940, que passou a competir de fato com as políticas salesianas então em voga e, em certa medida, passou a incentivar o uso de línguas indígenas, dentre elas o *nheengatu*, num período em que elas eram proibidas pelo Estado brasileiro, principalmente no município de São Gabriel da Cachoeira. Ora, tão importantes quanto às consequências do Diretório dos Índios foram as políticas linguísticas salesianas no Rio Negro, pois sem elas, a atuação protestante não seria tão significativa, especialmente com o *nheengatu*, que já fora uma língua de prestígio.

2.3. A *New Tribes Mission* e a fortuna crítica sobre as traduções missionárias

Conforme Becerra (2013, p. 515), os primeiros trabalhos da missão estadunidense, fundada em 1942, na Amazônia remontam no ano seguinte, em 1943, segundo documento do Serviço de Proteção aos Índios (doravante SPI), que logo cedeu autorização para sua atuação na Amazônia brasileira. Assim como o Summer Institute of Linguistics (SIL)¹⁹, a missão foi alvo de críticas nos anos 70, relacionadas, especialmente a dois itens. Primeiramente, a um suposto avanço do imperialismo estadunidense, do qual seria cúmplice, na medida em que colhia diferentes informações sobre os territórios pelos quais passava e também por veicular um dos pilares ideológicos dos Estados Unidos, que é a ética protestante. Em segundo lugar, ao ocultamento do interesse proselitista em suas práticas com as línguas indígenas, dado que, principalmente o SIL, se declara comumente como instituição de pesquisas científicas (Becerra, 2013, p. 517). Apesar de prestar assessoria linguística à *NTM*, o *SIL* não protagonizou as primeiras traduções bíblicas do Rio Içana, onde o Novo Testamento foi traduzido para o *curipaco*, *baniua* e *nheengatu*.

¹⁹ Fundado em 1934, o também chamado na forma aportuguesada de Instituto Linguístico de Verão, é a principal referência na formação linguística de missionários que atuam com povos indígenas do mundo e responsável pela base de dados *Ethnologue*. Também se tornou a principal consultora das missões protestantes na área de linguística.

Defende-se que o primeiro contato da missionária Sophie Müller com os Baniuas e Curipacos foi em 1945, oito meses após sua chegada à Colômbia (BECERRA, 2007, p. 109) e com os, então, nomeados *nyengatus* veio a se dar em 1949 (BECERRA, 2013, p. 539). *El nuevo testamento de nuestro señor y salvador Jesucristo en Curipaco* foi impresso em 1959, tendo sido o primeiro Novo Testamento concluído desde a fundação da missão. O problema do etnônimo *nheengatu* ou *nyengatu*, relacionado à influência protestante na autodenominação indígena e explícito nas biografias missionárias, será desenvolvido no capítulo 3, na seção 1.4.1.3 sobre Onomástica e certamente iluminará ainda mais sobre a transição do *nheengatu* supra-étnico para aquele visto nos dias atuais como uma língua materna.

Tanto o *SIL* quanto a *NTM* não se filiam a nenhuma igreja particular. Seus membros tentam estabelecer-se entre as populações evitando tensões, uma vez que permanecem longos períodos nas comunidades indígenas. (BECERRA, 2013, p. 543). A atenção aos grupos considerados isolados por parte dessa missão protestante se combina à dedicação às línguas consideradas ameaçadas pelo *SIL* e o propósito evangelizador dessas organizações é constituído de serviços de alfabetização, saúde e programas de desenvolvimento comunitário²⁰. O primeiro desses tópicos será abordado parcialmente no capítulo 4. Porém, desde o início das atividades até a atualidade, o centro das suas atuações é a tradução das escrituras bíblicas para as línguas indígenas como principal ferramenta de conversão religiosa. A execução de tais serviços por longo período de tempo gerou uma série de críticas à atuação missionária protestante por parte de intelectuais progressistas latino-americanos, sobretudo nos países amazônicos (Colômbia, Venezuela, etc.).

Durante a presidência de Hugo Chávez na Venezuela, por exemplo, foi exigida a retirada da *NTM* desse país, resultante da tensa relação da missão com alguns governos latino-americanos. Vale ressaltar que não são raras as acusações de espionagem por parte dos governos e as ocorrências de sequestro de missionários em territórios amazônicos. A expansão protestante na região amazônica também foi criticada por Esteban Mosonyi (1997), especialmente pelas falhas de descrição,

²⁰ Ver na seção 3.4.1.3 a figura 5, com mapa dos povos em processo de conversão, cedido pelos missionários da base em Manaus. Os detalhes sobre os serviços prestados podem ser visualizados no folder completo, na seção III de Anexos.

tradução e padronização gráfica, feitas pela missão em questão. Segundo o linguista colombiano, tais textos traduzidos empobrecem as línguas indígenas, devido à mescla de critérios destes materiais protestantes, ora arbitrários e ora adaptados às línguas de prestígio²¹ (MOSONNYI, 1997, p. 623). No Brasil, a obra progressista de Jamil Haddad traz a primeira crítica brasileira aos missionários estadunidenses documentada num texto escrito, na qual as atividades missionárias são interpretadas como importantes ferramentas de contrarrevolução. Segundo o autor, a *NTM* em 1957, já operava na Amazônia há mais de cem anos, extraindo informações sobre os recursos naturais latino-americanos junto aos indígenas (HADDAD, 1961, p. 295). Embora não haja dados concretos que validem muitas das afirmações do político brasileiro, elas não são incomuns na fortuna crítica sobre os missionários protestantes.

Pode-se dizer que o artigo *Os falsos da forma*, de Eni Orlandi, inaugura, por sua vez, uma guerra entre linguistas e missionários no Brasil. Em seu texto, a pesquisadora defende que o *SIL*, assim como outras organizações missionárias, dentre as quais a *NTM*, articulam ciência e religião, de modo a encobrir o discurso religioso por via do discurso científico. Tal movimento discursivo teria como principal impacto a desvalorização do trabalho dos linguistas brasileiros. Trata-se, segundo a autora, da sobreposição de formações discursivas (ORLANDI, 1987, p. 18) e da mistificação do tempo de permanência em comunidades indígenas.

Esta crítica está embasada no fato de que, em muitas das vezes, o tempo dispendido para a descrição estruturalista das línguas indígenas é muito menor que o tempo para as traduções bíblicas (ORLANDI, 1987, p. 23). Estes dados acarretam num tempo de permanência maior dos missionários protestantes do que dos linguistas, em territórios indígenas. Conseqüentemente, a principal indagação que Orlandi (1987) incita é a seguinte: até quando a *SIL* vai poder assumir que não há linguistas suficientes no Brasil para lidar com as línguas indígenas no país e concretizar seus objetivos próprios?

Com base nesta pergunta, pode-se realizar um balanço e tomar um posicionamento. Por um lado, este artigo de trinta anos atrás se alinha às críticas

²¹ Seriam exemplos, o português, o espanhol, o inglês, etc.

nomeadas nessa dissertação como tradicionalistas (GALLOIS, 1999, p. 118)²². Autores como Haddad (1961), Orlandi (1987) e Dangelis (2004), veiculam em seus argumentos conceitos como os de *aculturação*, difundido por estudiosos como Egon Schaden e Eduardo Galvão²³, por meio dos quais uma suposta contaminação da cultura tradicional também ocorria em relação à língua de um povo. Uma vez que o foco desta pesquisa é justamente a mudança, com base nos estudos das traduções bíblicas, não seria adequado conceber a tradução como algo estático. Por outro lado, este texto também alerta sobre a apatia e mesmo às críticas supostamente engajadas de uma parcela dos linguistas brasileiros, mas trinta anos de intervalo desse texto trouxeram consigo o aumento de especialistas na área supracitada e parece ter havido pouco avanço na resolução dos problemas apontados em seu artigo.

O artigo de Wilmar Dangelis (2004) exemplifica tal tradicionalismo. Em *O Sil e a redução da língua kaingang* (2004), Dangelis elenca importantes aspectos tradutórios, dentre os quais, a construção de neologismos pela *formulação de expressões descritivas* (grifo nosso), a valorização negativa sobre práticas sociais legítimas da sociedade indígena e a ressemantização de termos indígenas, que de conotação positiva passam a uma conotação negativa (DANGELIS, 2004, p. 214). Ou seja, trata-se de uma concepção estática sobre as práticas de tradução, porque os sentidos das palavras nas traduções bíblicas nem sempre entram na fala corrente de uma língua e a Bíblia não é lida da mesma forma que outros textos. Ela é muito extensa para ser lida e compreendida de uma forma tão espontânea. Além disso, os indígenas podem ter participado da construção do sentido destas palavras traduzidas.

Gallois (1999), por sua vez, argumenta que, para a produtora do *Novo Testamento em Nyengatu*, a escrita possui papel fundamental, porque é com a tradução do evangelho ao vernáculo que os indígenas se tornam crentes com especificidade (GALLOIS, 1999, p. 81). Conforme a antropóloga, a existência de muitos centros de apoio linguístico no Brasil, tais como o *SIL*, decorre justamente de muitos

²² Expressão contida dentro de alguns debates da Antropologia Social sobre as interpretações dos antropólogos no que diz respeito à mudança cultural. Os artigos *Con Dios de nuestro lado* (1977) de Peter Aaby & Søren Hvalkof, *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica* (1997) de Marshall Sahlins e *“Ex-cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana* (2003), de Peter Gow, ilustram tais críticas às interpretações ditas tradicionalistas neste trabalho.

²³ Este pesquisador vivenciou experiências no noroeste amazônico e seu artigo *Religião indígena do rio Negro* (1970) é fonte primária para os estudos de Becerra (2007, 2010).

missionários não terem capacidade para lidar com o aprendizado da língua nativa e da tradução bíblica. A língua e a cultura são instrumentais para estas instituições, uma vez que, segundo a autora, durante suas práticas tradutórias, estes missionários estimulam os indígenas a supervalorizar a escrita.

Os missionários tratam de treinar nativos, para que traduzam de um modo mais convencional as escrituras do Novo Testamento. Portanto, a pregação religiosa caminha junto da introdução da escrita e da tradução bíblica nestas empreitadas protestantes (GALLOIS, 1999, p. 90). Ainda que a autora defenda que a concepção de tradução é literalizante, devido à preocupação por parte dos missionários com possíveis desvios interpretativos dos nativos, há importantes apropriações de nomes em nheengatu, que serão analisados no capítulo 3 com vistas a destrinchar tal crítica.

De modo geral, o que perpassa os três tópicos desse segundo capítulo é uma das problemáticas da colonização na América Latina: dos jesuítas aos protestantes, há mudanças nas políticas de tradução, que evidenciam diferentes métodos. A predominância dos textos bilíngues nas traduções jesuíticas difere dos Novos Testamentos monolíngues da *NTM*, por exemplo. Contudo, ambos os projetos são interpretados sob a ótica da colonização pela maioria das referências bibliográficas da fortuna crítica, sendo a tradução uma forma de transmissão unilateral de valores aos povos indígenas. Tópicos como a supervalorização da escrita e a aculturação trazem abordagens estáticas, que atentam para a influência dos missionários sobre as línguas indígenas. Mas resta saber: qual a influência dos indígenas nessas traduções, pois são eles que detêm o conhecimento linguístico transmitido aos missionários e, como será visto adiante, são os que passam a transmitir a mensagem cristã também a outros indígenas.

Nota-se, ademais, que traduções protestantes ainda não foram analisadas sob as abordagens dos Estudos da Tradução, sendo oportuno detalhar como as formulações mencionadas anteriormente por Dangelis (2004), serão analisadas no *Novo Testamento em Nyengatu*, a partir das propostas teóricas e metodológicas de Pym (1999 e 2005). O que a fortuna crítica forneceu foram propostas de interpretações com base nos estudos linguísticos e antropológicos, ainda calcados em algumas dificuldades em lidar com o fato de as traduções implicarem em mudanças, sejam elas

linguísticas ou sociais e com o fato de as traduções terem muitos agentes envolvidos. Os trabalhos supracitados de Anthony Pym são, justamente, propostas de conciliar a análise dos processos de tradução e as mudanças neles implicados.

Após a reflexão em torno da fortuna crítica, constatou-se que a principal contribuição desta pesquisa sobre as traduções para o nheengatu é o levantamento de influências dos indígenas durante tais processos de tradução bíblica para a língua geral amazônica. A busca por tal influência nas traduções bíblicas, detida nesta dissertação no *Novo Testamento em Nyengatu* e no *Livro de cânticos*, produzidos concomitantemente, se justifica pelo discurso fundador da *NTM*:

New tribes mission's effort shall be directed toward those fields where no other missionary effort is being made and where no witness of the Gospel has yet reached. Self-propagation of the native churches shall be encouraged. Every means at our disposal shall be employed to bring the churches to a self-sustaining basis. Native workers shall be encouraged and trained to become effective Christian leaders, and the responsibility of the work shall be passed on to them as quickly as possible (BECERRA, 2007, p. 45)

O esforço da New Tribes Mission deve ser direcionado àqueles lugares onde nenhum outro esforço missionário já foi feito e aonde nenhum testemunho do Evangelho já tenha sido alcançado. A propagação autônoma de igrejas nativas deve ser incentivada. Todos os meios disponíveis serão empregados para trazer às igrejas uma base autossustentável. Obreiros nativos serão encorajados e treinados para se tornarem líderes cristãos e a responsabilidade da obra deverá ser passada a eles o mais rápido possível. (Tradução livre)

Depreende-se um tópico fundador no excerto: a criação de um contexto de urgência encadeado à necessidade da autonomia dos povos convertidos. A eficácia da conversão evangélica estaria relacionada, pois, à capacidade de as populações autóctones propagarem a outros povos a mensagem cristã. Disto, pode-se inferir que a principal tática para atingir as metas almejadas é a formação de pastores indígenas capazes de transmitir os valores da missão. Becerra (2007) coletou informações sobre como Sophie Müller, protagonista da empreitada protestante no Rio Içana, pregava a

distância das populações Curipaco, Baniua e *Nyengatu* perante os regatões²⁴ e demais pessoas externas às comunidades indígenas e condenava danças, consumo de bebidas fermentadas e instrumentos de cura (maracá, caapi, caxiri, etc.) (Becerra, 2007, p. 127).

Tendo em vista que a maioria das populações da região da Cabeça do Cachorro era católica, devido à presença, até então hegemônica, dos salesianos na primeira metade do século XX, a formação de protestantes indígenas içaneiros passava, em primeiro lugar, por um isolamento frente aos católicos e, em seguida, na valorização de algumas práticas indígenas em detrimento de outras. Decorre desta situação histórica, talvez, o incentivo ao uso das línguas indígenas para uma dupla função. A primeira seria a de transmitir o fundamentalismo protestante nas comunidades indígenas e a segunda seria a de proibir as demais práticas alheias às escrituras bíblicas. Daqui urge a questão fulcral, de saber como as traduções protestantes para a língua geral, centradas nos textos do *Novo Testamento*, transmitem tais conhecimentos, por meio dos missionários e dos indígenas convertidos, que exerceram ou exercem a função de tradutores.

Portanto, será analisado um conjunto de explicitações, nas quais há, por hipótese, um esforço por tornar a mensagem cristã inteligível, elaboradas com base num recorte diacrônico da língua geral amazônica e, quando oportuno, por meio de sua relação com outras línguas da região. Os conceitos de explicitações, desenvolvidos parcialmente na seção 2.2.1 e detalhadamente na seção 2.4.1, são estratégias que podem ser observadas empiricamente no *Novo Testamento em Nyengatu* (1973) e no *Livro de Cânticos* (s/d), escritos com o apoio dos falantes do Rio Içana, no início da segunda metade do século XX, quando os falantes nativos desta língua já se concentravam nas comunidades indígenas do interior de São Gabriel da Cachoeira (AM). Portanto, o objetivo do capítulo seguinte será o de analisar os textos religiosos propriamente ditos como fontes primárias, a fim de elucidar, por meio dos Estudos da Tradução, a presença dos tradutores da *NTM* e dos tradutores indígenas.

²⁴ Nome dado aos comerciantes que subiam rios para realizar trocas de mercadorias com as populações do interior das vilas e cidades amazônicas, principalmente, povos indígenas, em troca de produtos locais como aqueles à base de farinha, por exemplo.

A análise das biografias e demais textos dos missionários protagonistas do *Novo Testamento em Nyengatu*, tais como, Sophie Müller (1952, 1960 e 1988), Henry Loewen (2004) e Homer Meyers (2014), serão fontes secundárias necessárias para trazer informações sobre métodos de tradução e delas surgirão algumas propostas de explicações sobre alguns dados. Por fim, as produções recentes em nheengatu oriundas da atual base missionária (Buia Igarapé) do Baixo Rio Içana, onde se concentram falantes desta língua, fornecerão interpretações sobre as políticas linguísticas da *NTM* atuais e, especialmente, sobre a multiplicidade de forças atuantes em meio às diferentes negociações existentes ao longo destas traduções.

3. Metodologia e Fundamentação Teórica

3.1. Entre traduções e tradutores: a busca por metodologias em História da Tradução

Dialogando com diferentes correntes do estruturalismo²⁵ e com a virada pragmática²⁶, Pierre Bourdieu analisou a história política de sua língua materna, num período de efervescência da linguística gerativa, a saber, em meados do século XX. Com vistas a uma compreensão da produção e circulação linguística no que chama de *mercado linguístico* (BOURDIEU, 1977, p. 146), o sociólogo francês insere a escrita como parceira do Estado. Por meio desta categoria pré-estabelecida, a de mercado, Bourdieu se tornou influente nas discussões em torno das chamadas Políticas

²⁵ As diferentes correntes do estruturalismo fazem menção ao fato de diferentes disciplinas, tais como a Linguística, a Antropologia, a Tradução e muitas outras, terem construído conceitos comumente enquadrados no rótulo “estruturalismo”. Dentro da linguística e da tradução, por exemplo, o funcionalismo e o gerativismo são algumas correntes estruturalistas. Além disso, a própria distinção entre estruturalismo e pós-estruturalismo ilustra o momento no qual havia o debate de ideias de Bourdieu, haja vista o seu diálogo com autores como Jürgen Habermas, por exemplo, sobre o papel da racionalidade nas práticas comunicativas.

²⁶ A virada pragmática se refere aqui ao conjunto de textos que debatem os limites da língua como estrutura estática e que propõem modelos teóricos para a língua em uso e para as diferentes camadas do significado dos enunciados. John Searle, Jürgen Habermas e Paul Grice são alguns expoentes deste movimento filosófico.

Linguísticas, com o lançamento de sua obra “Economia das trocas linguísticas” (1977). Recentemente, uma das disciplinas que tem divulgado o conceito de mercado linguístico é a de Estudos da Tradução. Curiosamente, não é incomum encontrar nos manuais mais recentes sobre a história desta área a presença de uma virada sociológica, como alternativa aos cientificismos, vinculados aos estudos gerativistas sobre tradução automática e à tradução missionária, esta última regida por Eugene Nida, importante personalidade da *Wycliffe Bible Translators*²⁷.

Historicamente, até a primeira metade do século XX, havia uma separação entre as práticas tradutológicas subordinadas aos Estudos Literários e aquelas submetidas a princípios dos estudos contrastivos entre os códigos linguísticos, regida pelas correntes estruturalistas da linguística. Ocorre que ambas as orientações, se realizadas separadamente, tornam-se fragmentárias, conforme observado por James Holmes (Holmes, 1972, p. 175), ao propor uma integração das traduções literárias com as não literárias. Tal tentativa de integração das práticas de tradução tornou-lhes envolvidas dentro de uma dimensão social mais ampla, para além dos interesses da tradução automática ou da conversão religiosa, que protagonizaram, por sua vez, muitos debates sobre tradução no século XX.

Vale destacar a importância concedida a esta dimensão social da tradução por parte de James Holmes, que concebia esta disciplina como parte integrante das Ciências Sociais e, desde então, abordagens sociológicas passaram a ter certo prestígio, estimulando a divulgação de autores como Pierre Bourdieu (1977) e, em menor escala, Bruno Latour (1994). Porém, se o movimento de Holmes foi integrador em relação às Ciências Sociais, instaurou, ao mesmo tempo, ruptura com uma tradição ligada à tendência formalista, da tradução bíblica. Afinal, o estruturalismo estadunidense de Eugene Nida fundou importantes bases²⁸ para o empreendimento missionário protestante, conjuntamente com Eunice Pike e sua proposta fonêmica²⁹. A

²⁷ Instituída dedicada à tradução bíblica para línguas minorizadas, fundada por William Cameron Townsend, quem também fundou o *SIL*.

²⁸ A tradução pensada como jogo de equivalências contidas numa substância semântica evidencia-se no conceito de *equivalência dinâmica*, presente em *Towards a Science of translation* (1964).

²⁹ Formulada por Pike (1947), a fonêmica foi uma das técnicas mais utilizadas para grafar línguas indígenas, por parte de linguistas e missionários, influenciando até os dias atuais a escrita de muitas populações indígenas. Parte-se do pressuposto da conformidade dos signos, de uma relação de um fonema para cada grafema.

conexão entre o discurso cientificista, calcado na Linguística Moderna e o objetivo proselitista do *S/L* passaram a ser a razão para o distanciamento dos tradutores ligados aos Estudos Culturais e Literários frente às traduções bíblicas. Entretanto, as traduções para línguas indígenas ainda hoje são majoritariamente missionárias, salvo raras exceções, como no caso do guarani paraguaio³⁰.

Os debates nos Estudos da Tradução têm contribuído para relacionar as traduções aos mercados editoriais, mesclando em alguns casos, as propostas teóricas de Bourdieu e Latour³¹. A proposta recente de Buzelin (2007), por exemplo, utiliza ambos os autores para analisar as relações sociais e as traduções nos mercados editoriais do Quebec. Porém, estes autores também podem ser compreendidos como antípodas, tendo em vista que Latour refuta a ideia unilateral de transmissão de conhecimentos pelas instituições, defendida por Bourdieu. Para este pensador belga, nos tais conhecimentos em transmissão já estariam implicadas reinterpretações por parte das diferentes pessoas envolvidas nesse processo. Aparentemente, este é o fenômeno observado nas traduções bíblicas para a língua geral amazônica, haja vista a complexa rede de textos a qual estas traduções estão articuladas.

Nesta pesquisa, optou-se, pois, pela busca das redes de textos e de agentes da tradução (MILTON, 2009 p. 11), que encadeiam um importante capítulo na história do nheengatu, desde meados do século XX. Porém, surge um problema de adequação crítica: pensar a tradução contida num mercado é situação análoga a pensar as línguas oficiais intimamente ligadas às nações europeias? O que é o mercado? Parecem ambas as categorias naturalizadas, como se houvesse um contexto pré-estabelecido para se analisar as línguas e práticas de traduções. Disto decorre a dificuldade de se pensar, dentro das propostas de Bourdieu, que os contextos de tradução são criados a partir das articulações entre os agentes envolvidos.

Alem disso, não é incomum associar diretamente os agentes com os autores das traduções analisadas. Entretanto, o presente estudo será mais um a desmistificar tal suposição, haja vista a importância da participação indígena, ainda que sem o devido

³⁰ Membros do Ateneo de Lengua y Cultura Guarani e outros voluntários como, por exemplo, Félix de Guaranía, se incumbiram de traduzir textos literários para enriquecer a língua guarani, inclusive alguns textos bíblicos. As empreitadas mais conhecidas são traduções de *O pequeno príncipe* e *Dom Quixote*.

³¹ A proposta de Buzelin (2007) é avaliada criticamente em maiores detalhes na obra *Agents of Translation* (2009).

reconhecimento autoral, nas publicações da *NTM* deste estudo. Os agentes podem ser responsáveis por mudanças históricas através de traduções, sendo mediadores entre os textos traduzidos e os usuários dos mesmos. Trata-se, portanto, de uma concepção mais ampla de agência, baseada na obra de John Milton (MILTON, 2009, p. 2).

Um importante percurso de análise foi traçado justamente pela busca dos agentes da tradução. Tendo em vista que as pessoas exercem atividades concomitantes umas às outras, com os tradutores não seria diferente. Os missionários protestantes, quando imersos em comunidades indígenas, pregam o evangelho com as escrituras bíblicas e costumam exercer atividades nas áreas de saúde e educação, além de traduzir textos para a língua do povo com o qual se está trabalhando. Foi por meio deste ponto de vista que se pôde visualizar a presença da *NTM* nas traduções do Novo Testamento em Nyengatu (1973), do Livro de Cânticos (s/d) bem como na construção e atuação efetiva de escolas e institutos bíblicos indígenas.

Ora, caso haja um mercado linguístico em São Gabriel da Cachoeira, ele estará, certamente, disposto de outra maneira, pois se trata de outra rede de agentes, dentre os quais os missionários protestantes, que assumem traduzir as escrituras bíblicas voluntariamente. Embora tal voluntariado dos missionários possua um valor simbólico religioso, todo o resto de suas práticas depende de apoio da Missão. Não raro, as publicações da *NTM* são impressas numa gráfica própria, hoje situada em Manaus e mesmo que quisessem reproduzir materiais em larga escala, os missionários encontrariam muitas dificuldades, porque neste município, por exemplo, não há, até hoje, nenhuma gráfica privada.

O uso de alguns aspectos das cosmovisões indígenas das comunidades içaneiras por parte dos tradutores do *Novo Testamento em Nyengatu*, a ser desenvolvido na seção correspondente, é outro tópico que evidencia a importância das criações e recriações dos contextos de conversão protestante e, por conseguinte, dos usos das traduções bíblicas. Além disso, as situações de tradução estabelecem conexões entre pessoas e essas relações, por sua vez, precisam ser atualizadas ao longo do tempo. As produções da comunidade Buia Igarapé, atual base missionária da Missão Novas Tribos do Brasil, trarão consigo algumas redefinições do papel dos tradutores missionários com o nheengatu, com novos conteúdos nos seus textos.

As propostas de Estudos da Tradução providas de enfoque histórico e sociológico que mais têm auxiliado nesta pesquisa foram as de Anthony Pym, nas quais a história da tradução mostra mudanças que os tradutores e suas traduções incutem nas pessoas, algo imprescindível para uma reflexão acerca da presença da *NTM* no Rio Içana por mais de 60 anos. Além disso, o desprestígio de que goza atualmente a filologia no campo das línguas indígenas afeta diretamente o modo como essas traduções protestantes operam, privilegiando explicitações inteligíveis aos falantes nativos de línguas indígenas, muitas vezes sem conhecimentos da crítica textual bíblica, do hebraico bíblico e do grego *koiné*. Por meio dessas informações, que remontam às problemáticas discutidas no primeiro capítulo, evidenciou-se a necessidade de transpor os chamados Estudos Descritivos da Tradução, organizados por Holmes e ainda seguidos por muitos autores contemporâneos, tais como Gideon Toury (1995). Ora, somente no âmbito textual, não será possível depreender muitas das escolhas tradutórias efetuadas pelos missionários da *NTM*. Nesta situação específica, a tradução bíblica deve ser observada nas suas relações com a exogamia linguística, o sentido da escrita nas línguas indígenas, a Educação escolar indígena e, principalmente, com as transformações linguísticas e sociais pelas quais passou o nheengatu em São Gabriel da Cachoeira (AM).

Para as análises sobre o *Novo Testamento em Nyengatu* e sobre o *livro de cânticos*, será seguida a proposta, que sugere três subdivisões metodológicas para se elaborar historiografias da tradução (PYM, 1998, p. 98). São as seguintes: a arqueologia da tradução, a crítica histórica e as explicações. O primeiro dos três itens foi contemplado na busca pelos agentes da tradução (MILTON, 2009) em fontes primárias e secundárias que, na presente pesquisa, dizem respeito, respectivamente, ao *Novo Testamento em Nyengatu*, ao *Livro de cânticos*, às biografias de Meyer, Müller e Loewen e aos textos da comunidade Buia Igarapé.

Trata-se de obras que fornecem pistas para a compreensão de escolhas e motivações nas traduções e dos tradutores. A investigação integral sobre os tradutores missionários estaria completa com os relatos dos paulistas Paulo Carrenho e Silvério Siqueira, que trabalharam no Instituto Peniel e viveram durante décadas no Baixo Rio Içana. Entretanto, a base paulista da Missão Novas Tribos do Brasil informou sobre o

falecimento de Paulo em 2003 e o segundo pastor, que habita atualmente a cidade de Americana (SP), negou-se a relatar suas experiências.

Por meio da investigação destes textos, embasada na Filologia Tupi, será possível realizar a crítica histórica. Ou seja, com base no corpus documentado da língua geral amazônica e nos movimentos de continuidade e ruptura entre o tupi antigo e o nheengatu, os empréstimos, derivações morfológicas e semânticas expressos nas traduções protestantes, serão cotejados etimologicamente. Por fim, a busca pelas motivações dos fenômenos encontrados na arqueologia e na crítica histórica tentará sugerir respostas às mudanças implicadas nas traduções bíblicas. As escolhas linguísticas presentes nas traduções da NTM são resultantes somente da depuração dos missionários e indígenas convertidos ou o nheengatu também já apresentava mudanças em sua estrutura? É possível propor explicações para o papel das imagens nos evangelhos na conversão religiosa dos falantes de língua geral?

Haja vista a importância do diálogo entre a história das traduções e a história dos tradutores (PYM, 1998, p. 15), o foco nos contatos, nas migrações, nos deslocamentos de pessoas, sobrepõe-se à análise descritiva da cultura de origem e da cultura-alvo polarizadas, proposta por Toury (2005). Logo, posteriormente às investigações arqueológica e crítica, a principal ferramenta teórica para a construção das hipóteses explicativas desta pesquisa será a explicitação (PYM, 2005). Trata-se de um fenômeno que indica a presença de escolhas linguísticas, poéticas e políticas que, embora não afetem diretamente a gramática ou os elementos obrigatórios da língua-alvo, fornecem indícios sobre as diferenças entre textos tradutórios e não tradutórios. Além disso, elas permitem visualizar mudanças que as traduções podem gerar em seus textos. Portanto, as mudanças implicadas nos processos de tradução são o principal objeto de estudo da História da Tradução, conforme Pym (PYM, 1998, p. 108). As maneiras de utilização destes aparatos metodológicos e teóricos, sobre História da Tradução e Explicitação, respectivamente, serão detalhadas na próxima seção.

3.2. As propostas de Pym (1998, 2005)

Como efetuar a busca por fontes para história da tradução bíblica ao nheengatu? A escolha pelo embasamento teórico nas obras de Anthony Pym foi imprescindível para esta pesquisa, haja vista os seus debates em torno das mudanças que as traduções podem implicar nas pessoas, bem como sobre como as análises empíricas desses textos podem evidenciar marcas dos processos de tradução. As listagens das traduções efetuadas a uma dada língua (PYM, 1998, p. 140) fornecem pistas em torno dos financiadores dessa empreitada, bem como de seus interesses. A consciência sobre a incompletude da base de dados que se tem em mãos é fundamental nas traduções bíblicas para a língua geral, pois a tradição escrita incipiente no Rio Negro e, em especial, o controle rigoroso das bibliotecas salesianas situadas em Manaus e no distrito de Iauaretê, exercido pelos padres e bispos, tolheu o acesso à completude dos textos traduzidos.

Portanto, os corpora a serem coletados nessa situação são quantitativamente inferiores àqueles com que operam os estudiosos de línguas europeias, por exemplo. Logo, critérios de frequência como, por exemplo, as reedições de textos traduzidos, estão mais presentes em pesquisas que estudam línguas de tradição escrita consolidada. Por outro lado, há versões intermediárias entre esses textos analisados nessa pesquisa, dado que as publicações da revista *Brown Gold* divulgavam impressões parciais de todas as atividades da *NTM*. Trata-se de um periódico no qual se internacionalizava o trabalho protestante na Amazônia e que divulgou, em 1967, *O Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo*, traduzido em nheengatu, com os quatro evangelhos (Mateo, Marko, Joao e Loka).

Estes periódicos, as biografias missionárias e demais textos monolíngues em nheengatu são fontes secundárias, enquanto que o Novo Testamento e o Livro de Cânticos são fontes primárias, de onde será gerada uma listagem de explicitações, que indicará sinais de ruptura e continuidade entre a língua geral amazônica e o tupi antigo. A rede de textos em nheengatu que envolve a Missão Novas Tribos também incluiu a troca de alguns deles na modalidade escrita. Tiago Lopes Baniua, que mora atualmente

no perímetro urbano de São Gabriel da Cachoeira (AM), relatou a troca de cartas em nheengatu, entre os adultos que se alfabetizaram com os missionários. Porém, elas não foram disponibilizadas para pesquisa. Loewen (2004, p.33) traz informações sobre as práticas do chamado *koekato*, assim como Custodio Baniwa (2009) em pesquisa acadêmica sobre a língua baniwa ensinada na escola indígena. Trata-se de uma incorporação de prática de escrita anterior à chegada da *NTM*.

Além de as fontes primárias serem instrumentos para a crítica textual filológica, as relações entre os textos traduzidos também refletem outras relações sociais, tais como algumas estratégias para a manutenção da permanência da *NTM* e o avanço do protestantismo no noroeste amazônico, principalmente com a fundação do Instituto Batista Indígena Inyenga opakaua³² e a organização de eventos evangélicos indígenas, como o CONPLEI³³ (Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas), nos quais há espaços para o uso das línguas indígenas, seja na formação de pastores indígenas, seja no intercâmbio entre diferentes povos indígenas protestantes. Estas informações institucionais podem evidenciar algumas lacunas dos arquivos e bibliotecas nacionais, por exemplo.

Levando em consideração a geografia e logística da Cabeça do Cachorro, muitos fluxos migratórios fluviais não são mensurados nos dados oficiais e, no caso da tradução bíblica para o nheengatu, os convertidos do baixo Rio Içana levaram as traduções para outros polos, por meio de migrações de famílias indígenas. Dessa forma, o *Novo testamento em Nyengatu* chegou às comunidades do município de San Filipe (COL), à chamada Zona verde do município de San Carlos do Río Negro (VEN), ao perímetro urbano de São Gabriel da Cachoeira e foi até as comunidades Boa Esperança e Nova Esperança, do Rio Cuieiras, no Baixo Rio Negro, em Manaus. O Livro de Cânticos não obteve a mesma difusão, concentrando-se nas mãos apenas de pastores indígenas. O mapa abaixo ilustra essa rede:

³² Instituto Batista Bíblico fundado em 2006, no bairro Areal, de São Gabriel da Cachoeira (AM).

³³ A comunidade Isana rumasaua (Foz do Içana, em língua geral) já sediou duas vezes esse evento.

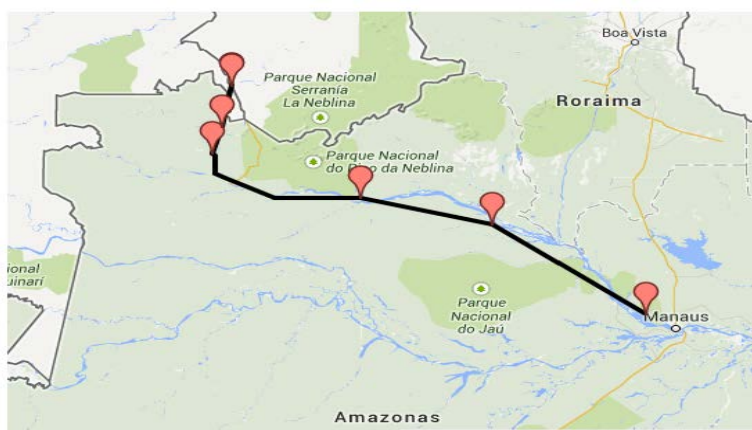


Figura 1 - Difusão do *Novo Testamento* em *Nyengatu* (1973) (Google mapas, 2015).

A investigação etimológica possibilita, por via do cotejo das palavras em língua geral contidas nas traduções protestantes, apontamentos mais seguros sobre as estratégias linguísticas para a explicitação da mensagem cristã por parte dos tradutores e, em certa medida, sobre os graus de influência de tais traduções na língua falada atualmente. Vale salientar que este léxico do *Novo Testamento* será concebido de forma ampla neste trabalho: não será pressuposta uma distinção categórica entre classes de palavras, pelo fato de haver diferenças entre a morfologia utilizada na Filologia Tupi e aquela presente nos textos analisados nesta pesquisa. As explicitações não verbais também receberão atenção, ainda que de forma superficial, haja vista a relevância das imagens nos quatro evangelhos traduzidos. O cotejo etimológico terá como *terminus a quo*³⁴ o *nheengatu* clássico, documentado nos Vocabulários de língua-geral português-nheengatu e nheengatu-português (1929), de Ermano Stradelli.

Dentro dos Estudos da Tradução, pode-se dizer que o texto original de uma tradução é também uma construção social (PYM, 1998, p. 43), dado que os originais bíblicos em hebraico e em grego antigo são desconsiderados pelos missionários protestantes, que visam à rápida conversão dos indígenas. Além disso, um modo tradicionalista de analisar uma tradução bíblica para línguas indígenas seria ter em vista as versões do protestante João Ferreira de Almeida (1681), a versão Reina-Valera (1569) da Santa Bíblia, em língua espanhola, ou a *Amplified New Testament* (1958),

³⁴ Este cotejo será guiado pela metodologia de Viaro (2011).

utilizada por Sophie Müller e recomendada aos demais membros da *NTM*: “With the Amplified New Testament one need not be a Greek scholar to make a good translation” (Müller, 1960, p. 28)³⁵. Entretanto, é evidente que a *NTM* e seu corpo de assessores, dentre eles o *SIL*, operam, mesmo que involuntariamente, com um arcabouço teórico de tradução inclinado à explicitação verbal e não verbal no próprio texto bíblico em si, em detrimento das tradições filológicas católicas e mesmo das traduções por eles utilizadas.

Contudo, a atenção às explicitações, como ferramentas para a compreensão dos falantes de *nheengatu* trará, por hipótese, não os desvios dos textos considerados como originais e sim as escolhas linguísticas, feitas por indígenas e missionários, consideradas eficazes para a transmissão da mensagem cristã. Este posicionamento metodológico se justifica pelas raízes históricas dos métodos protestantes de tradução, que remontam aos pensadores de Port-Royal, discutido no capítulo 2. São consideradas como escolhas linguísticas para a transmissão da mensagem cristã nesta pesquisa os empréstimos, as derivações morfológicas e semânticas e a grafia adotada nas traduções, sendo que todos foram listados e analisados em planilha e descritos nos capítulos seguintes.

Os textos, *via de regra*, diferenciam-se entre si por relações de poder. Além de a Bíblia não possuir a mesma valoração que outras narrativas, ela é um conjunto de textos que tem servido às teorizações sobre a tradução (PYM, 1998, p. 108). Esses aspectos políticos, referentes à valoração do texto, e científicos, vinculados ao arcabouço teórico do qual se valem os tradutores, em relação às escrituras bíblicas, somam-se ao fato de as leituras dos textos bíblicos serem históricas por excelência, uma vez que elas implicam mudanças nos leitores. As principais delas no *nheengatu* podem ser, por exemplo, a conversão religiosa de povos indígenas, as mudanças educacionais e políticas das comunidades indígenas, etc.

A história da tradução, dentro do ponto de vista seguido nesta pesquisa, deve analisar justamente o quê uma tradução pode gerar nas pessoas, no tempo e no espaço. No caso do *Novo Testamento em nyengatu*, podem ser observadas mudanças

³⁵ Com o *Amplified New Testament*, ninguém precisa ser um acadêmico em grego antigo para fazer uma boa tradução (Tradução livre).

linguísticas e dos indígenas convertidos. Ou seja, esta análise pode contribuir primeiramente para a Filologia Tupi, pois os textos em questão foram produzidos num período de documentação escassa da língua. Ela pode também trazer informações sobre como os missionários são vistos após o êxito nas traduções e como os indígenas convertidos usaram o nheengatu durante suas participações nessas traduções. Quais informações o vocabulário do *Novo testamento* e dos *Cânticos* fornece sobre o nheengatu falado no noroeste amazônico em relação ao nheengatu clássico, registrado por Stradelli (1929)? Como os missionários retratam os processos de tradução em suas biografias e demais fontes secundárias? Há influência de palavras destas traduções no nheengatu falado atualmente?

As críticas de Anthony Pym (1998) ao estudo das normas, proposto por Gideon Toury (2005), estão calcadas na concepção estável de cultura por parte de muitos teóricos dos chamados Estudos Descritivos da Tradução, que tendem a ofuscar os processos de mudança implicados nas práticas tradutórias. Há, em certa medida, limitações semelhantes àquelas dos autores mencionados na fortuna crítica sobre a *NTM*. No caso das traduções bíblicas para línguas indígenas, novos textos chegam a novos locais, são traduzidos *in loco*³⁶ e influenciam as transmissões de conhecimento destes povos. Apesar de a *NTM* valorizar a escrita (Gallois, 1999, p. 92), suas estratégias de conversão e de pregação, mesmo para não indígenas, não se reduzem a tal tecnologia.

Os cânticos protestantes trouxeram novos conteúdos na modalidade oral do nheengatu, como a própria pregação nos cultos, que veio a ser um novo espaço de uso da língua. Pym argumenta que as normas das traduções (Toury, 2005) e modelos como a *skopostheorie* (Vermeer, 1983)³⁷ sustentam-se por meio do apagamento das relações de poder entre pessoas e textos. Tal neutralização tende a estabilizar estas teorizações

³⁶ Mais recentemente, há consultorias à distância por parte de Henry Loewen e de Sérgio Botileiro, que serão detalhadas no capítulo 4, dedicado às atuações contemporâneas da *NTM*.

³⁷ Modelo teórico para os Estudos da Tradução difundido no fim do século XX, no qual é postulado que os tradutores devem guiar seus métodos e posicionamentos pelos seus *clientes*, que viriam a ser, necessariamente, as pessoas ligadas às demandas de tradução de uma dada situação.

e, segundo o autor, somente desta maneira que seus seguidores possibilitam almejar teleologias da tradução³⁸, desprovidas da variável histórica.

Ou seja, em vez de investigar se as traduções bíblicas para o nheengatu foram boas ou ruins, se elas atenderam um suposto cliente das traduções, estão sendo elencadas nesta pesquisa quais as políticas de tradução compartilhadas pela *NTM* e pelos indígenas convertidos ao protestantismo, que se refletem nas estratégias de explicitação. Ora, independentemente da qualidade das traduções ou da competência dos tradutores (PYM, 1998, p. 183), esses textos possuem seus impactos na língua e nos indígenas protestantes. Caso eles sejam considerados, porventura, péssimos textos, isto já será indício de algum impacto na língua e em seus falantes.

Tendo em vista que as traduções tendem a ser mais explícitas que textos autênticos em qualquer língua, todas as informações contextuais de um dado texto a ser traduzido, que trazem informações desconhecidas pelos leitores da língua, são tornadas explícitas ao longo de uma tradução, por meio de especificações de palavras de significado genérico, de desmembramentos de uma palavra em locuções, etc, trazendo, muitas vezes, novos significados a elementos constitutivos de uma dada língua (PYM, 2005, p. 4). Partindo desse pressuposto de que há mais explicitações do que implícitas num texto traduzido, guiadas aos virtuais usuários de uma tradução (PYM, 2005, p. 8), a investigação sobre o trato com o nheengatu nas traduções bíblicas pretende visualizar tais escolhas existentes durante os processos de tradução da *NTM*. Merece destaque o momento em que Pym levanta a possibilidade dos novos significados surgidos numa língua que recebe novos textos traduzidos, pois os empréstimos, derivações morfológicas e derivações semânticas trazem consigo senão novas dimensões semânticas para o nheengatu.

³⁸ A crítica do autor diz respeito aos esquemas forjados para classificar as traduções, tal como o de James Holmes, que dividiu as traduções, inicialmente em três tipos: orientada ao produto, à função e ao processo. Classificações como essa tendem a apagar a arbitrariedade com a qual foram forjadas e podem mecanizar as análises.

3.3. Traduções e políticas linguísticas: levantamento e tratamento do corpus

Assim como a oralidade e a escrita, a tradução pode ser compreendida como forma de transmissão de conhecimentos (PYM, 1998 p. 174) e, por outro lado, toda transmissão já implica em traduções, dada a possibilidade de reinterpretação dos conteúdos. Pelo fato de transmitir conhecimentos, as traduções podem implicar em mudanças nas línguas e nas pessoas que as utilizam com diversos fins. O uso da língua geral falada no Alto Rio Negro em espaços inéditos como, por exemplo, na modalidade escrita, apresenta a assimetria das línguas, onde as de mais prestígio social costumam influenciar aquelas de menor prestígio. Quando houve a reescritura dos textos bíblicos em nheengatu, os tradutores, indígenas e não indígenas, se depararam com uma série de escolhas, para expressar conteúdos vinculados a outros contextos ou condições de enunciação, até então não experienciados na língua indígena. Esta necessidade de explicitar o que estava implícito nas primeiras versões dos textos bíblicos foi algo que implicou, conseqüentemente, uma experimentação linguística, suscetível de derivações, empréstimos, além de novas conformações sintáticas.

Como este é um estudo histórico, boa parte das escolhas linguísticas contidas nas traduções aqui analisadas pode ser analisada etimologicamente, com vistas de mensurar minimamente os impactos das traduções da *NTM* e da *MNTB* na língua nheengatu. Para tanto, a distinção entre étimo e derivação morfológica é fundamental. Com base na metodologia de Viaro (2011), o étimo é a mesma palavra sem nenhum aumento ou descréscimo de elementos de formação, tais como prefixos ou sufixos. Enquanto que a derivação forma palavras distintas, dados os acréscimos de formas linguísticas. (VIARO, 2011, p. 99). Sob este ponto de vista, após ser definido um *terminus a quo*, poderão ser identificados os empréstimos e derivações.

Os empréstimos, nos quais geralmente são incorporados significados organizados na morfologia da língua para a qual se está traduzindo e as derivações, em que se ampliam os sentidos de uma palavra já existente numa dada língua indígena, são estratégias recorrentes que viabilizaram a traduzibilidade. Estes elementos já foram

indicados em outras obras, pelas referências bibliográficas da fortuna crítica sobre a *NTM*, a saber, Mosonyi (1997) e Dangelis (2005). Nesta pesquisa, o Vocabulário Nheengatu-Português de Ermano Stradelli (1929) foi selecionado como *terminus a quo*. Por razão deste recorte com esta obra enciclopédica, pode-se, então, dizer que *ajodari*, *poderi*, *viaji*, etc, são empréstimos mais recentes oriundos da língua portuguesa, justamente pelo fato de não terem sido nela documentados.

A escolha do Vocabulário Nheengatu-Português (1929) se deve ao fato de ser a compilação de palavras, ainda que mais enciclopédica do que lexicográfica, mais organizada e, ao mesmo tempo, mais próxima temporalmente das traduções bíblicas para o nheengatu, haja vista a carência de fontes primárias desta língua na segunda metade do século XX.

A história da tradução bíblica remonta a diferentes projetos, nos quais se destacam as estratégias para a legitimação e dominação de povos diversos, tais como a legitimação de línguas europeias, como na situação francesa discutida no capítulo 2, a experimentação literária de traduções, como as de Félix Guaranía com a língua guarani³⁹ e, mais recentemente, a conversão religiosa, de que trataram a fortuna crítica relativa à atuação da *NTM*. Ocorre que se do ponto de vista dos missionários da *NTM*, as traduções possuem o sentido de êxito na conversão religiosa, para os falantes de nheengatu ela pode ter outros sentidos além deste como, por exemplo, a legitimação étnica. Esta multiplicidade de forças existentes nos processos de tradução está, certamente, relacionada aos conflitos entre leitores e traduções, mencionados por Pym, e é ela quem torna estas traduções complexas.

Convém acrescentar que a apropriação e a resignificação dos nomes já existentes, por meio de implicações (*kampo*) e, especialmente, das explicitações (*inyenga opakaua*, *kristo porangasaua*, etc.), a serem detalhadas na seção 4, são fenômenos ainda pouco destacados nas traduções bíblicas para línguas indígenas, dado que os Estudos da Tradução aplicados a tais línguas são incipientes. As tensões entre os termos criados num novo espaço de uso de uma dada língua e a consolidação de um vocábulo, de uso mais corrente, em amplas situações, parecem análogas com as

³⁹ Felix Guaranía, falecido em 2011, legou manuscritos com traduções literárias de alguns trechos dos Salmos e Provérbios, para o guarani paraguaio.

tensões entre nomes próprios de lugares e de pessoas e aqueles ditos comuns nas línguas indígenas (VIARO, 2011, p. 297) porque, talvez pela ausência de documentação histórica e normatização, há certa fluidez lexical em nomes como *buya* e *jurupari*, por exemplo, que permitem a investigação das aqui chamadas estratégias de explicitação verbal, possibilitando também a inserção da Onomástica no sentido etimológico da palavra (*onoma*, nomes em geral) em alguns momentos da análise.

Desta maneira, as traduções trazem novos espaços, em diferentes modalidades, a serem ocupados pelas línguas indígenas, que acarretam na criação de novas palavras e, principalmente, agenciamentos de vocábulos já existentes, sobretudo de nomes. A *NTM* incitou novos espaços para o *nheengatu* tanto na modalidade oral quanto na escrita, haja vista o *Novo Testamento em nyengatu* e também o *Livro de Cânticos*, este último utilizado nos cultos das comunidades indígenas, sem haver necessariamente o acompanhamento do mesmo em sua modalidade escrita. Disto decorre a atenção especial concedida às palavras das traduções supracitadas e sua relação com a Filologia Tupi, no qual estão contidos nomes indígenas e não indígenas na tradução do *Novo Testamento em Nyengatu* e do *Livro de Cânticos*.

Por meio da análise da listagem lexical, elaborada em planilha do anexo A, serão extraídos alguns aspectos das políticas linguísticas da *NTM*. Dentre eles, vale destacar a padronização gráfica, presente nessas traduções, no uso do etnônimo *nyengatu* e a nomeação do Instituto Batista indígena *Inyenga opakaua* e influência dos atuais pastores protestantes dessa missão na Educação escolar indígena da comunidade Buia Igarapé.

Vale ressaltar que a existência de uma tradição escrita do *nheengatu* ou tupi moderno, consolidada com a Filologia Tupi, foi fundamental para o cotejo etimológico proposto nesta pesquisa, haja vista a possibilidade de comparação com outros textos, de forma a averiguar com maior precisão quais elementos linguísticos das traduções foram, de fatos, inéditos. Surpreendente ou não, o número de inovações foi reduzido e aponta para a importância das estratégias de agenciamento daquilo que já existia em *nheengatu*. Não somente as palavras, mas mesmo alguns aspectos morfológicos do *nheengatu* já haviam sido registrados na obra usada como *terminus a quo*. Muitos

destes aspectos se sobressaem quando observada a maneira como foi escrito o nheengatu no Novo Testamento e no Livro de Cânticos.

Sobre a maneira como foram transcritos os dados dos missionários e dos alunos indígenas, vale destacar que estão dispostos nesta dissertação do modo como foram digitados em arquivo Word e repassados pelos próprios missionários, durante a pesquisa de campo, assim como as entradas da planilha respeitam as divisões de palavra utilizadas ao longo das traduções do *Novo Testamento em Nyengatu*. Tal respeito está articulado a uma concepção que necessita ser explicitada: dentro das séries de escolhas com que se depararam os tradutores indígenas e não indígenas, a forma como foi redigida as escrituras em nheengatu resultou necessariamente numa noção peculiar de palavra e tal fato muito interessa a esta pesquisa, pelo fato de os poucos textos monolíngues escritos em nheengatu influenciarem seus falantes de diferentes maneiras.

A questão principal durante a elaboração da planilha do Anexo A foi a seguinte: a entrada analisada já existia na língua antes destas traduções bíblicas? Essa pergunta foi feita antes de se pensar nas derivações morfológicas e semânticas. Assim, o termo *neologismo* também passou a ser um incômodo e foi paulatinamente ofuscado da interpretação e, em seguida, retirado da planilha e do relatório de qualificação, pois se tornou evidente que não era a melhor forma de interpretar os dados mais recorrentes.

Em primeiro lugar, o neologismo só pode ser apontado com precisão se forem levadas em consideração sincronias pretéritas da língua estudada. Uma vez que, com base na obra de Stradelli (1929), tornou-se evidente que foi raro o caso de palavras nunca antes documentadas, não seria possível falar em neologismos como algo relevante para este estudo. Talvez, este posicionamento perante os dados seja possível somente pelo fato de se tratar de uma língua indígena provida de vasta documentação histórica, algo pouco comum no Brasil. Em segundo lugar, os neologismos são percebidos pela fortuna crítica como algo alienígena às línguas indígenas, remontado ao tradicionalismo dos estudos sobre aculturação de Egon Schaden e de Eduardo Galvão. Os textos traduzidos, analisados historicamente e, vale destacar, os próprios relatos missionários protestantes, atestam sobre o caráter fundamental em estabelecer continuidades durante os processos de tradução bíblica.

Este esforço de continuidade se deu desde o princípio das atividades, pela participação indígena nas traduções e, por consequência, as derivações morfológicas e semânticas foram abundantes. Por fim, resta dizer que conhecer na prática a criação de uma palavra é quase impossível, porque, normalmente ela é falada e tende a aparecer na modalidade escrita muito tempo depois (VIARO, 2011, p. 107). Levando em consideração a reduzida documentação escrita das línguas indígenas do Brasil, é pouco seguro de se analisar o que vem a ser um neologismo nestas situações.

Ocorre que as palavras antigas passaram a ser utilizadas em novos contextos criados com a língua, sendo então suscetíveis a derivações semânticas e morfológicas. As derivações morfológicas se mostraram, especialmente, muito articuladas à forma de escrever durante estas traduções bíblicas, pois os dados evidenciaram a coexistência de algumas formas nunca antes grafadas na tradição da filologia Tupi, tais como, por exemplo, *okoauasaua* (STRADELLI, 1929, p.161), que é derivação do verbo *cuáu* (STRADELLI, 1929, p. 161), ora traduzido como *conhecimento*, ora como *poder*, com outras, mais antigas. Estas, para além das expectativas, já haviam sido documentadas como, por exemplo, *openasaua* (STRADELLI, 1929, p. 582), derivada semanticamente, com o sentido de *atar* em português. Estas formas foram, então, transcritas de modo a evidenciar os processos de tradução contidos nestes textos. Tais escolhas semânticas e morfológicas são certamente, intervenções sobre a língua nheengatu, realizadas por indígenas e não indígenas. Os dados das fontes primárias e secundárias levam a crer que os indígenas foram protagonistas desses processos tradutórios.

Desta forma, a planilha de dados foi preenchida com os itens seguintes: a) palavra, conforme a divisão de palavras escrita nas fontes primárias; b) página correspondente à fonte primária; exemplo de contexto, extraído do *Novo Testamento em nyengatu* (1973) e do *Livro de Cânticos* (s/d); c) proposta de significado em português de cada palavra, com base na análise desta pesquisa e, por fim, d) cotejo etimológico que, com base no Vocabulário de Stradelli (1929), discrimina as palavras analisadas em quatro tipos, a saber, derivação morfológica, derivação semântica, empréstimo e palavras do nheengatu que não foram documentadas dentro do *terminus a quo*. Em seguida, há um inventário com os grafes utilizados pelos missionários para escrever em nheengatu no *Novo Testamento em nyengatu* (1973) bem como no *Livro*

de *Cânticos* (s/d). Grafe é compreendido nesta pesquisa como uma unidade dentro de um sistema de escrita numa dada língua, conforme Coulmas (2003, p. 163).

Baseando-se metodologicamente em Pym (1998), a saber, na arqueologia, na crítica textual e nas propostas explicativas, estabeleceu-se um percurso metodológico, estreitamente vinculado à sequência histórica de fatos. A tradução do Novo Testamento gerou uma matriz lexical para as outras traduções e produções textuais como a dos cânticos e, posteriormente, possibilitou a internacionalização da *NTM*, por meio do uso da rádio e das publicações das biografias missionárias. Quando os jovens missionários iniciaram o trabalho em Buia Igarapé, se depararam com uma tradição escrita já em prática entre os indígenas e deram continuidade ao uso da língua, mantendo elementos da padronização gráfica iniciada pela *NTM*.

Tendo em vista Filologia Tupi, o estudo e levantamento do *Novo Testamento em Nyengatu* forneceu uma documentação inédita da língua geral amazônica, com algumas palavras que foram, de fato, vocabularizadas em diferentes situações. Podem ser apreendidas por trás destas palavras as estratégias de explicitação, em meio ao uso de formas como {-yo-}, {-ana}, {-saua}, {-paua}, que geraram as tais derivações morfológicas e de novos sentidos a outras palavras como em alguns usos de *iromo*, *pronto*, etc, sobretudo nos evangelhos e no livro Apocalipse.

A vantagem em acessar a documentação histórica do tupi antigo e das línguas gerais é a de propor que, além das intervenções linguísticas dos missionários, destacadas pela fortuna crítica, possíveis mudanças do nheengatu estavam em andamento enquanto as traduções em questão ocorriam. Além disso, tendo conhecimento de que os homens mais velhos foram consultados com frequência para as traduções bíblicas, pode-se dizer que os missionários, ao iniciarem seu aprendizado linguístico a partir do início do trabalho *in loco*, foram inevitavelmente influenciados por esses falantes de nheengatu, que seriam, em seguida, leitores das traduções.

Tais problematizações, como a influência mútua de missionários e de indígenas nas traduções bíblicas para o nheengatu, são explicações parciais oriundas da investigação arqueológica, que traçou primeiramente a rede de textos a que está ligado o *Novo Testamento em Nyengatu* (1973) e da crítica textual, calcada na Filologia Tupi, que fornece parâmetros para observar e discriminar de onde derivam as palavras

agenciadas em língua geral amazônica. Boa parte dos argumentos para as explicações propostas nessa pesquisa baseiam-se não somente nas fontes primárias. As fontes secundárias, a saber, as biografias de Sophie Müller e de Henry Loewen complementam-se ao cotejo etimológico da listagem realizada no Anexo A. Este levantamento também foi somado a uma análise parcial das imagens, algumas vezes acompanhadas de versículos do *Novo Testamento*. Longe de ser fato inédito, o uso de recursos visuais também foi utilizado nas sociedades europeias iletradas, que iniciavam o contato com a Bíblia nos séculos XVI e XVII por meio de códices, mas tal estudo comparativo ainda não foi devidamente explorado em tais traduções para línguas indígenas.

Uma vez que a hipótese de explicitação foi elaborada de forma aberta a novos aspectos tradutórios (PYM, 2005, p. 15), estas imagens serão consideradas nesse trabalho como explicitações não verbais, de forma a sistematizar as análises esmiuçadas no capítulo 4. Está sempre redigida neste trabalho a palavra *proposta*, justamente pelo fato de as explicitações ainda terem sido analisadas num número reduzido de línguas. Mesmo as situações de tradução precisam ser as mais variadas, pois ainda se concentram textos oriundos dos mercados editoriais.

Conforme já discutido, os processos de tradução bíblica para línguas indígenas estão permeados de situações muito distintas daquelas presentes nos grandes mercados editoriais estadunidenses e da Europa continental, tais como o trabalho voluntário, grupos heterogêneos realizando numa única tradução, muitas interrupções das traduções, etc. Certamente, tais condições influenciam as maneiras de tornar explícito aquilo que está implícito em outras línguas e culturas.

4. Análise de fontes primárias e secundárias

A tradição dos estudos sobre o tupi, ou tupi antigo, como os textos de Plínio Ayrosa, Lemos Barbosa, Teodoro Sampaio e Frederico Edelweiss, incluíam as línguas gerais do sul e do norte⁴⁰ em suas documentações. Esta divisão remonta à classificação do viajante alemão Karl Von Martius (1867) e dela derivam as classificações mais recentes que incluem o nheengatu na família tupi-guarani. Após a difusão da linguística moderna, os estudos filológicos, antes de maior prestígio, perderam espaço acadêmico para os estudos descritivos das línguas naturais. Esse movimento de mudança, que ocorreu no Brasil durante o século XX, trouxe novos estudos sobre o nheengatu, especialmente em sua modalidade oral. Todavia, a data da tese de Cruz (2011), somente no século XXI, expõe a carência de materiais descritivos sobre a língua geral amazônica. Documentos como o *Novo Testamento em Nyengatu* e o *Livro dos Cânticos* trazem registros dessa língua num período em que foi pouco documentada.

Paralelamente às mudanças no âmbito científico, pode-se dizer que houve uma identificação étnica do nheengatu por parte dos Baré, Baniua e Uerekena, que têm publicado trabalhos em sua língua materna nas primeiras turmas de Licenciatura Indígena. Há um fenômeno intermediário ainda não estudado que é a atuação missionária protestante com o nheengatu, de aproximadamente 1946 aos dias atuais, pela *NTM*. Suas traduções trazem evidências linguísticas analisadas posteriormente por Cruz (2011) e padrões gráficos semelhantes àqueles adotados pelos alunos da comunidade Buia Igarapé, bem como pelos alunos das primeiras turmas de Licenciatura Indígena (2013). Muito antes das assessorias linguísticas e antropológicas, diferentes missionários atuaram com o nheengatu de maneira notadamente influente e, no que diz respeito à *NTM*, desenvolveram o uso do nheengatu com os textos escritos

⁴⁰ É seguida nesse trabalho a classificação de Karl Von Martius (1867), que dividia o Tupi do norte e o Tupi austral em sua obra *Glossaria linguarum brasiliensium*. Atualmente, os termos utilizados para as línguas gerais oriundas do tupi antigo são, respectivamente, a língua geral amazônica e a língua geral paulista.

e também com o uso da rádio. Estas informações estão detalhadas nas fontes secundárias.

Este fenômeno intermediário está diretamente vinculado ao fato de o nheengatu ter sido agenciado a ponto de ter sido criado um etnônimo “nyengatu”. O desconhecimento sobre a complexa história social da língua geral amazônica resulta da escassa fortuna crítica sobre tal momento de transição, posterior às proibições de Marquês de Pombal e dos padres salesianos, que fez emergir os primeiros textos monolíngues em nheengatu na modalidade escrita. Esta pesquisa, calcada na análise de traduções, poderá complementar, dentro de suas limitações, os trabalhos de Bessa Freire (2003) e Becerra (2007, 2010).

O tratamento deste corpus foi qualitativo: o foco se deu na análise do que viriam a ser as explicitações, estratégias que tornassem o texto traduzido inteligível em nheengatu. As derivações morfológica e semântica foram notoriamente mais importantes que os empréstimos ao longo desta análise. O fenômeno linguístico da derivação reflete, provavelmente, um aspecto do sucesso da missionária Sophie Müller no extremo noroeste amazônico: relatos orais indígenas da Comunidade Boa Vista (Isana Rumasaua) e textos da própria missionária evidenciam que ela se baseou em alguns fundamentos dos indígenas para o conjunto de práticas de conversão religiosa, dentre o qual estava contido a tradução.

Basear-se em práticas já existentes com vistas à ressignificá-las é algo que se reflete nas escolhas linguísticas presentes nas traduções e, longe de idealizar as traduções aqui analisadas, o que se defende neste trabalho é que, haja vista o intuito de otimizar o tempo de conversão religiosa, tais derivações deviam, provavelmente, ser percebidas como mais eficazes, tanto para as práticas tradutórias com os indígenas quanto na leitura e interpretação do Novo Testamento, por parte dos missionários da *NTM*.

4.1. Fontes primárias: O *Novo Testamento em nyengatu* (1973) e o *Livro de Cânticos*

Um traço diferencial entre a tradição filológica, dos estudos tupinológicos e as produções textuais mais recentes em língua geral, de meados do século XX até os dias atuais é a maior participação de indígenas cuja língua materna é o *nheengatu*. Esses textos mais recentes, dentre os quais as fontes primárias deste trabalho se enquadram, apresentam variações gramaticais e gráficas, diferentemente do aspecto metódico dos estudos, compilações e traduções da tradição tupinista, na qual os primeiros textos de Anchieta e Figueira foram referências para a construção de um tesouro da língua. Mas, afinal, o que explica tais variações dentro de um mesmo texto? Os diferentes tradutores da *NTM* e seus diferentes tradutores indígenas?

Havia variação linguística da língua geral no próprio Rio Içana? O que as traduções protestantes evidenciam, principalmente nos quatro evangelhos e no *Apokalipse*, é que esse recorte da língua falada traz aspectos fonológicos e morfológicos das palavras listadas que remontam a muitas formas arcaicas do *nheengatu* e a algumas mudanças em curso. Os tradutores, indígenas ou não, valeram-se dessa flutuação para a elaboração do que se nomeia nesse trabalho como explicitação verbal, na língua falada em meados do século XX no Baixo Rio Içana, pelos então chamados *nyengatus*.

Em certa medida, tais flutuações gráficas e alguns erros de transcrição dos dados do Anexo A são ofuscados pela abundância de elementos já documentados em Stradelli (1929). À revelia das interpretações de Dangelis (2005) e Mosonyi (1997), há muito menos deturpações desta língua indígena do que se poderia imaginar. A grafia da listagem de palavras em anexo bem como de todos os itens em destaque em 4.1 e 4.2 segue a forma das traduções bíblicas e seus critérios serão descritos e explicados no capítulo 5.

4.1.1. Estratégias de explicitação verbais

Todos os dados demonstrados ao longo das análises constam no Anexo A. Optou-se pela inclusão das flexões verbais nas entradas dessa planilha, conforme grafado nas traduções, pelo fato de elas evidenciarem alguns processos de mudança do nheengatu e a ruptura com a grafia etimológica da Filologia Tupi, tais como o prefixo causativo (*{mu-}*, *{um-}*), o pronome de terceira pessoa do plural, ainda grafado como *ainta*, uso dos pronomes possessivos (*sembira*, *ikerupi*)⁴¹, etc. O uso do artigo definido *koa* e dos sufixos derivacionais *{-sara}*, *{-paua}* e *{-saua}* são, por sua vez, recorrentes no *Novo testamento* e no *Livro de cânticos*. A presença dessas derivações morfológicas em larga escala no *Novo Testamento em Nyengatu* (1973) coexiste com empréstimos da língua portuguesa e derivações semânticas de palavras já existentes na língua geral como, por exemplo, *oveya* e *paka* (verbo “acordar”).

Com base nessas discriminações, foram elencadas as estratégias de explicitações verbais, visando à utilização mínima de categorias gramaticais. Tal postura preventiva segue a proposta teórica de Pym (PYM, 2005, p. 19). Devido à diversidade de línguas e de tradutores no mundo bem como ao fato de a explicitação ser uma hipótese ainda recente, sustentada com dados oriundos majoritariamente de línguas europeias, os dados dos missionários protestantes são valiosos, tendo em vista também suas condições de tradução. Ou seja, partindo da premissa de que a diversidade linguística fornece uma multiplicidade de situações e problemáticas de tradução, a observação dos dados empíricos será exposta na análise de forma a evidenciar a dificuldade de teleologia dos processos de tradução. Conforme mencionado anteriormente, é frequente se pensar que as traduções missionárias são regidas por um processo unilateral de dominação e manipulação das línguas indígenas. Isto é algo, no mínimo, duvidoso.

Um único exemplo justifica a razão em optar por falar em explicitações. Os próprios dados extraídos das fontes primárias dificultam o uso de categorias como *adjetivo*, *advérbio*, etc, como no caso de *aintaoyomokiriarisaua*:

⁴¹ Meu filho e seu sonho, respectivamente. (Tradução livre)

“Asoi katorzi aintaoyomokiriarisaua Abraão rakakoera senondere onaseri koa Davi.” (New Tribes Mission, 1973, p. 2).

"Após quatorze gerações atrás de Abraão, nasceu em seguida Davi." (Tradução livre)⁴²

Este exemplo mostra que mesmo os empréstimos são agenciáveis, por via de derivações morfológicas e semânticas. Tendo como *terminus a quo* a obra de Stradelli (1929), *kiriari* (criar) é oriundo do português e, gradualmente, foi sendo incorporado ao nheengatu de modo a receber afixos dessa língua. Deste modo, houve derivações morfológicas desta palavra, assim como de muitos outros empréstimos.

Primeiramente, vale destacar que, ao longo do *Novo Testamento*, há uma série de formas pouco utilizadas no nheengatu atualmente falado no Rio Negro, tais como o condicional *ramé*, que tem sido substituído pelo empréstimo do pronome *se*, proveniente da língua portuguesa. A coocorrência de ambas as formas, publicada por Cruz (2011), já possui abonação nas traduções analisadas nesse trabalho, algo que justifica a importância dos dados contidos nessas traduções protestantes.

“Asoi yepe leprozo ori soaki omonya ixope bendito ombeo ixope, seroixaua sã repotari rame rexari ikiaima ixé.” (New Tribes Mission, 1973, p. 18).

"Então um leproso veio perto dele para glorificá-lo e disse a ele, meu senhor, se quiser, tire a sujeira de mim." (Tradução livre)

“aiwã [ya-manduari si-ya-kirai rame asosiasao]
iwasuima piri yand-arã

Então, pensamos que se criássemos uma associação, seria mais fácil para nós.” (Cruz, 2011, p. 524)

Este é um dos muitos exemplos que apontam poucos empréstimos do português presente nas traduções bíblicas. A partícula *será*, oriunda de *serã*, do tupi antigo, apresenta uma forma reduzida, *sã*, ainda usada no nheengatu falado. Por causa da coincidência formal (VIARO, 2011, p. 98) com o interrogativo *será* e o pronome *se*,

⁴² Todos os excertos das traduções analisadas nesse trabalho foram seguidos de traduções livres.

ambos do português, é frequente atribuir que o nheengatu apresenta uma gramática muito semelhante a do português.

As convergências com elementos da língua portuguesa ocorrem de fato, dado o bilinguismo, porém os dois exemplos acima evidenciam que, para além da simples inserção do pronome da língua portuguesa, há muitas nuances de difícil explicação. E vale ressaltar que tais coincidências são frequentes em muitas línguas, haja vista que elas, assim como os povos que as falam, costumam ter contato, dificultando, desta forma, as concepções estáticas sobre as línguas e culturas. A partícula *sã*, do primeiro exemplo, é uma rara documentação escrita deste uso. A prática com cotejos etimológicos aponta que, ainda que não haja língua pura, desprovida de empréstimos, estes muitas vezes não representam uma distorção de uma língua.

Além disso, tais dados ressaltam a importância dos falantes mais velhos para os processos de tradução que, por sua vez, utilizavam menos palavras do português do que as gerações que lhe sucederam. Ela é comprovada pelas fontes secundárias de análise, a saber, as biografias missionárias e demais textos, principalmente a obra *Jungle methods* (1960). Os empréstimos do português, portanto, são ofuscados pelas derivações morfológicas e semânticas de elementos da própria língua geral, que evidenciam alguns processos das traduções realizadas e que constituem fração significativa do que se chama nesse trabalho de explicitação. Em seguida, há uma apresentação de dados, organizados com base nos empréstimos, nas derivações morfológicas e nas derivações semânticas.

4.1.1.1. Empréstimos

Não é incomum nas análises de traduções bíblicas existentes como, por exemplo, de Dangelis (2005), o destaque à presença de palavras oriundas do português nas línguas indígenas, que dizem respeito ao domínio simbólico cristão. Além disso, merece destaque os empréstimos oriundos do português comuns nos dois

Novos Testamentos bem como aqueles do nheengatu na língua baniua. Alguns seguem abaixo:

“Karom pakadaa *vinho* ualithe liaroda liko oopidalimi *ovelha* iyami iyodali uadee vinho itsauaka liaroda oopidalimi” (New Tribes Mission, 1985, p. 97).

“Tiyaxari *vinho* piasoauaa siro koximauara *ovelha* pirera soiuara ope” (New Tribes Mission, 1973, p. 23).”

“Não guarde vinho novo num jarro antigo de pele de ovelha.” (Tradução livre)

”Penyete koa mondo *yokira*, osasua rame *yokira* soi sembikasua mayetaa maa yapoderi yaxari omosembika yoiri ae (...)” (New Tribes Mission, 1973, p. 9).

“Hiakatsa hekoapi iyokirana, lidzeena kadaa liodza lipiuaka liehe yokira koamemta pathaita paiuataka (...)” (New Tribes Mission, 1985, p. 9)

“Vocês são o sal deste mundo. Se o sabor do sal passar, como nós poderemos salgá-lo de novo?” (Tradução livre)

Esses exemplos acima são uma amostra da possível presença dos mesmos tradutores para a tradução do *Novo Testamento* às duas línguas mencionadas. Também evidenciam a influência do nheengatu no noroeste amazônico, notadamente multilíngue⁴³. Ou seja, já havia influências mútuas entre os povos que falavam essas duas línguas e, certamente, os missionários protestantes se valeram dessas relações para otimizar essas traduções e, conseqüentemente, a conversão religiosa, porque o nheengatu do Baixo Rio Içana era provavelmente falado em situações muito semelhantes as do baniua e do curipaco no Médio e Alto Rio Içana.

Há, também, empréstimos já derivados em português que são compartilhados em baniua e em nheengatu (*orespetari, onegosiari, kriado, kriada, pekado, erodianoita*, etc):

⁴³ O Dicionário Baniua-Curripaco (2001), de Henri Ramirez, contém importantes discriminações a respeito dos empréstimos do baniua oriundos da língua geral.

“(...) koa oyoaxariuaa aintauira kiti simotara aintaoxari kori ae aintaara kiti.” (New Tribes Mission, 1973, p. 69)

"(...) aquele que se deixar humilhar-se será exaltado." (Tradução Tivre)

Esta é uma derivação morfológica de um empréstimo antigo, oriundo da língua portuguesa, já abonado por Stradelli (*xiare, xiari*) (STRADELLI, 1929, p.169). O fato de haver tais derivações indica que estas palavras estão incorporadas no nheengatu.

“(...) asoi omee yepe dinyero amo sope koaye aintaopoderiuaa yaue (...)” (New Tribes Mission, 1973, p. 77)

"(...) deu dinheiro a cada um segundo sua capacidade (...)" (Tradução livre)

O empréstimo *poderi*, por sua vez, está contido no conjunto de empréstimos não documentados no *terminus a quo* desta pesquisa. Uma série de derivações morfológicas e semânticas emergiu destes empréstimos do português, tal como *gostarisaua*, traduzido em muitos casos como *amor* ou *paixão*:

“(...) auataa kori opoderi otiari yande Kristo gostarisaua soi (...)” (New Tribes Mission, 1973, p. 429)

"(...) quem poderá nos separar do amor de cristo? (Tradução livre)

"(...) nyase hakoauate timanosaua opoderi otiari yande Deus gostarisaua soi, tiyoiri opakasaua (...)" (New Tribes Mission, 1973, p. 429)

"(...) porque sei que nem na morte poderá nos separar do amor de cristo, tampouco a vida (...)" (Tradução livre)

“(...) moiri penye mondoporaita, pesendo koa inyenga porangauaa (...)" (s/d, p. 63)

"(...) Muitos de vocês, mundanos, ouviram a palavra de justiça (...)" (Tradução livre)

Dentre os empréstimos não documentados por Stradelli, as derivações morfológicas a partir de *mondo* (mundo), *nonka* (nunca) e *omprezo* (prender) também foram muito usadas ao longo das traduções. A presença dos afixos da língua mostra o conhecimento dos falantes nativos participantes nas traduções, ao incorporarem esses empréstimos:

"(...) oxari kori yanepira nonkauaa opaua (...)" (s/d p. 79)

"(...) deixará sua pele eterna (...)" (Tradução livre)

"(...) Deus iyaraita iui koara omprezouaita (...)" (s/d, p. 177)

"(...) está preso na cova de Deus (...)" (Tradução livre)

"Asoi aintaoyayaua oka soi ropaima aintapereua iromo (...)" (New Tribes Mission, 1973, p.378)

E fugiram da casa, nus e com ferimentos. (Tradução livre)

Em suma, a presença dos afixos, tais como {-*uaa*}, {-*om*} e {-*ima*}, evidenciam que não se tratou de uma mera invasão de palavras supostamente alienígenas a esses povos, como se as línguas indígenas tivessem sido um receptáculo de conceitos cristãos ao longo desse percurso. Houve interpretação destes empréstimos com base no nheengatu, durante os processos de tradução. Foi a criação dos contextos bíblicos com o nheengatu que trouxe a próprio estudo destes textos, paralelamente a esta experimentação linguística.

4.1.1.2. Derivações morfológicas

A expressão derivação morfológica abrange nesta análise os empréstimos já incorporados à língua e aquelas palavras já existentes em nheengatu que passaram por reduplicações, composições, acréscimos de afixos, etc. Dentre os marcadores de

explicitação, listados no Anexo A, alguns se destacam e foram selecionados a título de amostra. Dentre eles, alguns ilustram tal seleção pelo fato de apresentar sufixos pouco frequentes no nheengatu falado atualmente:

“Yoropari ombori rame maa yoropari oyombori maa aepauate, maaita opoderi oiko iyoroparisaua (...) (New Tribes Mission, 1973, p. 33)”

"Mas se diabo expulsa diabo, o diabo se expulsa. Como poderá estar então o reino do diabo?" (Tradução livre)

É o caso do sufixo {-paua}, presente no exemplo supracitado e que já fora abonado no dicionário de Ermano Stradelli (1929). Inclusive, o *Novo testamento* mostra mudanças linguísticas relativas ao processo de gramaticalização do pronome de terceira pessoa {o-}. Vale ressaltar que as derivações morfológicas que rompem com a tradição da Filologia Tupi não se reduzem a terceira pessoa (*okoauasaua*, por exemplo), pois ocorrem verbos prefixados em várias pessoas na língua. Além disso, ora ocorre a palavra prefixada (*rekoasaua*, por exemplo), ora ela ocorre destituída do prefixo (*koasaua*, por exemplo), esta última em consonância com a tradição etimológica dos estudos tupinológicos.

“(...) hakoaua hakoasaua osemo sesoi (...)” (New Tribes Mission, 1973, p. 181)

"(...) Sei que o conhecimento saiu de mim (...)" (Tradução livre)

“(...) tiarama iyaimauaa penye okoauasaua rese koa yaneroixaua Jesus kristo (...)”

"(...) para não ficarem estéreis, conheçam sobre nosso senhor Jesus Cristo (...)" (Tradução livre)

Ou seja, são tais derivações que trouxeram experimentações com o nheengatu na modalidade escrita. São algumas das derivações morfológicas que entraram para o vocabulário usual dos indígenas convertidos. Alguns exemplos estão presentes nas músicas ensinadas às crianças, tal como a que segue:

Musapiri nyenga mirim,
Ayumbue sépia irum
Deus gustarisá
Trá lá lá lá lá lá lá lá lá⁴⁴

Três palavrinhas só,
Eu aprendi de cor
Deus é amor
Tra lá lá lá lá lá lá lá lá (Tradução livre)

O processo de tradução de importantes personagens das narrativas bíblicas fez parte desta experimentação com a língua nheengatu, como no caso da palavra para a figura do pastor:

“(...) nyase ovelya yaue ainta tiuaita yaue oriko osarosara (...)” (New Tribes Mission, 1973, p. 111)

"(...) porque eram como aquelas ovelhas que não tem pastor (...)” (Tradução livre)

Nesse caso, o pastor foi traduzido como aquela que aguarda o rebanho e, por essa razão, houve derivação do verbo sarú (STRADELLI, 1929 p. 200). Semelhante a *osarosara* é *omondosara*, derivada de *mundú* (enviar) (STRADELLI, 1929, p. 550), do exemplo seguinte. Em ambas, há presença do prefixo {o-}:

“(...) nyase rexariana ixope omondosara omondo arama panye mondoporaita (...)” (New Tribes Mission, 1973, p. 302)

"(...) pois, te dei o poder para ser o mediador deles, todos os mundanos, à vida eterna (...)” (Tradução livre)

Merece destaque o fato de tais palavras das traduções bíblicas serem frequentes ao longo dos textos. A maioria delas ocorre tanto no *Novo Testamento* quanto no Livro

⁴⁴ Música cantada na comunidade Kabari, situada no Alto Rio Negro, próxima à sede urbana do município de São Gabriel da Cachoeira (AM).

de Cânticos. Algumas delas, como a do próximo exemplo, é falada pelos indígenas protestantes, oriunda da derivação morfológica de puranga (STRADELLI, 1929, p. 128):

“(...) yaneroixaua Jesus kristo porangasaua oiko peiromo panye penye. Amem.”
(New Tribes Mission, 1973, p. 448)

"(...) que a paz do senhor Jesus cristo esteja com todos vocês. Amém."
(Tradução livre)

“Jesus kristo omee ainta sope koa ara tiuaa opaua.” (s/d, p. 89)

"Jesus cristo deu a eles os dias eternos." (Tradução livre)

“(...) ara oyopirongaua rondeuara koa nyenga opakauaa, Deus iromoara koa nyenga (...)” (New Tribes Mission, 1973, p. 245)

"(...) lá atrás, no princípio, a palavra era viva, Deus convivia com esta palavra (...)" (Tradução livre)

“(...) asoi jesus onyee ainta sope, ixete koa pão opakauaa (...)” (New Tribes Mission, 1973, p. 264)

"(...) e Jesus disse a eles: eu sou o pão da vida (...)" (Tradução livre)

“Jesus koa ii opakauaa” (New Tribes Mission, 1973, p. 269)

“Deus é a água que aviva” (Tradução livre)

“Deus kori oyoka isoi iparti koa mirá opakauaa koa tetama porangauaa yoiri.”
(New Tribes Mission, 1973, p. 699)

"Deus tirará a sua parte da árvore da vida e da terra santa." (Tradução livre)

“(...) koa ii opakauaa koiri jesus omee (...)” (s/d, p. 89)

"(...) esta água da vida agora Jesus lhe dá (...)" (Tradução livre)

"(...) ixope aramauaita yande yasaro arama iromo koa mondo tiuaa opaua (...)"
(New Tribes Mission, 1973, p. 586)

"(...) Para que esperemos a vida eterna num mundo eterno (...)"

"(...) asoi aintaapo rireana ainta aintaombori panye trigo parana kiti iposeima xinga arama navio (...)" (New Tribes Mission, 1973, p. 405)

"(...) e depois de ficarem satisfeitos, jogaram todo o trigo ao rio para aliviar o navio (...)" (Tradução livre)

"(...) koaita miraita aintaopoderi aintaomonyaroima panye soo, panye uirá, panye maiuaita, parana poraita yoiri (...)" (New Tribes Mission, 1973, p. 621)

"(...) todo povo pode amansar todos os animais, pássaros, répteis e seres do mar (...)" (Tradução livre)

Pode-se dizer que a negação e as orações adjetivas foram recursos fundamentais para as explicitações da mensagem protestante. Decorrente deste fenômeno é o uso reiterado do verbo *opakauaa* (eterno) e dos afixos {*tiuaa-*} (que não) e {*-ima*} (sem, que não é).

Na seção em que Stradelli elenca palavras da língua geral amazônica com o grafe <o>, há verbetes como *ocucausára* (desmantelador), *oiauiipaua* (espanto), *opaua* (final), *opanhésua* (totalidade), *openasaua* (ângulo), etc (Stradelli, 1929, p. 580-582). Uma vez que tais formas estão atestadas numa obra de referência como essa, é preciso ter mais atenção com essas derivações da língua, pois são formas muito antigas utilizadas nestas traduções bíblicas que, talvez por coincidência formal com o prefixo verbal da terceira pessoa {o-}, são grafados desta maneira em ambas as obras. Como já foi mencionado, são muitos os exemplos que ilustram este fato nas traduções analisadas:

"(...) asoi omboeuaita aintaori aintaoporando Jesus oyomimisaua ope miraita soi (...)" (New Tribes Mission, 1973, p. 50)

"(...) e os discípulos vieram perguntar a Jesus em particular, sem as pessoas (...)" (Tradução livre)

"Pemaa pesoi yauaite pemonya poranga Deus sope oyokoauasaua ope panye miraita omaa arama (...)" (New Tribes Mission, 1973, p. 12)

Vigiem-se de fazer a obra de Deus às pessoas, para serem vistos por elas, que elas tenham ciência disso (...)"(Tradução livre)

O fato de esses aspectos morfológicos terem sido documentados anteriormente torna pouco plausível a hipótese acerca de uma deturpação manipuladora das línguas indígenas presente nas traduções bíblicas, que seriam indício de uma intervenção dominadora sobre tais povos. Ainda menos sensato seria interpretar tais intervenções como acontecimentos nos quais os indígenas foram passivos. Ora, se os missionários precisaram aprender o nheengatu com homens idosos, foram certamente estes velhos que protagonizaram tais experimentações.

4.1.1.3. Derivações semânticas

Além dos empréstimos antigos do português (papera, kamixá, etc.) e daqueles que sofreram derivações morfológicas, conforme exposto na seção 2.4.1.1, outros empréstimos, não documentados no *terminus a quo*, passaram a acumular outros significados e, alguns desses novos sentidos foram, talvez, atribuídos nos processos de tradução bíblica:

"Asoi joao batista ouata omboe kampo ropi jodeia ope." (New Tribes Mission, 1973:5).

"E João batista pregava caminhando pelo deserto de Judeia." (Tradução livre)

“*Pemaa maye aintaoyokiriari koaita potira kampo ope timaa aintaoporaki tiyoiri aintaomonya fazenda.*” (New Tribes Mission, 1973:15)

"Olhem como crescem os lírios do campo, não trabalham tampouco fazem fio."
(Tradução livre)

Nota-se que a palavra *kampo*, emprestada do português (campo), também passou a significar outros espaços como, por exemplo, o deserto e possibilitou a expressão de imagens importantes da mensagem cristã, tal como a dos lírios do campo, que consta no segundo exemplo. Para isso se valeu também de uma derivação no sentido de *potira*, originalmente flor.

Além das diferenças morfológicas de uma mesma palavra, como em *porangauaa* e *poranga*, por exemplo, motivadas pela variação de indígenas que contribuíram nas traduções, há derivações de palavras já existentes em *nheengatu*. Sendo assim, as derivações semânticas perpassam majoritariamente por um movimento de imagens concretas às abstratas, como nos casos abaixo:

“(...) *yarikote yamonya panye porangauaa* (...)” (*Tribes Mission*, 1973, p. 6)

"(...) temos que fazer cumprir toda a justiça (...)" (Tradução livre)

“(...) *ainta sope arama koa iya poranga aintaoyotima timaa rese* (...)” (*New Tribes Mission*, 1973, p.622)

"(...) o fruto da justiça semeia-se com aqueles que plantam sem mais (...)" (Tradução livre)

“*Yaneroixaua anjo opoamo soaki.*” (*New Tribes Mission*, 1973, p. 2)

"Um anjo do senhor apareceu perto dele." (Tradução livre)

“(...) *aintaosendoana koaita yapisaimaita, aintaosemo aintaopaka omanouaita, aintaosendoana koa inyenga porangauaa koaita pirasoauaita.*” (*New Tribes Mission*, 1973, p. 28)

"(...) os surdos ouvem, os mortos reavivam-se da morte, os pobres ouvem a palavra da justiça." (Tradução livre)

Há, primeiramente, a beleza física em *poranga* (STRADELLI, 1929, p. 128) e deste sentido foi possível ser depreendido o sentido de justiça, em *iya poranga*. Já *poamo* significa *aparecer* no segundo exemplo e tal significado é oriundo de *levantar* em nheengatu (STRADELLI, 1929, p, 249).

A maioria destes fenômenos elencados ocorreu e ainda acontece nas modalidades oral e escrita. Alguns relatos do Baixo Içana coletados por Wright (2005, p. 250) mostram que havia muitos homens Baniua que não aprenderam a ler e sim a ouvir *Deo-iako* (a palavra de Deus, em baniua) em algumas noites que passaram junto de missionários como Sophie Müller. Tal problemática torna o *Livro de Cânticos em nheengatu*, conhecido popularmente como o *cantor*, um material fundamental, destinado ao uso em modalidade oral da língua. Trata-se de uma obra produzida durante as traduções do *Novo Testamento*, cujo material fora encontrado em péssimas condições, carente de muitas de suas páginas. Ele apresenta praticamente o mesmo léxico do *Novo Testamento*, com o acréscimo de algumas derivações semânticas e recorrentes menções ao livro Apocalipse bem como às práticas locais (caxiri, fumo, maracás, etc):

"Yepe *paye* sera Simão
Oikouaa Samaria ope.
Opitera ainta *opeyo* koaita
Miraita sendaua ope.
Asoi Pedro omaa ipiri,
Ombeo ixope arama.
Koa *paye* osikie
Osendo Deus inyenga.
Indete *yoropari raira*.
Rexari *nepayesaua*." (*Livro de cânticos*, s/d: 45) ⁴⁵

"Havia um bruxo, cujo nome era Simão
Que estava em Samaria
Sugava e soprava as pessoas na comunidade
Então Pedro olhou para ele

⁴⁵ Em *Jungle Methods*, Sophie Müller assume autoria sobre essa canção, que produziu junto aos Curipacos e, ao longo da conversão de outros povos parentes, houve tradução para o nheengatu.

E disse a ele:
"O bruxo tem medo da palavra de Deus,
Você é filho do diabo, largue tua bruxaria." (Tradução livre)

Oyoirisaua, derivada do verbo *iúri* (vir), marca os coros ao longo dos cânticos, que se destacam pela intertextualidade com as narrativas bíblicas e com as práticas indígenas (*opeyo*, por exemplo, que significa soprar e remete ao contexto da pajelança). No excerto acima, merece destaque a relação entre o mago Simão, reprimida por Deus e por Pedro, pois se utilizou a composição *yoropari raira*, que significa filho do diabo. Também se sobressai a dita bruxaria dos pajés, traduzida por via da derivação morfológica *nepayesaua*, que procede, por sua vez, da derivação semântica de *paye* para bruxo.

Nota-se que tais nomes de personagens bíblicas são temas geradores (Simão, Pedro, etc.) de muitas letras contidas nessa obra voltada para a oralidade. Os temas geradores, cunhados a partir de reflexões de Paulo Freire, são entendidos nesse trabalho como aqueles que podem desdobrar-se em outros tantos, incutindo, por meio da linguagem, à realização de intervenções na realidade (Martins, 2014, p. 74). Ou seja, por via dos nomes referentes às personagens bíblicas bem como às práticas tradicionais, estas negadas pelos protestantes, os indígenas poderiam passar a difundir os valores cristãos em detrimento de algumas de suas práticas tradicionais como, por exemplo, a ingestão de caxiri, o fumo, a pajelança, entre outras.

Semelhante às traduções do *Novo testamento*, há recorrentes derivações semânticas de verbos como *mokatoro* e *piripana*:

"Hasoana Kristo iromo,
Aete *omokatorouaa* yande.(...)
Haroyari (sic) potari ae.(...)
Kristo omee yande porangauaa, *porangauaa*.(...)
Kristo yaneDeus *opiripana* yande soui ope (...)"
(*Livro de cânticos*, s/d:32)

"Fui com cristo,
É ele o nosso curador
Quero segui-lo
Cristo nos deu paz, a paz
Kistro, nosso Deus, nos salvou com seu próprio sangue(...)" (Tradução livre)

A partícula {-uaa} também foi muito utilizada para as derivações morfológicas, como nos casos de *omokatorouaa* (curador) e *porangauaa* (justiça), por exemplo. Nesta última, trata-se também de uma derivação semântica, comprovada pelo fato de ser um livro bilíngue. Tais versões em língua portuguesa iluminam, inclusive, muitos trechos do *Novo Testamento*, haja vista que este está monolíngue. A própria palavra *porangauaa* é recorrente nas escrituras traduzidas, conforme já destacado em outros exemplos. No que tange aos casos de *Haroyari* (sigo fielmente) e *opiripana* (salvar), trata-se de processos análogos. Enquanto *mungaturú* (STRADELLI, 1929, p. 551) é listado com a acepção *ajustar* e passou a também significar *curar*, principalmente nos cânticos em *nheengatu*, *Ruiaresáua* (STRADELLI, 1929, p. 632), cujo sentido etimológico é o de *embarcar*, foi agenciado para expressar aqueles que são *crentes*. *Pirepána* (STRADELLI, 1929, p.606), relacionado historicamente à compra de escravos, recebeu uma nova acepção, por derivação: *salvar*.

Em muitos casos, tanto no *Novo Testamento* quanto nos cânticos, há, também, indigenizações por via das derivações semânticas, sobretudo de nomes. Eles trazem novas concretudes a imagens abstratas da Bíblia, que careciam até então da criação de um contexto de uso em *nheengatu*. Deste modo, as indigenizações atualizam a própria mensagem cristã. Alguns exemplos são emblemáticos:

“*Yoropari oganani potari Jesus.*” (New Tribes Mission, 1973:6)

"O diabo quis tentar Jesus." (Tradução livre)

“*Reyoiri sepiri paranauaso rondere. Eobolo omondo koekato inde arama, yauete yoiri Prodenti, Lino yoiri, Klaodia yoiri, panye koaita yaneimoita yoiri.*” (New Tribes Mission, 1973, p. 582)

“*Pino nodere keedza oonia ipedza thoa. Éubulo ipiirika pirio koekato,(...)*” (New Tribes Mission, 1985, p. 577)

"Venha até mim antes da cheia do rio. Eubulo te saudou, assim como Prudente, Lino e Cláudia, e todos os irmãos também te saúdam." (Tradução livre)

Casos como esses dos nomes merecem uma análise mais aprofundada, pois, em alguns, dentre os quais se enquadra a palavra *yoropari*, já são derivações semânticas realizadas anteriormente. Foi notória uma relação entre tal cosmovisão indígena e alguns recursos visuais presentes, sobretudo, nos evangelhos porque, aparentemente, sempre que houve apropriação de elementos semânticos próprios do nheengatu e das cosmovisões indígenas, estes foram nomes, como os que seguem:

"(...) asoi sabado rame jesus osasua kopixaua ropi asoi sasi ainta sope yomasi (...)" (New Tribes Mission, 1973, p. 31)

"(...) e num sábado Jesus passou pelas searas e seus discípulos tiveram fome (...)" (Tradução livre)

"Koaita paka aintaorikote aintaroka iui ope." (New Tribes Mission, 1973, p.187)

"As raposas têm suas casas na terra." (Tradução livre)

"Asoi korasi osemo omotori sako asoi okokoi maniu nyase tioriko sapo." (New Tribes Mission, 1973, p. 103)

"Ao sair o sol, sua luminosidade a queimou e porque era uma maniva secou, pois não tinha raiz." (Tradução livre)

O roçado, as pacas e manivas já remetiam a imagens cotidianas das situações de fala dos indígenas convertidos de modo a otimizar a inteligibilidade das traduções. E, com certeza, tais conhecimentos só puderam ser transcritos no *Novo Testamento* com o apoio dos indígenas informantes. Ocorre que, pode-se dizer que eles também foram tradutores destes textos, ainda que não tenham obtido autoria nessas publicações.

O caso da palavra *koekato* não é menos emblemático, haja vista a sua relação com práticas de escrita já existentes nas comunidades indígenas içaneiras e a apropriação nos processos de tradução dos livros que dizem respeito às trocas de cartas, como no livro bíblico de Timóteo. Tais informações sobre as práticas de escrita

foram coletadas nas pesquisas de Benjamin Baniwa (2010) e nas fontes secundárias, sobretudo em Müller (1960) e Loewen (2004).

A presença de *koekato* tanto em baniua quanto em nheengatu, nos mesmos versículos, evidencia como o multilinguismo do Rio Negro foi aproveitado pelos missionários protestantes. As relações já existentes entre os falantes das duas línguas possibilitaram não somente o uso da mesma palavra como também a presença de indígenas bilíngues ou políglotas dispostos a traduzir o *Novo Testamento* entre diferentes línguas indígenas, o que permitiu maior eficácia dos trabalhos missionários. Proveniente do cumprimento *Cuecatú* (STRADELLI, 1929, p. 424), que significava *agradecimento, lembrança*, tal palavra foi utilizada durante as traduções das epístolas, para se remeter à *saudação*.

Loewen (2004, p. 94), em sua biografia sobre as primeiras traduções bíblicas para línguas indígenas no Brasil, descreve como *koekato* foi utilizado, por via de derivações semânticas, para nomear ainda outros objetos, como uma canoa que servia para transporte a curtas distâncias pelo Rio Içana. Pelo fato de ser utilizada em pequenos trajetos, ela funcionava como uma mensageira, pois as pessoas traziam e levavam consigo recados. Como os tradutores são pessoas que se deslocam em diferentes espaços, os missionários da *NTM* e os indígenas convertidos passaram a difundir alguns resultados das experimentações linguísticas que ocorreram durante os processos de tradução e uma das consequências mais diretas deste percurso é o de que as formas de explicitar a mensagem cristã não puderam e nem poderiam estar restritas à linguagem verbal.

4.1.2. Estratégias de Explicitação não verbais: as imagens dos Evangelhos

Considerando nesta pesquisa que a explicitação é uma proposta teórica, aberta a debates e ajustes, é preciso destacar que os tradutores, para tornarem inteligível a mensagem cristã, se valem de múltiplos recursos e linguagens, porém interligados entre si. Ocorreu, no caso das traduções bíblicas para o nheengatu, uma importante articulação entre a escrita, a imagem e o som e, talvez, tendo em vista que é possível haver diferentes modalidades tradutórias, a explicitação seja um fenômeno presente em todas elas.

As explicitações não verbais, ou seja, as imagens ilustradas no *Novo testamento* que dialogam diretamente com os textos verbais estão concentradas nos quatro primeiros livros, a saber, Mateo, Marko, João e Loka. Dentre elas, muitas estão dispostas em pares de páginas completas, onde há referências explícitas aos versículos, cujas informações sintetizam. Há outras, por outro lado, que dialogam diretamente com versículos escritos há pouco nas páginas. De modo geral, as trinta e sete imagens ocorrem após as mensagens a que se referem, com algumas exceções, como aquela da publicação parcial do Evangelho segundo Jesus Cristo (1967), localizada na contracapa, com menção à personagem Lázaro. Pode ser considerada uma amostra significativa de tal processo de tradução as imagens seguintes:



Figura 2: Exemplo de explicitação não verbal como imagem de página única

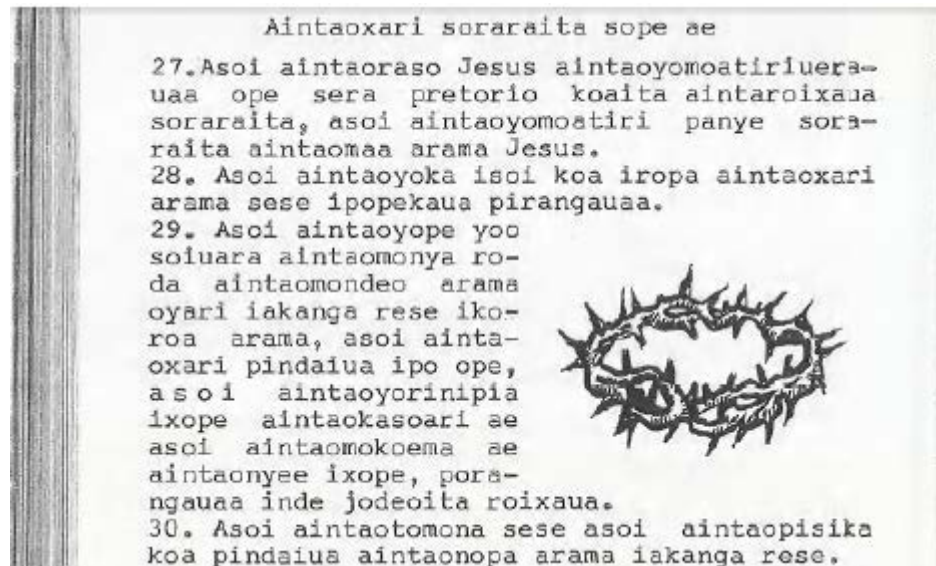


Figura 3 – Exemplo de explicitação não verbal com imagem no corpo do texto

A primeira ilustração resume os versículos do livro Mateo com uma cena referente às cinco mulheres que levaram candeias vazias de óleo ao encontro de seus noivos, enquanto que a segunda reforça visualmente as palavras *roda* e *koroa*, utilizadas para expressar a coroa de espinhos. O que ocorre no *Novo Testamento em Nyengatu* e no *Livro de cânticos* é o esforço de explicitação dentro do texto inteligível, ou seja, destituído de notas ou prefácios. Diferentemente da tradução para a língua

geral amazônica, não há ilustrações no *Novo Testamento em Baniua*, ao menos em sua segunda edição (1985), que foi a qual se obteve acesso. O fato de haver uma tradução do livro de Jonas em curipaco, recém-publicada pela Missão Novas Tribos do Brasil, na qual há uma série de ilustrações, impede afirmações seguras acerca da relação entre elas e um suposto estágio de letramento com os indígenas convertidos, pois não parece haver uma tendência a eliminar as imagens ao longo das edições.

Diante dos elementos encontrados nestas traduções para o nheengatu, a hipótese de Pym (PYM, 2005, p. 9) sobre a recorrência das explicitações em textos traduzidos parece válida para a análise de traduções bíblicas para línguas indígenas, haja vista a sua abertura à diversidade de situações tradutórias. Nota-se ao longo dos evangelhos que, além da linguagem verbal, as imagens também fazem parte da estratégia de criar novos contextos. Tal criação está estreitamente vinculada às explicitações não verbais bem como ao agenciamento das referências já construídas em nheengatu por via das cosmovisões indígenas, de modo a estender novos sentidos. Talvez, elas também apontem indícios das dificuldades dos tradutores. Vale destacar pois, que os nomes, estão diretamente relacionados a uma referência espacial para os falantes nativos de uma língua.

Diante do debate sobre os agentes das traduções bíblicas analisadas nesta pesquisa, as imagens têm papel importante, porque as missões protestantes ou outras instituições proselitistas possuem direitos autorais ligados a elas. Algumas das mesmas imagens estão presentes em outras traduções bíblicas de línguas indígenas do Brasil, como no caso do evangelho de Marcos ao Mundurukú, publicado pelo *SIL* em 1967. Estas imagens compartilhadas apontam para as redes complexas entre as diferentes missões atuantes no Brasil, além de trazer uma outra estratégia para tornar mais eficaz a conversão religiosa dos povos indígenas, por meio de figuras prontas para serem usadas com quaisquer situações.

As figuras e ilustram quatro homens que *baixaram* uma pessoa parálitica de cima da casa onde estava Jesus. Em tal imagem há uma importante articulação com a derivação semântica de *omokoara* para o verbo supracitado, cujo significado anterior é esburacar (STRADELLI, 1929, p.541) em nheengatu. É este sentido que é construído tanto na língua indígena quanto na ilustração.

2 Jesus o'jepit Cafarnaum ka be.
 2 Pūḡpūḡ kabia kap puje, wuyjuyū ixē uk'a be omuy iap o'jekūyjo. Ade wuyjuyū o'jeawero ip uk'a xe. Ka'ūmḡu topap o'e cebe am ip uk'a be, uk'a exĩtabi xe dak, ade jĩjā wuyjuyū buye. Jesus Topaḡa ekawēn imukūyjojom ip o'e cebe.
 3 Ḣebuḡe ebadipdip oajēm Jesus kay aḡokat-kayū. Aḡokatkat dujuajēmjēm ip o'e--ijebit e'ūat. Imēnpit yajēm pa'ore o'e ip Jesus kay ade jĩjā wuyjuyū Jesus akokoreren puye. Imēnpuye ebadipdipayū o'jeu uk'a abi jeje. Uk'a abi o'yabimutok ip Jesus ase. Ijebit e'ūat o'ḡukop ip cexetap pe. O'ḡukop ip Jesus wap.
 5 Jesus itaybit o'e jekay itabut ip iam.
 Ḣebuḡe Jesus o'jekawēn ijebit e'ūat eju.
 --Tapu, ekērēat i'uk'uk, io'e.

2. ¹ Dias depois, voltou Jesus a Cafarnaum. ² E souberam que Ele estava em casa. Acudiu tanta gente que não cabia nem mesmo diante da porta. E Ele lhes pregava a Palavra. ³ Trouxeram-Lhe um paralisado, carregado por quatro homens. ⁴ Como não pudessem aproximá-lo, por cau-

sa da multidão, abriram o teto no lugar onde Ele estava; e, tendo feito uma abertura, desceram o leito em que estava o paralisado. ⁵ Vendo Jesus a fé que tinham, disse ao paralisado: "Meu filho, perdoados estão os teus pecados."



Figura 4 – Imagem extraída do “Evangelho Segundo São Marcos em Mundurukú” (SIL, 1967, pp. 12-13)




Figura 5 – Imagem extraída do “Novo Testamento em Nheengatu”

Outra importante derivação ocorre com *ompito* (STRADELLI. 1929, p. 627), que passa também a significar *calar*, referente ao momento da trovoada no barco, narrada no capítulo 2 do livro *Marko*.

A última imagem selecionada, também presente na tradução para ambas as línguas indígenas, contempla o episódio no qual Jesus foi colocado num sepulcro, sobre pedras. *Ita koara rokena* (porta do buraco de pedra) foi, dada a sua construção, palavra derivada com base na imagem e não na palavra sepulcro.

SÃO MARCOS 15
 ip korosa xe. Soat ip Jesus kay jeakaḡ osodop.
 Witabi kūy be Jesus o'jomōḡ iap
 42 Kat puje jekaxipanpanap kabia osunuy. Je-
 43 bodoydoyap kabia wap osunuy. Kabiōḡkabiōḡ'i
 bima José o'ju Pilatos kay. Ixe José Arimaté-
 ia ei'pi bewiat osunuy. Pūḡ wuyjuyū a'fjojo'uk-
 ayū in osunuy. Xipat cfcā eju ma osunuy soat
 wuyjuyū xe. Topaḡa soat wuyjuyū kukukan eap
 ekabia wiwim osunuy. Ixe ya'ōca o'ju Pilatos
 kay. O'ju iojuy am cebe Jesus'ūm jebit ūm
 44 ām jewebeam. Pilatos yaḡuybabi'ūm o'e Jesus
 kuy oe'ū iap kay. Imēnpuye 100 be sorarayū
 kukukat o'tomuwā.
 45 --Icēm tu Jesus oe'ū? io'e 100 be sorarayū
 kukukat pe.
 --Hm hm. Kuy oe'ū, 100 be sorarayū ku-
 kukat o'e.

⁴² Ao anoitecer (porque era a pa-
 rascave, que é véspera do sábado).
⁴³ veio José de Arimatéia, importante
 membro do Sinédrio, que também
 esperava o reino de Deus, dirigiu-se
 corajosamente a Pilatos e lhe pediu
 o corpo de Jesus. ⁴⁴ Admirou-se Pi-
 latos de que Ele já tivesse morrido.
 Chamou o centurião e perguntou-lhe
 se já estava morto. ⁴⁵ Informado

SÃO MARCOS 15
 Imēnpuye Pilatos Jesus'ūm jebit o'gūm at
 José be.
 46 Ḡebuje José Jesus'ūm jebit o'ju'uk korosa
 ejuwi. Kuy paḡo o'jat--xipatat--irutat. Ijebit
 o'jomūnmūn ixe paḡōm. O'jomōḡ witabi kūy be.

 Witabi kūy

pelo centurião, deu o corpo a José.
⁴⁶ Este, tendo comprado um lençol, ti-
 rou o corpo da cruz, envolveu-o no
 lençol, depositou-o num sepulcro ca-
 vado na rocha, e rolou uma pedra
 para a boca do sepulcro. ⁴⁷ Enquan-

Figura 6 – Imagem extraída do “Evangelho Segundo São Marcos em Mundurukú” (*idem*, pp. 144-145)

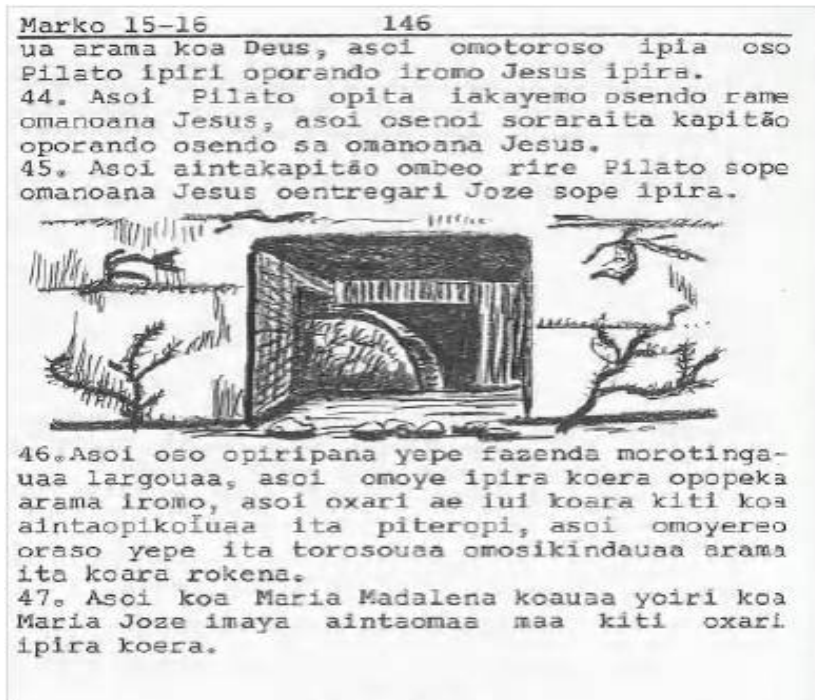


Figura 7 – Imagem extraída do “Novo Testamento em Nheengatu”

Pode-se dizer que boa parte das imagens ilustram algumas derivações semânticas realizadas ao longo das traduções. O fato de as imagens selecionadas ocorrerem em outros evangelhos em línguas indígenas do Brasil induz a propor que algo semelhante tenha ocorrido na língua mundurukú e nas demais traduções bíblicas.

A agência da *NTM* está intimamente ligada à autoria. Os textos das fontes secundárias ostentam repetidamente o fato de terem publicado os primeiros evangelhos em línguas indígenas, por exemplo, com o auxílio dos seus *informantes* e há nota na tradução para o mundurukú, sobre a propriedade do *SIL* e de seus parceiros perante tais imagens. Enquanto que os indígenas, por sua vez, se posicionam como povos mais organizados entre si após a conversão por meio de melhorias nas escolas das comunidades e providos de maior visibilidade, obtida com eventos evangélicos indígenas, como o CONPLEI.

4.1.3. Nomeando entre diferentes espaços e línguas: as relações entre as imagens dos Evangelhos e as derivações semânticas

Durante a colonização portuguesa, o que os missionários jesuítas fizeram foi interpretar o mito de Sumé, herói civilizador a quem os Tupinambá e outros grupos atribuíam, principalmente, o conhecimento que eles tinham da agricultura e de sua organização social, como uma narrativa da vinda do apóstolo São Tomé para a América. Semelhantemente, o nome de Colombo e de seus companheiros estariam subentendidos em Isaías (60,8) para o dominicano Gregório Garcia. Por meio de tais processos tradutórios, a verdade bíblica estaria a salvo do relativismo geográfico e não seria subvertida (Navarro, 1995, p. 116). Tais questões de tradução, a saber, sobre a construção de equivalências entre nomes oriundos de diferentes sistemas referenciais, mostram como se enlaçava o passado dos povos exóticos ao passado do homem europeu, para que a revelação bíblica não se relativizasse.

Conforme Navarro (1995:119), os missionários, de modo geral, costumam ocupar um lugar linguístico *sui generis*, uma vez que a maioria deles é composta por falantes não nativos de línguas, cujas matrizes se perdiam num obscuro passado que eles não conheciam. Vale ressaltar que o latim na época dos missionários jesuítas, era a única língua em que se podia verter a Bíblia no Ocidente. Do mesmo modo, muitos contextos também foram criados pelos missionários protestantes, por meio de palavras aparentemente homônimas entre as línguas.

Dentre as imagens que reforçam visualmente as palavras da tradução, muitas delas dizem respeito a nomes de espécies conhecidas pelas populações do Alto Rio Negro. O nome a seguir, contido no *Novo Testamento* traduzido, exemplifica esse caso:

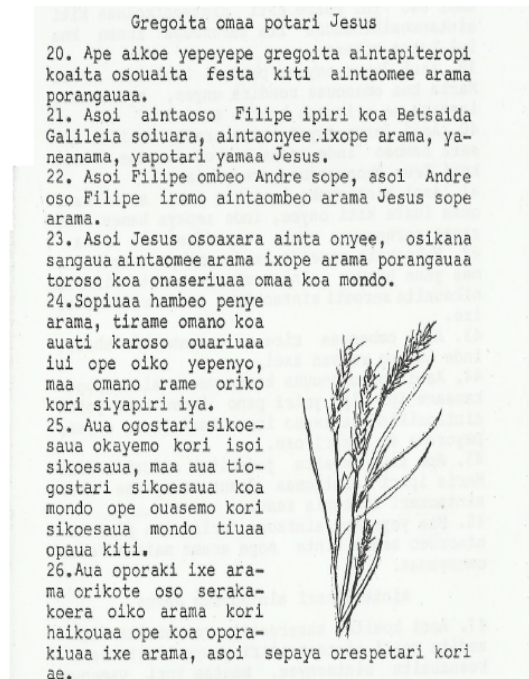


Figura 4: Exemplo de imagem em complemento a uma explicação verbal

Na imagem acima, o trigo é representado com uma explicação verbal, a saber, *auati karoso* (semente de milho), reforçada visualmente pela ilustração à direita do texto escrito. Trata-se de uma espécie pouco frequente no noroeste amazônico, cuja construção referencial passou pelos conhecimentos prévios dos falantes de língua geral sobre o milho (*auati*). Pode-se dizer que o aproveitamento das cosmovisões indígenas é um recurso muito significativo para os processos de tradução, sobretudo do ponto de vista da inteligibilidade do texto para seus leitores, podendo ser interpretada como um tema gerador, no sentido freiriano.

Ora, os nomes estão vinculados a temas afetivos, vinculados à memória social das pessoas que os conhecem e possuem força articuladora de uma rede de conhecimentos, que pode sintetizar percursos históricos (MARTINS, 2014, p. 72). Houve, em certa medida, uma atenção ao universo vocabular indígena, com vistas à eficácia da conversão religiosa. Contudo, costuma-se atribuir tal perspicácia ao tradutor missionário e não ao indígena, relegado ao título de informante. Provavelmente, tal aproveitamento da cosmovisão indígena dos falantes de nheengatu resultou dos processos coletivos de leitura e interpretação das traduções bíblicas, por meio das quais foram utilizados os métodos de Frank Laubach (1962) para a alfabetização dos

indígenas. Aparentemente, a metodologia participativa de Paulo Freire apresenta muitas similitudes com *Método Laubach de Alfabetización* (MÜLLER, 2012, p. 30), melhor discutido na seção 3.4.2 (B), sobre as fontes secundárias.

Há outros exemplos no quais, embora não haja imagens, valeu-se de recursos espaciais para a tradução, como o que segue:

“Aintaori kori siyauaita tomasauaa soi yapira soi yoiri, ainta ouapika kori meza roaki aintairomo koaita abraao izaki yoiri jako yoiri.” (New Tribes Mission, 1973, p. 19)

"Virão muitos do oriente e do ocidente, e eles sentarão sobre a mesa com Abraão, Isaque e Jacó." (Tradução livre)

Toumasaua (foz) e *yapira* (subida) são referenciais hidrográficos de onde derivaram as acepções para *ocidente* e *oriente*. Vale lembrar que as traduções bíblicas para o nheengatu foram realizadas próximas da foz do rio Içana, onde se concentravam os falantes de nheengatu com que a *NTM* teve contato.

Dentre os espaços usados para tal conversão, os rios são, seguramente, um dos elementos mais significativos. Embora haja indícios de que há até hoje batismos por meio da imersão nos rios, onde são conferidos nomes e realizados casamentos batistas (Becerra, 2007, p. 119), seria pouco viável analisar a antroponímia implicada na história de tais traduções protestantes, dada a longa influência das diferentes missões católicas na Amazônia. Assim sendo, provavelmente, muitos antropônimos já haviam sido difundidos por salesianos, franciscanos, etc. No que diz respeito aos nomes das personagens bíblicas, bem com aos topônimos, foram todos eles mantidos nas traduções para o nheengatu, sendo adaptados à grafia utilizada por Müller, Loewen e outros influentes missionários.

Uma informação importante acerca da Onomástica bíblica pôde ser extraída da cartilha *Jungle methods* (1960), quando Sophie Müller aponta os nomes de lugares e de personagens como elementos que obscurecem os versos bíblicos (Müller, 1960, p. 8). Utilizando o primeiro capítulo do Evangelho de Mateus como exemplo, a missionária se pergunta sobre o que os indígenas depreenderiam de uma lista de nomes, tal qual a da genealogia de Jesus. Preocupados com a clareza ou, em outras palavras, com a

inteligibilidade do texto traduzido para as línguas indígenas, os missionários da *NTM* tendem a classificar a dimensão onomástica como um entrave à explicitação da mensagem cristã ou, nas palavras da autora, os versos obscuros podem gerar outras interpretações do texto bíblico. É preciso, então, levar em consideração o fundamentalismo no qual muitos missionários se embasavam para a construção dos seus métodos de tradução bíblica porque, do ponto de vista de uma interpretação única da Bíblia, a melhor explicitação será a que tornará o texto mais objetivo.

A análise dos nomes indígenas presentes ao longo do *Novo Testamento* e do *Livro de Cânticos* como, por exemplo, *jurupari* (diabo), *maniaka membeka* (fermento), *kamoti* (jarra), etc, pode, por sua vez, estar sujeita a uma análise empírica minuciosa, com base no cotejo etimológico. A situação exemplar de *jurupari* é uma amostra de como já haviam derivações semânticas anteriores, das quais se valeram os tradutores no processo de elaboração do *Novo testamento em nyengatu* (1973) bem como do *Livro de cânticos* (s/d). Esse acúmulo de sentidos das palavras é, de fato, recorrente nas línguas naturais e coloca em risco a tentativa de tornar as escrituras bíblicas claras a ponto de terem uma interpretação única, tal como a proposta de Müller (1960, p. 8).

Posteriormente às proibições de Marquês de Pombal e à oficialização da educação sob a tutela das missões salesianas em 1914, Ermano Stradelli realiza uma documentação histórica da diversidade de concepções veiculadas pela língua geral, sobretudo no verbete *jurupari*. Trata-se de uma palavra muito veiculada entre os indígenas do Rio Negro, pelo fato de se referir a uma narrativa compartilhada por diferentes povos. Conhecedor dos diferentes registros missionários sobre os indígenas amazônicos, dos séculos que o precederam, o viajante italiano elenca diferentes interpretações sobre o que considera um mito fundador do patriarcado entre os povos do Rio Negro. Merece destaque a demonização da entidade que, segundo o autor, demônio é o nome que lhe deram os Missionários, aplicando-lhe o nome do Legislador indígena (STRADELLI, 1929, p. 170). Mas quais missionários?

Fontes secundárias, como a do viajante francês Coudreau (1886), apontam o franciscano Giuseppe Illuminato Coppi, que chegou em 1883 no noroeste amazônico e fixou-se em Ipanoré, no afluente Uaupés (COUDREAU, 1886, p. 152), como um dos principais difusores de tal derivação semântica. Foi este sentido mais restrito o utilizado

pela *NTM*, em período no qual o *nheengatu* já passava a ser considerado como uma língua indígena localizada no Baixo Rio Içana:

“Yoropari opotari oganani Jesus. (New Tribes Mission, 1973, p. 6)”.

"O demônio quer tentar Jesus." (Tradução livre)

“(...) koa iuaka roixaua imiraita iyaue koa konya okitikauaa maniaka piasoauaa omonani maniaka membeka iromo ate sai ae panye.” (New Tribes Mission, 1973, p. 38)

"(...) o reino dos céus é como o fermento, que a mulher rala mandioca nova misturada com mandioca mole, até tudo fermentar." (Tradução livre)

“(...) aintaorikote aintaomoyasoka poranga kopo panye aintakamoti yoiri aintapanela yoiri (...)” (New Tribes Mission, 1973, p. 113)

"(...) eles terão de lavar bem os copos, suas jarras e panelas (...)” (Tradução livre)

Enquanto que o pote de barro *Camuti* (STRADELLI, 1929, p. 393) e a mandioca ainda mole (*manioca*, STRADELLI, 1929, p. 255), derivam novos sentidos, provavelmente durante as traduções bíblicas, *yurupari* (STRADELLI, 1929, p. 170) já possuía, dentre suas muitas acepções, a de diabo, à revelia das interpretações precipitadas. Ora, se os indígenas provavelmente participaram destas experimentações, por serem falantes da língua, talvez alguns deles já interpretassem este elemento mitológico com múltiplas acepções, dentre elas a demoníaca. *Kamoti* e *maniaka membeka*, talvez resultem, por sua vez, de outro processo destacado em *Jungle methods* (1960), por Sophie Müller, referente à rotina dos primeiros encontros nas comunidades organizados em parceria com os povos indígenas.

Muller (1960) notou o quanto era importante a culinária nativa, tanto para as traduções quanto para as negociações entre ela e os indígenas, haja vista a sua imersão solitária. Diante de sua situação, concessões seriam inevitáveis para o bom andamento da conversão religiosa e, então, deixar os indígenas responsáveis pela alimentação dos encontros foi uma forma de aliviar algumas tensões. Como boa parte

dos alimentos eram feitos à base de mandioca como *yuka bread* e *smoke fish*⁴⁶(Müller, 1960,p. 11), por exemplo, as cessões durante as conferências de Sophie também podem ter ocorrido durante suas traduções, o que acarretou em algumas indigenizações da mensagem cristã. A missionária relatou que tais eventos passaram a atrair cada vez mais pessoas, devido, talvez ao êxito das negociações mencionadas.

Outro aspecto que merece atenção nesta amostra de dados refere-se à reprodução do etnônimo *nyengatu*, utilizado em todos os mapas da *NTM* e, atualmente, pela MNTB. Tendo em vista os usos de “nheengatu” ao longo da história, essa atribuição étnica não era atestada em fontes escritas até a atuação da missão protestante nos territórios brasileiros e colombianos e não deixa de ser uma derivação semântica do que tal palavra significava até então. Seu uso ocorre nos textos dos anexos C e D desta dissertação, vinculados aos pedidos de oração aos missionários imersos em comunidades indígenas, divulgado pela Revista *Confins da Terra*:

“Sabedoria e progresso dos missionários no aprendizado da língua e cultura nyengatus, para futuro ensino cronológico da Palavra de Deus.” (Anexo C).

“É com muita alegria e animação que o povo Nyengatu se prepara para inaugurar o novo templo da Igreja em Buya Igarapé (...)” (Anexo D)

Antes das atividades da *NTM* com o nheengatu em meados do século XX, o que havia era seu uso como referência à língua que veiculava as narrativas orais documentadas por viajantes e estudiosos do Instituto Geográfico Histórico Brasileiro (IHGB)⁴⁷, como no excerto que segue:

“Se essas leituras foram importantes, é sobretudo pela descoberta dos fabulosos ‘nheengatus’ — que Antônio Brandão de Amorim reunira nas malocas do Urariquera e na região do rio Negro” (Averbuck & Bordini, 1986, p. 15)

⁴⁶ Pão de mandioca e peixe moqueado, respectivamente, são alimentos comuns nas comunidades do Rio Içana.

⁴⁷ Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, fundado em 1838 no Brasil Império e responsável por um sem número de publicações enciclopédicas, tal como a do Vocabulário Nheengatu-Portuguez (1929) de Ermano Stradelli.

Vale destacar o papel da alteridade na formação dos etnônimos como *nyengatu*. Assim como muitas populações indígenas amazônicas receberam um nome étnico em *nheengatu* (Arapaço, Baniua, Karapanã, Piratapuia, etc), *nyengatu* surge com essa conotação, ao menos nos textos escritos, a partir dos relatos e classificações dos missionários da *NTM*, que é muito distinta das classificações antropológicas, por exemplo. O primeiro deles foi o de Sophie Müller e os demais são usados até os dias atuais por todos que atuam na MNTB, conforme o que segue:

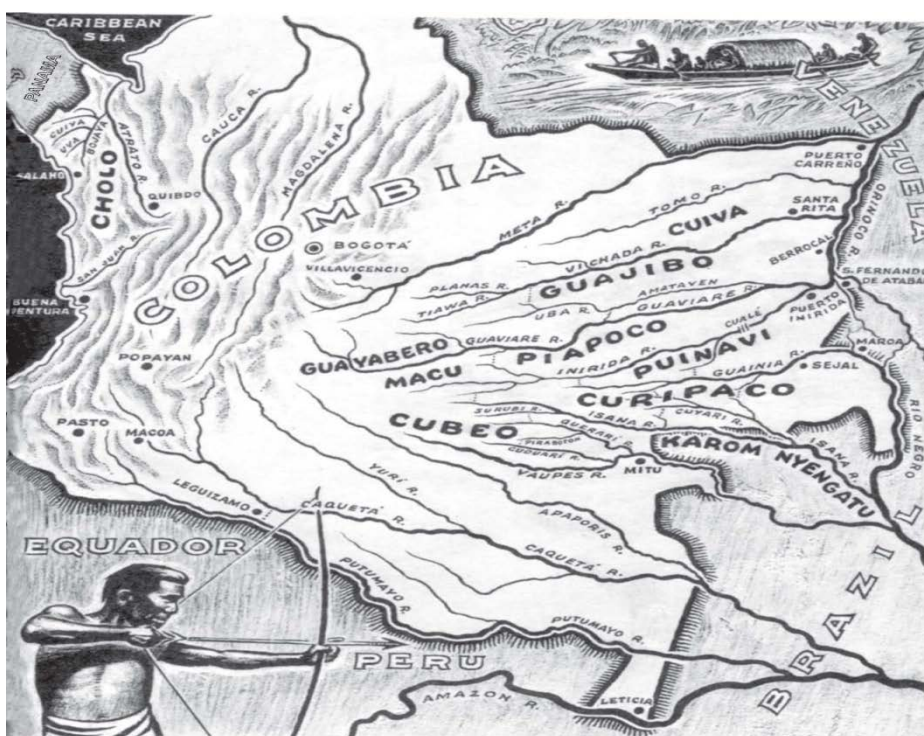


Figura 9: Mapa étnico desenhado por Sophie Müller em sua autobiografia (Müller, 1952)



Figura 10: Mapa étnico da MNTB (2013)

Longe de ser usado por todos os falantes da língua, este etnônimo costuma ser falado entre os indígenas protestantes, em eventos dos povos do Rio Negro ou em encontros maiores, tais como o CONPLEI. Mas, talvez, seja uma classificação mais difundida do que aquelas presentes em censos ou em relatórios antropológicos, dado o convívio direto dos missionários com essas populações.

A Onomástica indígena (antropônimos, topônimos e etnônimos) é, por um lado, considerada como uma dificuldade para o ensinamento dos textos bíblicos o que, conseqüentemente, poderia comprometer a conversão religiosa de um povo, segundo a percepção dos missionários da *NTM*. Ela, por outro lado, pode dar acesso à memória oral recente das pessoas. Uma vez que os topônimos, por exemplo, constituem-se, dentre outras coisas, como pontos de encontro entre gerações, sendo parte da transmissão de conhecimentos, a memória toponímica pode iluminar tanto a revitalização cultural quanto a reconstrução dos sentidos espaciais (CARVALHINHOS, 2011, p. 79). Logo, pode-se dizer que a memória toponímica vinculada aos múltiplos sentidos da conversão protestante, evidenciada em alguns dados empíricos dessa

pesquisa, reconstrói, em parte, os espaços antes nomeados pelo poderio católico, dos séculos anteriores.

Se antes predominavam as homenagens aos militares bem como aos padres e demais agentes católicos na nomeação dos espaços, tal memória passa a coexistir atualmente com uma memória protestante latente, no interior das comunidades indígenas e na sede urbana de São Gabriel da Cachoeira. Nota-se, deste modo, que toda transmissão de conhecimento está suscetível às traduções e, conseqüentemente, à ressignificação. Tais fenômenos ocorrem no caso do topônimo *Inyenga opakauaa* (palavra viva), vinculado à fundação do primeiro Instituto bíblico batista indígena do município de São Gabriel da Cachoeira, cuja nomeação está diretamente implicada na tradução do Evangelho de João, cujo versículo é importante para os preceitos batistas:

“Ara oyopirongaua rondeuara koa nyenga opakauaa, Deus iromoara koa nyenga, Deus koa nyenga opakauaa. (New Tribes Mission, 1973, p. 245)”.

"Lá atrás, no princípio, a palavra era viva, Deus convivia com esta palavra."
(Tradução livre)

Há algo similar no caso da Escola Municipal Pastor Jaime, situada na comunidade Boa Vista (*Isana Rumasaua*, Foz do Içana, em nheengatu), onde ocorreu o importante recurso toponímico da homenagem, direcionado ao pastor Jim Curtis⁴⁸, um dos principais missionários posteriores a Sophie Müller na região, que desenvolveu uma escola bíblica na comunidade indígena Jandu-Cachoeira, a partir de 1970 e dela se originaram muitas escolas indígenas no Rio Içana (DE MEDEIROS, 2003, p. 9). Esta instituição escolar recebe, atualmente, boa parte dos jovens que cursam o ensino médio, oriundos de diversas escolas indígenas do Baixo e Médio Rio Içana, onde se concentram os falantes nativos de nheengatu convertidos ao protestantismo.

⁴⁸ Não são incomuns as traduções dos antropônimos de missionários por parte dos indígenas. Do mesmo modo, chamam-se frequentemente Sofia e Henrique os primeiros tradutores bíblicos da região, a saber, Sophie Müller e Henry Loewen. Tais nomes estão presentes na memória oral dos falantes de nheengatu convertidos ao protestantismo.



Figura 11: Foto extraída da biografia missionária *Grace in Green Hell* (Meyers, 2014, p. 123).

4.2. Fontes secundárias: As biografias missionárias e a produção recente na comunidade Buia Igarapé (AM)

A análise das fontes secundárias fornece informações a respeito dos métodos de tradução e de letramento bem como sobre a formação dos pastores indígenas. *Su voz retumba en la selva*⁴⁹, de autoria de Sophie Müller, traz a importância dos *carom* (baniuas) para a tradução do *Novo Testamento ao nyengatu* (1973). Assim como ocorreu com os Puinave e Cubeo, a exogamia linguística e multilinguismo do noroeste amazônico foram fundamentais para que houvesse a conversão protestante não somente por parte dos missionários estrangeiros e sim entre os povos indígenas. O papel dos indígenas bilíngues e políglotas foi fundamental para este processo de tradução entre línguas indígenas. Müller (1960, p. 13) recomenda o trabalho com falantes de duas ou mais línguas para a otimização das traduções. Foi desta maneira

⁴⁹ Esta é a tradução para o espanhol do livro "His voice shakes in the wilderness" (1988).

que surgiram os Novos testamentos em cubeo, puinave e curipaco nos primeiros anos de trabalho desta missionária na Colômbia. O excerto extraído desta biografia destaca que com os falantes de nheengatu não foi diferente:

"Con mucha inquietud les pregunté: ¿Qué hacemos con estos folletos en idioma Nyengatú? Allí estaban varios indígenas Carom que sabían hablar el idioma Nyengatú tan bien como su lengua materna. Uno de estos, un hombre alto e inteligente llamado Olegario, se ofreció a asumir la responsabilidad. "¡Iremos nosotros mismos y les enseñaremos las canciones y la manera de celebrar las reuniones!". Y cogió inmediatamente las bolsas con los libros traducidos en idioma Nyengatú para distribuirlos." (Müller, 87, p. 2012)

"Muito ansiosa, perguntei a eles: O que faremos com esses textos em nheengatu? Lá estavam muitos Baniuas que sabiam falar tão bem essa língua quanto a sua língua materna. Um deles, um homem alto e inteligente chamado Olegario, se ofereceu a assumir a responsabilidade. "Iremos nós mesmos e ensinaremos a eles as canções e o jeito de realizar as reuniões!" E pegou imediatamente as bolsas com os livros traduzidos em nheengatu para distribuí-los." (Tradução livre)

A utilização do método de letramento desenvolvido pelo missionário e humanista Frank Laubach (1884-1970)⁵⁰ demonstra o interesse em resultados mais rápidos, em detrimento da qualidade dessas práticas. A principal característica desta postura protestante era a de privilegiar o trabalho coletivo durante as aulas com os povos em processo de conversão. Porém, tal contexto de urgência criado por Sophie e seus seguidores foi duramente criticado por linguistas colombianos como, por exemplo, Mosonyi (1997, p. 623), que destacou problemas técnicos com o uso das línguas indígenas. A mescla de critérios, entre arbitrários e hispanizantes, adotados pela *NTM*, segundo o estudioso, dificultam a aprendizagem da leitura e da escrita, porque costumam acompanhar um conjunto de supressões de traços suprasegmentais em línguas fonologicamente complexas, devido à política de ausência de diacríticos e de acentos da missão.

⁵⁰ Professor e missionário estadunidense conhecido pelo método de letramento conhecido como *Each One Teach One*, articulado a um projeto internacional de universalização da modalidade escrita.

Porém, vale lembrar que fonologia do nheengatu é muito semelhante à do português. Ao menos nos dados disponíveis ao longo do século XX, não há nenhum de seus fonemas que não exista na língua portuguesa, por exemplo. Um dos principais impactos dessa postura, criticada por Eduardo Mosonyi em 1997, foi o da adoção de uma grafia fonêmica, de modo a instaurar uma ruptura com a grafia etimológica da Filologia Tupi, haja vista a preferência pela única variante dialetal ouvida: o nheengatu falado no médio e baixo Rio Içana pelos homens idosos. Mais detalhes acerca dos métodos empreendidos por Sophie Müller, que influenciaram os demais missionários, foram encontrados em outras duas obras de sua autoria, *Beyond civilization* e *Jungle methods*. Vale destacar nesta última o destaque da autora ao uso inédito dos asteriscos para perguntas que guiam à leitura correta de alguns versos no *Nuevo Testamento em Curipaco*, a evidência das traduções dos Cânticos em curipaco para as línguas dos povos convertidos posteriormente bem como o seu aprendizado das línguas indígenas, concomitante ao ensino de leitura e escrita em suas imersões.

Boa parte dos percursos de tradução de Sophie Müller foi sistematizada por ela mesma em *Jungle methods* (1960), que surgiu com o intuito de servir como um manual aos missionários que iriam trabalhar com povos indígenas, enquanto que suas biografias fornecem informações complementares acerca dos detalhes das suas viagens pela Amazônia. De modo geral, seus métodos visavam a um processo coletivo de tradução, ensino e leitura das traduções bíblicas, que converge com a proposta exitosa de Frank Laubach, pois os estudos por eles desenvolvidos com os indígenas eram, aparentemente, mais dinâmicos do que se possa imaginar.

A cada verso traduzido para a língua curipaco, havia uma pergunta sobre o respectivo enunciado, com vistas ao que tem sido chamado neste trabalho de explicitação: as perguntas eram estratégias para facilitar a inteligibilidade das traduções. Durante a leitura coletiva dos versos, eram respondidas tais perguntas, de modo a guiar a interpretação dos indígenas e a garantir uma avaliação constante acerca do que eles realmente estavam extraído do aprendizado. Deste modo, com base no método *Each one teach one* (Um ensinando outro) de Laubach (1962), uma pessoa lia um verso da tradução, outra lia a pergunta, a seguinte respondia-lhe e assim por diante. Desta forma, a missionária poderia depreender as principais dificuldades

dos indígenas com as traduções e, aproveitando esse processo coletivo, poderia privilegiar a leitura ininterrupta da tradução, sem notas ou comentários nos textos (Müller, 1960, p. 7), pois a concentração durante as atividades sempre foi buscada pela missionária. Era importante que os alunos entendessem o que estavam lendo em sua língua.

Talvez este método com as perguntas explique o uso recorrente da partícula {-*uaá*} nas traduções para o nheengatu, como nos seguintes casos:

“Osasauana panye koaye ombeouaa yaue yaneroixaua koximare iyoro soi koa otitikauaa.” (New Tribes Mission, 1973, p. 2)

"Passou tudo isso conforme o que disse antigamente o nosso senhor, pela boca do profeta." (Tradução livre)

“*Asoi aintaopotari aintaomee oo koa vinyo oyomonaniuaa posanga serauaa miira.*” (New Tribes Mission, 1973, p.144)

"E quiseram lhe dar vinho para beber misturado com o remédio chamado mirra." (Tradução livre)

Koa otitikauaa vem a significar, literalmente, o que profetiza. Müller (1960, p. 7) declara que eram utilizadas perguntas como “Quem foi?”, “O que fez?”, “Qual o seu nome?” “Onde isso aconteceu?”, de modo a guiar a leitura e interpretação que os indígenas faziam dos versos traduzidos. As explicações da própria missionária permitem suspeitar sobre o uso de perguntas nestes versos, sobre o que faziam os profetas e como se chamava aquele remédio, a mirra, por exemplo.

A postura de Sophie Müller reflete aspectos dos paradigmas filosóficos das traduções protestantes como um todo, contidos na tradição cartesiana, dada sua busca incessante pela clareza do texto bíblico. Outro fato que pode ser depreendido é o caráter coletivo dos processos de tradução bíblica para línguas indígenas como o nheengatu. Segundo Pym, todas as traduções apresentam tal dimensão social, porém algumas mais evidentes do que outras, a depender da situação (PYM, 164:1998). Este processo coletivo específico, referente ao início da empreitada da *NTM* também

diz respeito a uma importante imersão de uma mulher missionária, em territórios indígenas que, vale destacar, conquistou muita influência entre os povos com os quais conviveu. Tais métodos e tal influência variam conforme cada missionário tradutor. Por essa razão, algumas práticas de Müller foram omitidas com o andamento dos trabalhos no Rio Içana, a partir das traduções do curipaco para o baniua, como, por exemplo, as perguntas que acompanhavam os versículos.

Dentro desta sistemática substituição de missionários ao longo das traduções bíblicas, foram observados alguns conflitos que podem ter interferido nas publicações analisadas, porque não foi somente o linguista Eduardo Mosonyi que criticou Sophie Müller diretamente. Ela mesma assumiu que linguistas do SIL discordavam da sua proposta, apontando problemas acerca da segmentação e conseqüentemente, sobre a sua noção de som e de palavra.

A otimização da leitura e da interpretação dos textos escritos por via da economia de acentuação e, especialmente, com menos segmentações, não condizia com o que dois linguistas vindos dos Estados Unidos (Müller, 1960, p. 8) propunham, quando chegaram pelo Brasil ao Rio Içana. Segundo a missionária, tais segmentações passaram a duplicar o número de páginas das publicações o que, tornaria, em suas palavras o aprendizado duas vezes mais difícil para os indígenas.

Provavelmente, a menção aos linguistas se refere a Paul Scheibe e Jean Dye⁵¹ Johnson, que adentraram nas comunidades içaneiras num período de problemas da missão com as autorizações para presença no território brasileiro (Bezerra, 2014, p. 2). Longe de estar presentes na memória oral dos falantes de nheengatu, a maneira como são descritos os linguistas em *Jungle Methods* (1960) evidencia traços importantes nos processos de tradução para o nheengatu.

Em primeiro lugar, diferentemente de outras situações, a atuação do SIL foi tímida com os povos do Rio Içana e, em segundo lugar, é importante salientar a existência dos conflitos entre missionários e aqueles linguistas articulados ao projeto de conversão religiosa. Embora haja agências supramissionárias, a ponto de haver ilustrações compartilhadas por traduções bíblicas para povos de regiões muito distintas,

⁵¹ Autora de *God planted five seeds* (1966), que teve pequena participação com os falantes de baniua e nheengatu.

como no caso do nheengatu e do munduruku com vistas ao objetivo comum, os conflitos pessoais sempre ocorrem e não seria diferente entre os tradutores.

Contudo, os trabalhos técnicos dos linguistas, referentes à sistematização da escrita do curipaco, do baniua e do nheengatu, foram menos marcantes do que as práticas coletivas desenvolvidas por Sophie Müller. Por meio de *Jungle methods* (Müller, 1960, p.24) nota-se que ela realizou uma importante articulação entre escrita, imagem e som nos cânticos em nheengatu. Ao trazer consigo imagens impressas e desenhadas num flanelógrafo, a missionária trabalhava alguns conceitos que considerava elementares para explicitar as mensagens contidas no *Novo Testamento*, a saber, a trindade, o mundo, Cristo, o crente, o paraíso e o inferno, com base num versículo do Evangelho de João:

“Maa reseuarataa Jesus ori. Maa Deus ogostari toroso koaita mondoporaita ape omondo ainta sopé arama taira yepenyouaa tiarama kori aintaokayemo panye koaita oxariuita aintapia sese maa aintaoriko arama mondo nonkauaa opaua.” (New Tribes Mission, 1973, p. 252)

"Por quê Jesus veio ao mundo?

Porque Deus amava muito este mundo, enviou seu único filho para que todo crente não percesse, mas que tivesse a vida eterna." (Tradução livre)

Trata-se de conceitos traduzidos para o nheengatu, sendo respectivamente, *Deus*, *taira*, *Espirito Santo yoiri* (Deus, seu filho e o Espírito Santo), *koaita mondoporaita* (aquilo que é mundano), *Kristo* (Jesus Cristo), *koaita oroyariuita* (os crentes) e *mondo nonkauaa opaua* (paraíso, onde há o mundo eterno) e, posteriormente, lembrados no *Livro de Cânticos*. Segundo a autora, por meio deles, o missionário deveria, durante o canto dos indígenas, indicar com suas mãos as figuras do flanelógrafo que eram evocadas (MÜLLER, 1960, p. 24).

Em *God in the rainforest* (2004), por sua vez, se tem notícias sobre um dos principais continuadores de Sophie Müller na Amazônia, a saber, o canadense Henry Loewen, que finalizou os Novos Testamentos em baniua e em nheengatu iniciados por

ela. Dentre as informações inéditas contidas em sua biografia, cabe destacar os relatos sobre as constantes tensões da *NTM* com o governo brasileiro, haja vista o período de transição ocorrido durante o tempo que trabalhou na Amazônia. Tornou-se necessário à missão estadunidense a fundação de uma filial brasileira, chamada de Missão Novas Tribos do Brasil, na qual trabalharam os paulistas Paulo Carrenho e Silvério Siqueira. O primeiro continuou as atividades de Loewen, porém faleceu recentemente enquanto que o segundo se recusou a conversar sobre sua atuação missionária. Ademais, há detalhes sobre a instalação e uso de rádio, como ferramenta de internacionalização dos trabalhos realizados e ampliação dos usos das línguas indígenas.

O envio de textos e programas de rádio gravados com indígenas convertidos e programas periódicos, como o de Henry Loewen, foram desenvolvidos em parceria com a Rádio Transmundial, cuja base está instalada no Caribe e que possui, atualmente, satélites para a transmissão de programas bíblicos em ticuna, em macuxi e em baniua, três línguas indígenas do Brasil. Portanto, no que diz respeito aos povos convertidos do noroeste amazônico, as canções, inicialmente desenvolvidas por Sophie Müller, se tornaram uma tradição continuada pelo uso da rádio. Também vale ressaltar que esta instalação no Rio Içana foi anterior a 1985, quando Loewen se aposentou pela *NTM* enquanto que a instalação do sistema de radiofonia da Federação dos Povos Indígenas do Rio Negro (FOIRN) se consolidou posteriormente: somente durante a década de 1990.

Nesta obra de Loewen, sempre se destaca, como metáfora do êxito missionário, as publicações dos primeiros Novos Testamentos em línguas indígenas do Brasil. Mesmo na contracapa do respectivo livro, há espaço para esta informação. Consequentemente, esta biografia, somada aos trabalhos com a Rádio Transmundial, foram importantes ferramentas para a internacionalização das traduções para o nheengatu e, por tabela, da própria missão que, no século XXI, já havia se tornado uma referência, ao menos nos territórios sul-americanos.

Na mais recente biografia publicada, *Grace in Green Hell* (2014), há, por fim, relatos sobre as experiências com a formação de institutos bíblicos e escolas no médio e baixo Rio Içana, cujo principal protagonista foi James, mais conhecido como Pastor Jaime entre os indígenas. Trata-se da única das três biografias que não foi escrita pelo

próprio missionário. Em sua homenagem, foi fundada a Escola Municipal Pastor Jaime na comunidade Boa Vista (Isana Rumasaua), localizada na Foz do Rio Içana. É sabido, por meio dessa biografia, que as primeiras instituições de ensino a incentivarem o uso de línguas indígenas no Rio Içana foram a Escola bíblica, de Jandu-Cachoeira, fundada pelo pastor Jaime e, em seguida, a escola de 1ª a 4ª séries do ensino fundamental, localizada na mesma comunidade e também gerida pelos missionários protestantes, com o intuito de alfabetizar os mais velhos, dentre eles participantes das traduções bíblicas.

De modo geral, as biografias, além de fornecerem pistas sobre a história das traduções analisadas nesse trabalho, trazem um sem número de informações sobre as instituições vinculadas à *NTM*. Ainda que atualmente não seja declarada oficialmente a participação de pastores na Educação escolar indígena, há a participação deles, sobretudo nas comunidades que se constituem como bases da missão, tendo em vista o mapa étnico exposto anteriormente. Assim sendo, o polo *nyengatu* está situado hoje na comunidade Buia Igarapé, no Baixo Rio Içana.

4.2.1. Os métodos da *New Tribes Mission*: da padronização gráfica aos tradutores indígenas

O inventário contido no Anexo B descreve os grafes utilizados ao longo das traduções para a língua geral amazônica e também aponta a forma como missionários, pastores e alguns indígenas convertidos grafam, ainda que com flutuações, sua língua materna. Merece destaque a opção pelo grafe <h>, motivada unicamente pela variante privilegiada, que foi aquela falada no Rio Içana. Uma de suas peculiaridades é a aspiração da vogal /a/ no contexto morfológico de prefixo verbal na primeira pessoa do singular como, por exemplo, em *hapotari* (eu quero):

“(...) *timaa hapotari (grifo nosso) peiromo koa yasapi aramauaa ovelya, pekoaua rame maa koa hambeouaa timaa pembeo poxi sese koa tiuaa oriko pekado (...)*” (New Tribes Mission, 1973, p.31)

“(...) quero que se vejam na pobreza e não que queimem ovelhas. Saibam que eu vos disse para não falar mal dos inocentes (...)” (Tradução livre)

A predominância da acentuação fonêmica, sistematizada por Sophie Müller e por Paul Scheibe nas línguas baniua e nheengatu, que ocasionou a formação de pares mínimos como *mira* (povo, gente) e *mirá* (árvore, madeira), por exemplo, fez com que as palavras proparoxítonas, por exemplo, não fossem acentuadas. Em outros casos, a epêntese vocálica, compreendida nesta análise como um acréscimo de som no meio de uma palavra (VIARO, 2011, p. 137), também foi utilizada para a diferenciação, como no caso de *miira* (mirra):

“(...) *ape omandoari omoyoiri koa konya isoi oyomimisaua ope miraita soi.*” (New Tribes Mission, 1973, p.2)

“(...) *então, pensou em largar aquela moça em segredo, sem o povo saber.*” (Tradução livre)

“(...) *koiri prontoana imaxado oyotika arama mirá rape rese, omonoka aintaouari panye koaita tiuaita oriko iya ombori arama ainta tata kiti.*” (New Tribes Mission, 1973, p.5)

“(...) agora, o machado está pronto para derrubar as árvores pela raiz, e serão cortadas e derrubadas todas aquelas que não tiverem fruto e lançadas serão ao fogo.” (Tradução livre)

“(...) *Asoi aintaopotari aintaomee oo koa vinyo oyomonaniuuaa posanga serauaa miira.*” (New Tribes Mission, 1973, p.144)

“E quiseram lhe dar vinho para beber misturado com mirra.” (Tradução livre)

Os critérios de Sophie Müller, criticados tanto por estudiosos das línguas indígenas quanto por linguistas do *SIL*, foi descrito em seu manual *Jungle methods* (1960):

“El puinave, una lengua tonal, es la más difícil de las ocho con la que he trabajado durante estos trece años con las tribus, pero a pesar de ser una lengua tonal la cartilla silábica y el material de lectura son totalmente simples, ya que no uso marcas tonales, a menos que una palabra se escriba exactamente igual que otra distinta, ejemplo jau (esposa) y jau (su cara). En la última palabra la u sube una octava. También en esta lengua hay muchos más sonidos vocales que a-e-i-o-u. Cada cual tiene aproximadamente dos sonidos, de manera que la cartilla silábica sería dos veces más larga si se siguiera la máxima de un símbolo por cada sonido. Sin embargo, normalmente cualquier cosa que suene más o menos como la “a” la escribo como la “a” y del resto de la palabra el nativo sabrá como pronunciarlas ya que conoce su propio idioma (Müller, 1960, p. 6).”

As motivações acerca das escolhas gráficas, que podem ser depreendidas nesta pesquisa sobre a história das traduções bíblicas para o nheengatu, corrobora a interpretação de Bassetto (2014, p. 7), numa possível analogia com a introdução da modalidade escrita em algumas línguas românicas. A fixação dos alfabetos de base latina não considera as dificuldades advindas dos hábitos de leitura e sim a interpretação dita correta dos textos que são lidos.

De forma análoga à gênese do acento gráfico em grego koiné, surgida para a leitura correta do *Novo Testamento* nesta língua que lhe deu origem, boa parte das línguas indígenas amazônicas foi grafada com a finalidade de uma leitura eficaz das escrituras bíblicas, sob os pontos de vista dos tradutores, indígenas ou não. Além do critério de economia descrito por Müller (1960) e sua recomendação para que os missionários fossem guiados pela grafia que os indígenas conseguissem ler em voz alta com mais facilidade, é possível que a redução de acentos e demais sinais de pontuação tenham facilitado a impressão dos Novos Testamentos.

A preocupação com o tamanho das publicações foi fruto de lamentações por parte da importante missionária estadunidense perante as intervenções dos linguistas assessores, conforme já discutido anteriormente. Do ponto de vista da leitura e

interpretação, alguns pares de palavras não passaram pelo critério fonêmico, como no caso de *tiuua* (que não) e *tiuua* (ajuntamento):

“Yepeyepé mitima karoso ouari itatiuaa ope” (New Tribes Mission, 1973, p. 36)

"Algumas sementes caíram no ajuntamento de pedras." (Tradução livre)

“Tepemosanta pepia koaye tiuaa yaue aintaoroyari koera ainta, poxi rame aintaosasaua kampo ope” (New Tribes Mission, 1973, p. 592)

"Não endureçam seus corações. Não façam como aqueles que seguiram e caíram em tentação quando passavam pelo deserto." (Tradução livre)

Apesar das dificuldades que esta grafia possa apresentar, padronizada e utilizada pela *NTM* e, em seguida, pela *MNTB*, há outras instituições que a valorizam. Atualmente, a principal instituição protestante a reproduzir essa grafia do *nheengatu* no perímetro urbano do município de São Gabriel da Cachoeira (AM) é o Instituto Batista Bíblico *Inyenga opakaua*⁵², fundado em 2006, com o intuito de formar pastores indígenas. Seu nome está baseado na tradução do evangelho de João e está escrito conforme o fizeram os tradutores da missão em questão.

Foi por meio de pastores responsáveis pelos cursos de formação que foram obtidos exemplares do *Novo Testamento em Nyengatu* e do *Novo Testamento em Baniua*, além do *Livro de cânticos* (chamado de *cantor*), para a realização dessa pesquisa. Este é certamente o principal centro de formação bíblica indígena, que dá continuidade aos trabalhos iniciais de Jim Curtis em Jandu-Cachoeira.

⁵² O nome do instituto fora registrado no cartório em *nheengatu* e com uma tradução para o português, a saber, *Instituto Palavra Viva*. Entre os indígenas, também há quem traduza como *palavra que aviva*.



Figura 12: Instituto inyenga opakau, localizado no Bairro Areal, do município de São Gabriel da Cachoeira (AM)

Tal instituto também se incumbiu de mediar relações entre diferentes povos indígenas do Brasil convertidos ao protestantismo, durante a realização de eventos nacionais como o CONPLEI (Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas). Iniciado em 1991, ele já foi sediado duas vezes pela comunidade Boa Vista (Isana Rumasaua), da Foz do Rio Içana, localizada no polo *nyengatu* da MNTB⁵³. O crescimento de eventos como esses no país resulta do êxito da *NTM* e MNTB, em relação à sua meta original de formar igrejas indígenas autônomas. Trata-se de um novo espaço de uso de línguas indígenas, no qual são apresentadas canções

⁵³ Este polo da MNTB já foi situado nessa comunidade, Isana Rumasaua. Há registro de 1993 por parte da FUNAI sobre essa informação, contida no *Levantamento preliminar das organizações indígenas em áreas indígenas* (1999), do Instituto Socioambiental (ISA).

protestantes de cada povo participante, como forma de intercâmbio cultural e, sobretudo, como um atrativo às juventudes indígenas, nem sempre seduzidas pelas igrejas.

4.2.2. Os textos em nheengatu na comunidade Buia Igarapé (AM) e a nova geração missionária da Missão Novas Tribos do Brasil

Quando se pesquisa sobre o nheengatu no site oficial da missão estadunidense, um dos primeiros resultados é a notícia abaixo:

Nyengatu tribe, Brazil (October 14th, 2004): Felipe, a Nyengatu believer, is concerned that many of the younger Nyengatus don't know how to read or write their language. He has asked missionaries for literacy materials. Felipe, whose father Laurentino was a great help in translating the Nyengatu New Testament, said that many of those in his village are believers. Pray that literacy help can be found⁵⁴.

"Tribo nyengatu, Brasil (14 de Outubro de 2004): Felipe, um crente Nyengatu está preocupado com os Nyengatus mais novos que não sabem ler ou escrever em sua própria língua. Ele pediu materiais para o letramento em nheengatu aos missionários. Felipe, cujo pai Laurentino foi de grande ajuda na tradução do *Novo Testamento em Nyengatu*, disse que muitos daquela comunidade são crentes. Reze para que o apoio com o letramento possa ser encontrado." (Tradução livre)

O contato presencial com o jovem casal de missionários da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) que atua na comunidade Buia Igarapé, base da missão entre os falantes de nheengatu, trouxe algumas das suas metas futuras, todas elas vinculadas à demanda por materiais impressos: os anseios de reedição do *Novo Testamento*, com uma grafia mais adequada ao público mais jovem e de publicação de um novo *Livro de cânticos*, traduzidos do curipaco para o nheengatu. Essas novas gerações de

⁵⁴ Fragmento extraído da página internacional da *NTM* <http://uk.ntm.org/brazil/prayer.php?p=12>, acessada em 27/08/13.

missionários possuem uma formação atualizada, com estudos de Sociolinguística Interacionista, por exemplo, sob a assessoria do Instituto Antropos⁵⁵. Como pode ser observado nos anexos, a saber, no *Alfabeto nyengatu* e na transcrição de um diálogo entre o missionário Marlon e um rapaz falante nativo de nheengatu, a grafia proposta utilizada nas traduções da NTM se mantém, com pequenas alterações:

“no outro caso que é a formação do prefixo de primeira pessoa do verbo singular ha- neste caso eu penso que ele funciona como um fonema isolado e é necessário nesta construção.” (Anexo E)

O prefixo a que se referem, é uma variante aspirada típica dos falantes do Rio Içana, onde foram traduzidos os textos bíblicos. Talvez, com base num critério de diferenciação, se difundiu a escrita do prefixo como <ha> com vistas a diferenciá-lo das demais palavras iniciadas com o grafe <a>.

“Ere Alipio, maitaa yamaa inde?

Puranga!

Resika será neviage sui?

Hasika,

Alipio hasendute yepe manungara inde remunyãwaa umusasiyara ixé,

Sim Alipio, como esta você?

Estou bem!

Chegou será da sua viagem?

Ceguei.

Alipio escutei uma coisa que você faz que me entristeceu,(...)” (Anexo F)

Pelo fato de esta transcrição, cujo texto integral se encontra no anexo F deste trabalho, ter sido feita de modo bilíngue, nota-se algumas dificuldades do missionário no trato com a língua nheengatu. A partícula “será”, por exemplo, é confundida com o verbo “será” da língua portuguesa. Alisson, Miriã, Marlos e Rosianni são jovens casais

⁵⁵ Durante as conversas, um dos missionários comentou que a língua geral já havia mudado muito desde a primeira edição do Novo Testamento e que, além disso, a linguística havia mudado muito.

que iniciaram seu trabalho na comunidade há cerca de cinco anos, mas assumem que necessitam aprender mais o nheengatu. O desconhecimento quase total acerca da história da língua também os faz pensar que seja uma mistura de várias línguas indígenas.

Os missionários de Buia Igarapé também tentam se adequar a algumas exigências dos movimentos indígenas, para legitimar sua participação ativa na Educação escolar indígena da comunidade Joana Madeira. Nota-se que nos trabalhos monolíngues dos alunos, todos escritos em língua geral, com a grafia semelhante àquela das traduções bíblicas, o conteúdo de boa parte desses textos diz respeito à chamada *escrita antropológica* ou *transcrição antropológica*, que vem a ser uma estratégia para a documentação e divulgação dos conhecimentos tradicionais das comunidades indígenas. Geralmente, são conhecimentos transmitidos somente pela modalidade oral, transcritos para a escrita e que foram impulsionados após a relativa perda de poder sobre a educação por parte dos salesianos e, principalmente, após a demarcação dos territórios indígenas do Alto Rio Negro, em 1996 (FLEMING, 2009, p.44).

Algumas derivações morfológicas presentes no *Novo Testamento em nyengatu* (1973) e no Livro de cânticos (s/d) também estão presentes nos textos dos alunos como, por exemplo, na palavra *upawasá* na conclusão dos trabalhos, como derivação de *Mpáua* (STRADELLI, 1929, p. 212). Trata-se do mesmo padrão das traduções bíblicas encontrado em *okoauasaua* (conhecimento), com alguns ajustes gráficos, que acompanham os debates do Magistério indígena e outros fonéticos, haja vista a queda da sílaba pós-tônica de {-sua} no nheengatu falado atualmente. O uso de <ha> na escrita do prefixo verbal de primeira pessoa e de <ny> em palavras como *nyengatu* foram mantidos e houve acréscimo da vogal <w>:

“UYUPIRUSA

Kuiri yasu yamukame kua yanemuraki, yamunya waa yanyumbue pukusawa ike yane rendawa upe. Mame pepuderi waa kuri pewasemu yepe-yepe bembeusa mirita.”

"Agora, vamos apresentar nosso trabalho, que nós fizemos durante nossas aulas, aqui na nossa comunidade. É onde nós podemos encontrar pequenas histórias."
(Novas Tribos do Brasil, 2013, s/p)

"- Pembeu kuri yanemanya supe arama, harikuana semena kariwa waa."

"-Digam para nossa mãe que eu tive um esposo que era branco".

(Texto "Urubu asuí apigá"⁵⁶, de Adriana Bruno Martins, Novas Tribos do Brasil, 2013, p.3)

"UPAWASÁ

Kuekatu rete penye arama umbesaraita, asui panye yande arama yuiri"

Obrigado a vocês, professores, e a todos nós (Novas Tribos do Brasil, 2013, p. 21)

Coincidentemente ou não, a escrita em nheengatu menos segmentada, com palavras maiores, tal como Sophie Müller havia proposto e como, de fato, ocorre no *Novo Testamento em nyengatu* e no *Livro de Cânticos* (s/d), apresenta uso corrente nas comunidades indígenas, protestantes ou não. São exemplos *uyupirusá* (introdução), *yanemuraki* (nosso trabalho), *umbesaraita* (professores), etc. Pelo fato de esta maneira de transcrever a oralidade para a escrita ser muito frequente, talvez, este estilo tenha mais relação com a participação dos indígenas nos processos de tradução bíblica do que com o prestígio de uma missionária. Afinal, se é possível levar em consideração a influência dos missionários sobre a escrita atual das comunidades indígenas, como já é habitual nos estudos sobre essa temática, também é plausível apontar a influência dos indígenas sobre os missionários, que aprendiam o nheengatu a partir da imersão, somente.

Semelhantemente, Zavalla (2002), em situação peruana com o quechua (2002, p.176) expõe que a mensagem bíblica entra em situações familiares que a escola regular não entra com a mesma eficácia como, por exemplo, na leitura coletiva dos versos bíblicos. Para a autora (2002, p.181), a prática de copiar versículos bíblicos e

⁵⁶ Em português, o título seria "O urubú e o homem"

cânticos em cadernos surgiu de jovens, que frequentam escolas de Umaca e encontraram nesta prática um uso significativo da escrita, uma vez que ele não foi imposto pela escola, tampouco pela igreja. A leitura em quechua é vista pelas pessoas dessas comunidades rurais como um meio de resolver conflitos de compreensão como, por exemplo, quando há idosos monolíngues ou quando leem a Bíblia em castelhano e não compreendem algo. Enquanto que na sua primeira língua parece ser mais fácil ouvir, em língua espanhola é mais fácil ler (2002, p.183).

Dentro da problemática levantada por Zavalla, é possível dizer que os textos monolíngues em nheengatu do Rio Içana, produzidos a partir da presença da *NTM* e da *MNTB*, embora apresentem algumas deficiências em relação à grafia adotada, servem como estímulo para o uso desta língua na modalidade oral. Vale lembrar, pois, que os textos da comunidade Buia Igarapé são resultados das aulas dadas em nheengatu e esses materiais podem ser reproduzidos em outras atividades escolares. Talvez, a flexibilidade de currículo da Educação escolar indígena conquistada como um direito ao ensino diferenciado tenha facilitado, de certo modo, a entrada e atuação missionária no ensino, haja vista que esses textos de alunos foram orientados pelos missionários e não por professores indígenas. De todo modo, pode-se dizer que o principal impacto das traduções bíblicas foi na educação, porque foi por meio de um estudo da língua nheengatu, vivenciado por via da imersão nas comunidades indígenas, que tais missionários obtiveram um conhecimento mínimo do nheengatu, suficiente para as suas intervenções dentro das igrejas indígenas e, como visto, também fora delas.

No baixo Içana há essa peculiaridade, pois práticas bíblicas e educacionais mesclam-se, como no caso de Buia Igarapé, onde há sobreposição entre os domínios letrados da igreja, da escola e dos lares. Aparentemente, a igreja incide mais sobre o lar do que a escola, sendo que aquela faz parte das comunidades e as escolas, nem sempre, porque costumam gerar mais tensões entre pais e professores, estes em alguns casos vindos de outras comunidades. Conforme os dados empíricos coletados por Zavalla, a Bíblia se aproxima mais do cotidiano das comunidades indígenas peruanas do que os temas trazidos pela escola.

As práticas desenvolvidas nestas comunidades rurais convertidas desafiam a dicotomia entre oral e escrito, pois estes dois domínios se entrelaçam em situações

específicas (ZAVALLA, 2002, p.190). De modo análogo, a criação do que Mosonyi chama de um dialeto bíblico (MOSONYI, 1997, p. 628) leva a mensagem cristã em contextos nos quais a escola não chega: *koa kristo purangasaua*⁵⁷ é um marcador discursivo dos *evangélicos* (assim são chamados entre os indígenas), dentro e fora dos cultos, por exemplo.

A influência das missões sobre a Educação escolar indígena e, conseqüentemente, sobre as línguas indígenas, sempre é fruto de polêmicas. Dentro desta celeuma, vale citar as palavras de Robert Dooley, um dos principais linguistas do SIL:

(...) em relação à questão de legitimidade – a indagação se uma certa tradução deve ser feita ou não para uma determinada comunidade – eu propus a tese, dentro da *Skopostheorie* de Hans Vermeer, de que é bom deixarmos essa questão ao critério dos clientes internos, que são membros da sociedade receptora. (Dooley, 2009, p. 60).

Afinal, a aceitação da comunidade de falantes da língua-alvo acerca da tradução bíblica, torna o trabalho mais ético e, conseqüentemente, viável aos missionários? Frequentemente, encontram-se materiais produzidos por pesquisadores juntamente com agentes religiosos no Alto Rio Negro como, por exemplo, a clássica cartilha *Yasu Yampinima Yané nheenga* (1991), produzida pelo linguista Gerald Taylor e pelo padre salesiano Afonso Casanovas. Esta é, certamente, uma das respostas mais impactantes das missões salesianas em relação às suas disputas políticas com as missões protestantes. A parceria de Casanovas com o linguista britânico proporcionou o início da revitalização do nheengatu em comunidades habitantes de outros rios como, por exemplo, no Solimões e no Madeira, por via de uma articulação política com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Mais recentemente, *A língua dos yuhupdeh* (2012), foi publicada numa parceria do Instituto Antropos com a organização não governamental Pró-Amazônia. Portanto, as relações entre missionários da MNTB e o ensino na Escola Joana Madeira, em Buia Igarapé, está longe de ser um fato isolado. O uso da *skopostheorie*, que é uma corrente

⁵⁷ Expressão semelhante àquela usada por membros da Igreja Assembleia de Deus, a saber, *a Paz do senhor Jesus Cristo*.

dos Estudos da Tradução centrada em atender o chamado *cliente*, no excerto de Dooley, mostra como a formação especializada das novas gerações de tradutores tem servido de apoio às traduções missionárias, sobretudo de orientação protestante. Ocorre que nem sempre as missões protestantes são as mais influentes politicamente. Muitas missões católicas, por exemplo, protagonizaram um histórico de assessoria política a muitos povos indígenas, algo fundamental para a legitimação dos trabalhos do Pe. Casasnovas, por exemplo.

Metodologias sociolinguísticas como o aprofundamento das pesquisas missionárias sobre a importância de haver casais nas bases missionárias, o uso de softwares que aperfeiçoem as traduções e o aprendizado da língua indígena, têm sido desenvolvidas pelo corpo de assessores das missões protestantes, cada vez mais articuladas entre si. Inclusive, muitos pastores têm produzido artigos científicos, publicados pelo Instituto Antropos, um dos maiores centros brasileiros de assessoria missionária do Brasil, fundado em 2001, que tem como parceiros a MNTB, CONPLEI, SIL, e muitas outras instituições. É o caso de Zenilson Bezerra, que atua com os Baniuas e Curipacos. Um de seus artigos foi, inclusive, citado nesta pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Novo testamento em Nyengatu* (1973) expandiu-se para todos os rios onde há falantes de nheengatu, uma vez que as constantes migrações dos falantes convertidos é um fenômeno crucial para a compreensão da circulação desta tradução bíblica e demais textos de apoio, como o *Livro de cânticos* (s/d), por exemplo, que chegaram até a Colômbia e Venezuela de forma semelhante. Este fato corrobora a proposta teórica e metodológica de Pym (1998, p. 20), a partir da qual as pessoas precedem os textos traduzidos e por essa razão, torna-se necessária a análise dos deslocamentos dos tradutores como parte dos processos de tradução. Portanto, o intenso fluxo de pessoas pelos territórios do Rio Negro foi fundamental para a compreensão das condições de produção das traduções bíblicas analisadas bem como de sua difusão.

A retroação dos dados até 1929, possível pelo fato de o nheengatu ser uma língua provida de larga documentação escrita, permitiu apontar, até então, que as derivações morfológicas e semânticas de palavras já existentes na língua superam o número de empréstimos do português. Também foram esses vocábulos derivados os que se tornaram usados em outras situações como, por exemplo, o topônimo *Inyenga opakaua* (palavra viva) e a presença de *gustarisá* (amor) em músicas infantis, como naquela da comunidade Cabari. Pode-se dizer, portanto, que os gêneros discursivos inéditos trouxeram um trabalho de experimentação com a língua, por meio da criação de novos contextos de uso da mesma.

A influência dos missionários na Educação escolar indígena pode ser elencada como principal impacto das traduções bíblicas, tendo em vista que o trabalho de tradução bíblica implica na permanência *in loco* nas comunidades indígenas. O trabalho de transcrição antropológica com os alunos do ensino fundamental da escola Joana Madeira, na comunidade Buia Igarapé, ilustra a multidirecionalidade de forças nos processos de conversão religiosa. Ou seja, assim como os missionários influenciam os indígenas, aqueles também sofrem pressões quando imersos nas comunidades e necessitam de respaldo local, também estando sujeitos às mudanças.

Ademais, a mesma situação recente dos cultos é a da Educação escolar indígena no Rio Içana: usa-se a língua nativa na modalidade oral, com materiais de apoio (Bíblias e materiais didáticos) produzidos em língua estrangeira, notadamente o português e o espanhol. Isso se tornou o principal desafio para os professores indígenas e, ao mesmo tempo, um balão de ensaio para as missões protestantes, em franca expansão na região, porém sem um aparato de escrita, tal como uma gráfica, que emperra as atividades de todos eles. Esta também foi a lamentação dos missionários de Buia Igarapé. Outro fato a ser devidamente explorado em pesquisas futuras tange às repostas salesianas à expansão da *NTM* e da *MNTB* na Amazônia, principalmente com a revitalização do *nheengatu* por parte de outros povos indígenas, haja vista a grande divulgação e uso da segunda edição de *Noções de Língua Geral ou Nheengatu* (2006) em escolas indígenas dos rios Madeira, Tapajós e Solimões.

Do ponto de vista da História das Traduções bíblicas, os princípios mais elementares de Port-Royal perpassam pelos métodos utilizados pela *New Tribes Mission* bem como pela Missão Novas Tribos do Brasil: o privilégio à intuição dos falantes nativos das línguas indígenas, a defesa do direito universal à leitura, por via do letramento, e o método de tradução calcado na inteligibilidade dos leitores, chegaram aos povos indígenas do noroeste amazônico por meio da conversão protestante. O *Método Laubach de Alfabetización* (MÜLLER, 2012, p. 30) foi difundido pelas atividades coletivas de Sophie Müller e articulou-se especialmente com a formação de pastores indígenas, com vistas à autonomia religiosa da comunidade convertida, contribuindo também para que indígenas convertam outros indígenas.

Este é um fenômeno recorrente nas conversões protestantes, realizado mais recentemente pela *NTM* entre os *Waiampi* e os *Zoé*, no Estado do Amapá, pois está dentro de seus objetivos essenciais como instituição proselitista. Porém, os indícios de autonomia das igrejas protestantes indígenas falantes de *nheengatu* não ocasionou a retirada de bases missionárias das comunidades indígenas, como a que se localiza em Buia Igarapé. Para os missionários protestantes, a conversão parece nunca estar acabada e, por meio desse argumento, surgem contextos de urgência criados para a manutenção de sua permanência em comunidades indígenas.

Contudo, a nova geração de missionários, providos de formação cada vez mais especializada e munidos de um corpo de assessores cada vez mais organizados, poderá reduzir os períodos de imersão por razões técnicas, ao menos em termos técnicos. Ora, se o número de ferramentas para a documentação e aprendizado de línguas tem crescido e os assessores da MNTB têm acompanhado estas tendências, os longos períodos de vivência *in loco* precisarão de novos argumentos. Esta busca pela automatização e otimização dos estudos de documentação linguística e tradução deverá ser observada dentro desta problemática levantada por Gallois (1999), sobre as contínuas negociações referentes à permanência dos missionários.

Houve uma rápida expansão da formação de tradutores no fim dos anos 80 que, paralela à expansão do progresso tecnológico, trouxe a especialização profissional dos tradutores bíblicos e que, certamente ecoa nos textos do Instituto Antropos e de Robert Dooley, do *S/L*. Além disso, a incorporação de práticas da tradução antropológica na educação influenciada pela missão foi evidenciada no incentivo dos missionários ao ensino via pesquisa dos alunos da escola Joana Madeira. Pode-se dizer que a abertura aos informantes indígenas nos processos de tradução e tais empréstimos de práticas de prestígio entre os pesquisadores, tais como a valorização dos conhecimentos tradicionais, são estratégias missionárias que visam à permanência nas comunidades, em detrimento dos possíveis conflitos com órgãos estatais e lideranças indígenas.

A dependência dos missionários perante seus consultores, do Instituto Antropos, é evidente. As dificuldades com o nheengatu se desvelam nas transcrições feitas pelo pastor Marlos e no diagnóstico sobre a grafia da mesma língua. Seu desconhecimento perante o funcionamento da partícula *será*, bem como em relação à variante falada no Rio Içana, que apresenta {*ha-*} como pronúncia do prefixo verbal da primeira pessoa do singular corroboram os pedidos de oração realizados em revistas missionárias, nos anexos C, D, E e F. As orações pedem que os jovens casais aprendam nheengatu, dadas as dificuldades que estavam passando durante suas imersões.

Certamente, a bíblia é um dos livros mais lidos no mundo devido aos contextos sociais nela criados, sejam eles ambientados por uma urgência proselitista, como no caso da *NTM*, ou não. A rede de textos gerada pela *NTM* evidencia tal processo histórico, uma vez que as práticas de escrita, o uso das rádios e a publicação de

biografias, difundidas a nível mundial, os textos de crianças em sua língua materna e os eventos protestantes organizados entre os povos indígenas, sobretudo o CONPLEI, fazem com que as comunidades indígenas possam ter visibilidade frente a outras instituições. Os incentivos ao uso de uma dada língua sempre são políticos, seja uma língua indígena ou não. Consequentemente, do mesmo modo que os missionários apresentam explicitamente seus interesses proselitistas com as traduções, os povos indígenas também atribuem valor à ampliação dos espaços de uso de sua língua.

Nota-se que as traduções bíblicas para línguas de larga documentação na América Latina passaram por diferentes missões, católicas e protestantes. Entretanto, nenhuma região teve o uso das escrituras nas modalidades escrita e oral de forma tão avançada como o noroeste amazônico. Talvez seja plausível a realização de estudos comparados sobre os processos de tradução bíblica para diferentes línguas francas (aymara, guarani, quéchua, nahuatl, etc). Um dos aspectos mais peculiares desse processo, no que se refere à língua geral amazônica, foi a produção de uma força para a identificação étnica dos seus falantes em relação à sua língua, em detrimento de suas raízes históricas. Ainda que o uso do etnônimo *nyengatu* por parte das missões estudadas possa não ter sido criado pelas mesmas, seu uso em mapas e textos diversos é uma força que corrobora tal movimento de indigenização.

Talvez as perspectivas racionalistas da linguística ainda permeiem as Teorias da Tradução, evitando assim maiores detalhes sobre as traduções dos nomes, sob o pressuposto de não serem traduzíveis ou analisáveis, tal como presente na hipótese sobre as explicitações em Pym (2005, p.19). As dimensões onomásticas dos processos de tradução sintetizam algumas etapas da Missão Novas Tribos do Brasil como a fundação da Igreja Batista indígena no Instituto inyenga opakaua e as escolas com uso das línguas indígenas, por exemplo, com a homenagem ao Pastor James ou Jim Curtis. Revelam ainda outros fenômenos dignos de atenção: as traduções bíblicas para línguas indígenas costumam passar por processos de indigenização, nos quais novos sentidos dos versículos são derivados com base na cosmovisão de um dado povo.

A variação de informantes e de missionários numa língua sem uma grafia unificada é complexa. Guiar-se somente pelas intuições dos falantes nativos, conforme os critérios de Sophie Müller, criticados por estudiosos e linguistas do *S/L*, talvez não

seja o melhor caminho para a compreensão dos textos escritos, pois há reanálises morfológicas, como em muitas derivações morfológicas presentes nas traduções para o nheengatu (*ogananisaua*⁵⁸, *ogustarisara*, etc). Estas reinterpretações sobre a língua dizem muito sobre como as práticas de escrita influenciaram o nheengatu falado atualmente no Alto Rio Negro. Por outro lado, as técnicas de aprendizado concomitante ao ensino da leitura e escrita, expostas em *Jungle methods* (1960), merecem a devida atenção dos Estudos da Tradução, dado o seu pioneirismo ao menos nessa região.

A análise dos impactos deste tipo de letramento não foi aprofundada nesse trabalho, dadas as limitações para a consulta dos poucos idosos ainda vivos que foram alfabetizados com os missionários durante os processos de tradução bíblica. Muitos deles já faleceram e, alguns dos que ainda estão vivos migraram para regiões mais distantes, em municípios colombianos e venezuelanos para além da zona limítrofe entre os países, porque os indígenas voluntários nos processos de tradução já eram velhos quando iniciaram tal empreitada.

As derivações morfológicas e semânticas resultam da utilização do nheengatu em novos espaços, de modo a constituírem processos linguísticos pouco documentados. Vale destacar a presença dos informantes indígenas na formação do léxico protestante do *Novo Testamento* e dos cânticos de Sophie Müller, também traduzidos para a língua geral amazônica, tornando possível afirmar que os indígenas também são agentes das traduções bíblicas para línguas indígenas. Ainda que considerada uma tradução de difícil leitura para os mais jovens, provida de uma língua já percebida como uma variante mais antiga, a rede de textos do *Novo Testamento em nyengatu* expressa impactos inegáveis nesta língua e em seus falantes.

As experimentações realizadas durante a produção de derivações e empréstimos bem como a paulatina apropriação étnica, sobretudo por parte dos indígenas convertidos, certamente ecoam no atual incentivo das comunidades protestantes ao uso desta língua às crianças, nos rios Içana e Xié. Dentro de uma leitura global do trabalho realizado, pode-se dizer que, ainda que o intuito das traduções bíblicas para o nheengatu fosse tornar os textos inteligíveis, eles não são compreendidos atualmente por boa parte dos falantes mais jovens. Contudo, não foi a inteligibilidade dos textos

⁵⁸ Em português, são traduzidos como mentira e adorador, respectivamente.

que os tornou influentes e sim todos os percursos de criação dos novos contextos com a língua, presentes na memória dos mais velhos.

Por parte das instituições missionárias, os efeitos das traduções bíblicas para o curipaco, o baniua e o nheengatu começam a gerar reflexões dentro da chamada Antropologia missionária (Burns, 2011), sendo objeto de estudo deste segmento. Recentemente, resenhas críticas acerca dos métodos de tradução de Sophie Müller têm sido publicadas, sob o título de *Contextualização missionária* (2011). Nota-se que a tendência a ser seguida pelos formadores dos missionários é justamente a de evitar neologismos nas línguas indígenas, de modo a incorporar palavras vinculadas a práticas significativas do povo em processo de conversão religiosa, algo que coincidentemente foi observado nas traduções analisadas nesta pesquisa.

Mais importante do que questionar se a *Bíblia em nheengatu* pode ser lida hoje sem dificuldades é o fato de a língua ter tido seus contextos de fala ampliados após a conversão. Desse ponto de vista, o principal impacto das traduções não é na escrita e sim na fala. Conforme discutido nos capítulos finais, há muitos cultos em nheengatu nos quais as pessoas acompanham com materiais escritos em português e em espanhol e, por essa razão, é possível pensar que estas traduções foram mais importantes como um processo de construção de novas práticas com a língua do que como um conjunto de textos publicados para ser lidos individualmente, algo que seria esperado numa situação mais próxima das traduções para línguas hegemônicas, vinculadas aos grandes mercados editoriais.

É possível, de forma programática, apontar ainda alguns fatores a serem pesquisados quando se estuda uma tradução bíblica para línguas indígenas, com base nos fatos extraídos dos primeiros processos desta natureza no Brasil:

- É possível identificar palavras oriundas das traduções bíblicas presentes em outras situações de uso da língua indígena? (a fundação do Instituto inyenga opakaua, topônimos de escolas como homenagens, etc);
- Quais foram ou são as estratégias de implicação e explicitação de conteúdos cristãos, dentro de domínios como, por exemplo, onomástica, culinária, números, cores, etc;

- Como se deram as negociações entre missionários e indígenas;
- As negociações entre diferentes povos indígenas (entre os curipaco e os *nyengatus*, por exemplo);
- Como se deram as negociações entre missionários e grupos de assessores e consultores (linguistas do *SIL* e do Instituto Antropos, por exemplo);
- E, por fim, as negociações entre missionários e governos sobre o fluxo de pessoas em fronteiras nacionais, referentes a exílios, trocas e expulsões de missionários, fundação de bases nacionais, etc.

Os processos de tradução provavelmente refletirão aspectos destas negociações. As teorias sobre a explicitação serão, por sua vez, muito enriquecidas com a análise das práticas missionárias, em seus textos destinados a outros missionários, por exemplo. O principal pilar da sociologia da tradução proposta por Anthony Pym, a saber, sobre o caráter coletivo de qualquer tradução foi evidenciado em vários momentos da análise realizada nesta pesquisa, justamente porque conjuntos de missionários, de linguistas e de indígenas oriundos de diferentes povos, negociaram ao longo das traduções para o nheengatu. Afinal, a leitura destas traduções sempre foi coletiva, entre missionários e indígenas e entre os diferentes povos indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO BEZERRA, Zenilson. *Histórico da Grafia Baniwa*. São Gabriel da Cachoeira, Missão Novas Tribos do Brasil, 2014.

AVERBUCK & BURDIN. *Cobra Norato e a revolução caraíba*. José Olympio, Rio de Janeiro, 1985.

BASSETTO, Bruno Fregni. *Os Sistemas de acentuação gráfica nas línguas românicas*. V Semana de Filologia na USP. 2014

_____. *Prefácio à edição brasileira*. In: Gramática de Port-Royal. Tradução de Bruno F. Bassetto e Henrique G. Muracho. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BENJAMIN BANIWA, Custódio. *A importância da língua Baniwa na educação escolar indígena*. Relatório de pesquisa do período agosto de 2009 a março de 2010 (PIBic). São Carlos, 2010.

BECERRA, Gabriel Cabrera. *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia: historia de una presencia protestante*. BPR Publishers, 2007.

_____. 'El Yeral y la colonización del Alto Río Negro-Vaupés', em *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, eds. Margarita Chaves y Carlos del Cairo (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana, 2010), 365-390.

BURNS, Barbara. *Contextualização missionária*. São Paulo: Vida Nova, 2011.

CARVALHINHOS, Patrícia de Jesus. "Toponímia e memória: quando o passado não é utopia". In: BRAGA, Roseane Cristina Gonçalves; MACIEL, Sheila Dias (orgs.).

Memória e utopia: experiências de linguagem. Cuiabá: Editora da Universidade Federal do Mato Grosso, 2011.

COUDREAU, Henri. *La France équinoxiale*. Études sur les Guyanes et L'amazone. Paris: Challamel Ainé Éditeur, 1886.

CRUZ, Aline. *Fonologia e Gramática do Nheengatú: a língua geral falada pelos povos Baré, Warekena e Baniwa*. Utrecht, Países Baixos: LOT. 2011.

COULMAS, Florian. *Writing systems: An introduction to their linguistic analysis*. Cambridge University Press, 2003.

D'ANGELIS, Wilmar, and R. M. Wright. *O SIL e a redução da língua kaingang à escrita: um caso de missão 'por tradução'*. *Transformando os deuses 2* (2004): 199-217.

DE MEDEIROS WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira. *Os Baniwa e a escola: sentidos e repercussões*. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, 2006.

DOOLEY, Robert. A tradução bíblica numa sociedade minoritária. *Revista Antropos*, vol. 3, ano 2, dez. 2009.

FLEMING, Luke. *Indigenous Language Literacies of the Northwest Amazon*. Working Papers in Educational Linguistics, v. 59, p. 2009, 1935.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Língua Geral Amazônica: a história de um esquecimento. In: José Ribamar Bessa Freire; Maria Carlota Rosa. (Org.). *Línguas Gerais - Política Lingüística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003, vol. 01, p. 195-209.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, L. D. B.O Índio na Missão Novas Tribos. In: Robin Wright. (Org.). *Religiões indígenas e cristianismo no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999, v. I, p. 78-129.

_____. *Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã*. Cadernos de Tradução (UFSC), v. 30/2, p. 63-82, 2012.

HADDAD, Jamil Almansur. *Revolução cubana e revolução brasileira*. Civilização Brasileira, 1961.

LAUBACH, Frank. Primeiro Livro de Leitura para Adultos pelo Método Laubach e pelo sistema "um ensinando outro". 2ª edição. Imprensa Metodista, São Paulo, 1962.

_____. Manual de instrução para professores pelo método Laubach. 2ª edição. Imprensa Metodista, São Paulo, 1962.

LIVRO de cânticos (cantor) nheengatu/português. São Gabriel da Cachoeira, S/D.

LOEWEN, Henry. *O Evangelho de nosso senhor Jesus Cristo em nyengatu*. Missão novas tribos do Brasil, Manaus, 1967.

_____. *God In The Rainforest*. AuthorHouse, 2004.

_____. *O Novo testamento de nosso senhor Jesus Cristo em Baniua*. Segunda Edição. Missão novas tribos do Brasil. Manaus, 1985.

LOEWEN, Henry, MARTINHO, Paulo, MÜLLER, Sophie, NEW TRIBES MISSION. *O Novo Testamento em nyengatu*. Missão novas tribos do Brasil, Manaus, 1973.

MARGOLIS, Max Leopold. *The story of Bible translations: by Max L. Margolis*. The Jewish publication society of America, 1917.

MARTINS, Maria Sílvia Cintra. Os temas geradores e a educação escolar indígena diferenciada. *Língua e Literatura (USP)*, v.3, p.33-48, 2013.

MILTON, John; BANDIA, Paul (Org.). *Agents of translation*. John Benjamins Publishing, 2008.

MOSONYI, Esteban E. *Nuestros idiomas merecen vivir: El dilema lingüístico del Río Negro*. 1997.

MÜLLER, Sophie. *Beyond Civilization: A Collection of Letters Written to Describe Jungle Journeys*. Literary Licensing LLC, 2011.

_____. *Jungle Methods*. Brown Gold Publications, 1960.

_____. *Su voz retumba en la Selva*. Tradução de His Voice Shakes the Wilderness (Sanford, FL: New Tribes Mission, 1988) Editorial Unilit, 2013.

MYERS, Homer. *Grace in a Green hell*. Crossbooks, 2014.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *A problemática lingüística do Renascimento às Missões e as gramáticas da língua tupi de José de Anchieta e Luís Figueira*. Tese de doutoramento, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1995.

ORLANDI, Eni P. *Palavra, Fé, Poder*. Campinas: Pontes Editora, 1987.

PÉCHARMAN, Martine. The Rules of Critique. Richard Simon and Antoine Arnauld. In: BOD, MAAT & WESTSTEIJN (Org.) *The Making of the Humanities: Early modern Europe*. Amsterdam University Press, 2010.

PYM, Anthony. Explaining explicitation. *New Trends in Translation Studies*. In Honour of Kinga Klauy. Budapest: Akadémia Kiadó (2005): 29-34.

_____. *Method in translation history*. Routledge, 1998.

RAMIREZ, Henri. *Dicionário Baniwa-Curripaco*. Manaus: EDUA. 2001.

STRADELLI, Ermano. Vocabulários de língua-geral português-nheengatu e nheengatu-português. In *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 158, Rio de Janeiro, 1929.

SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS. *O Evangelho segundo São Marcos na língua mundurukú*. Edição experimental, Rio de Janeiro, 1967.

VIARO, Mário Eduardo. *Etimologia*. São Paulo: Contexto, 2011.

WRIGHT, Robin. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: FAEP, Unicamp. 2005.

ZAVALA, Virginia. *Desencuentros con la escritura*. Universidad del Pacifico, 2002.

ANEXOS

Anexo A – Corpus de análise

Anexo B – Inventário gráfico baseado no “Novo Testamento em Nyengatu” e no “Livro de Cânticos”

Anexo C – Mostras de materiais autênticos: uso dos etnônimos em pedidos de orações

Anexo D – Mostras de materiais autênticos: uso dos etnônimos em fragmentos da revista “Confins da Terra” (2010)

Anexo E – Mostras de materiais autênticos: documento cedido pela MNTB com o alfabeto por eles utilizado

Anexo F – Mostras de materiais autênticos: transcrição de diálogos cedida pela MNTB

Anexo G – Mostras de materiais autênticos: excertos de trabalho de aluno da escola indígena Joana Madeira

Anexo H – Folheto completo da MNTB

Anexo I – Imagens dos evangelhos

Anexo J – Roteiro para entrevista com falantes de nheengatu

Anexo K – Nheengatu rupi

Anexo A – Corpus de análise (livros de *Cânticos* e *Novo Testamento em Nyengatu*)

Palavra	Pg	Exemplo	Sugestão nossa de significado	Cotejo (derivação, ou empréstimo) com base no Vocabulário de Ermano Stradelli (1929)
aintaoraso	1	Asoi Jozia raira koa Jekonia imoita yoiri aintaita aintaoraso iromo ainta babilonia kiti	deportar	derivação semântica de rasô, p. 250
koa aintaoserukauaa	2	koa aintaoserukauaa Kristo	chamar pelo nome de	derivação morfológica de museruca, p. 125
hambeo	2	koiri hambeo penye arama maye onaseri omaa ara koa jesus kristo	pregar	derivação semântica de mbeú, p. 526
aintaoyomokiriarisaua	2	asoi katorzi aintaoyomokiriarisaua aintaoraso rire ainta Babilonia kiti senondere onaseri koa Kristo	geração	derivação morfológica do empréstimo "kiriari"
porando	2	koxima joze oporando koa maria jesus maya aramauaa	orar	derivação semântica de porandú, p. 616
omoyoiri	2	ape (Joze) omandoari omoyoiri koa konya isoi oyomimisaua ope miraita soi.	largar	derivação morfológica de iuri, p. 500
oyomimisaua	2	ape (Joze) omandoari omoyoiri koa konya isoi oyomimisaua ope miraita soi.	secretamente	derivação morfológica de iumimi, p. 191
anjo	2	yaneroixaua anjo opoamo soaki (Joze)	anjo	empréstimo
opoamo	2	yaneroixaua anjo opoamo soaki (Joze)	aparecer	derivação semântica de Puámu p, 249
rexari	2	asoi rexari kori sera (ne membira) arama jesus nyase omokatori kori imiraita aintapekado soi	largar	derivação semântica de Xiare, Xiari p. 169
omokatori	2	asoi rexari kori sera (ne membira) arama jesus nyase omokatori kori imiraita aintapekado soi	salvar	derivação semântica de Mungaturú, Munguetá, p. 158
otitikauaa	2	Osasauana panye koaye ombeouaa yaue yaneroixaua koximare iyoro soi koa otitikauaa.	profecia	derivação morfológica de titica p, 282
konya piasoa nonkareuaa	2	Yaue ombeo, oriko kori imembira koa konya piasoauaa nonkareuaa osasaua apigaua iromo	virgem	derivação morfológica do empréstimo "nunca"
koximare	2	Osasauana panye koaye ombeouaa yaue yaneroixaua koximare iyoro soi koa otitikauaa.	muito antigo	derivação morfológica de Cociymauara, p. 101
yauesaua	2	aintaomoseroka kori ae Emanuel, yauesaua sera, yaneiromote Deus	assim	derivação morfológica de iaué, p. 475

oyoka	2	asoi oyoka koa konya ximiriko arama	receber	derivação semântica de luuca, p. 167
osasaua iromo	2	Maa timaa osasaua iromo koa ximiriko senondere onaseri isoi koa imembira, asoi oxari sera arama Jesus	ter relações sexuais	derivação semântica de sasau, p. 208
okoauauaita	2	okoauauaita omaa jesus ipiri	os reis magos	derivação morfológica de Cuáu, p. 160
korasi osemouaa banda soi	3	apigauaita okoauauaita ori korasi osemouaa banda soi Jerozale kiti.	o nascer do sol	derivação morfológica de Cémo, p. 525
estrela	3	Yamaa iyara estrela yanerendaua Orienti soi, ape yayoiriana yamonya arama ixope arama bendito	estrela	empréstimo
orienti	3	Yamaa iyara estrela yanerendaua Orienti soi, ape yayoiriana yamonya arama ixope arama bendito	oriente	empréstimo
yamonya bendito	3	Yamaa iyara estrela yanerendaua Orienti soi, ape yayoiriana yamonya arama ixope arama bendito	adorar alguém	derivação morfológica do empréstimo "bem dito"
jodeo	3	yaue aintaoporando, mametaa koa pisasoauaa onaseriuua jodeoita roixaua.	judeu	empréstimo
opoderi	3	Osendo rame aintaombeouaa tiopoderi oiko timaarese koa ainta roixaua Erode	conseguir	derivação semântica do empréstimo "poderi", não documentado em Stradelli.
kitiuua	3	Asoi aintaombeo ixope, onaseri kori omaa ara tetama ope sera Bele Jodeia kituuua koaye ompinimauaa yaue papera ope koa otitikauaa,	de	derivação morfológica de kiti, p. 102
saserdoti	3	Asoi Erode osenoi ainta moiri koaita saserdotita roixaua ompinimauaita yoiri	sacerdote	empréstimo
ompinimauaita	3	Asoi Erode osenoi ainta moiri koaita saserdotita roixaua ompinimauaita yoiri	escriba	derivação morfológica de mupinima, p. 578
koaita	3	Asoi Erode osenoi rire oyomimisaua ope koaita okoauaita oporando arama ainta mairametaa oyopiro omotori koa estrela	os, aqueles, quem	derivação morfológica
omotori	3	Asoi Erode osenoi rire oyomimisaua ope koaita okoauaita oporando arama ainta mairametaa oyopiro omotori koa estrela	brilhar	derivação morfológica de tury, p. 546
oyari	3	asoi koa estrela oyari iuate koayento taina iyaropi	encostar, unir, juntar	derivação semântica de Aari, p. 156
iromo	3	asoi aintaomaa iromo koa estrela soori aintapia toroso	durativo	derivação semântica de irumo, p. 155

porangauaa	3	asoi aintaouapika aintarinipia iromo aintaomee ixope porangauaa, asoi aintaopirari aintamaleta aintaomee ixope oro prezenti, insenso sakoenuaa yoiri, pomada yoiri serauaa miira	adorar	derivação morfológica de puranga, p. 128
maleta	3	asoi aintaouapika aintarinipia iromo aintaomee ixope porangauaa, asoi aintaopirari aintamaleta aintaomee ixope oro prezenti, insenso sakoenuaa yoiri, pomada yoiri serauaa miira	maleta	empréstimo
oro	3	asoi aintaouapika aintarinipia iromo aintaomee ixope porangauaa, asoi aintaopirari aintamaleta aintaomee ixope oro prezenti, insenso sakoenuaa yoiri, pomada yoiri serauaa miira	ouro	empréstimo
prezenti	3	asoi aintaouapika aintarinipia iromo aintaomee ixope porangauaa, asoi aintaopirari aintamaleta aintaomee ixope oro prezenti, insenso sakoenuaa yoiri, pomada yoiri serauaa miira	presente	empréstimo
insenso	3	asoi aintaouapika aintarinipia iromo aintaomee ixope porangauaa, asoi aintaopirari aintamaleta aintaomee ixope oro prezenti, insenso sakoenuaa yoiri, pomada yoiri serauaa miira	incenso	empréstimo
pomada	3	asoi aintaouapika aintarinipia iromo aintaomee ixope porangauaa, asoi aintaopirari aintamaleta aintaomee ixope oro prezenti, insenso sakoenuaa yoiri, pomada yoiri serauaa miira	mirra	empréstimo
miira	3	asoi aintaouapika aintarinipia iromo aintaomee ixope porangauaa, asoi aintaopirari aintamaleta aintaomee ixope oro prezenti, insenso sakoenuaa yoiri, pomada yoiri serauaa miira	mirra	empréstimo
mase	4	reiko arama akiti ate mairame hasenoi inde, mase koa erode opotari oyoká koa taina.	porque	derivação morfológica de Marecé, p. 296

soakintouaraita	4	Asoi ipiaiu koa Erode omaa rame aintaoganani ae koaita okoauauaita ape omondo aintaoyoká panye tainaita apigauaita Bele ope panye soakintouara yoiri koaita orikoanauaita mokoi akayo koaita yoiri ipoiuaitare koaye osendouaa yaue estrela reseuara aintaoyopiro iromo aintaomaa ae koaita okoauauaita.	os de lá mesmo, perto	derivação morfológica de ruake, p. 544
sasemo	4	yasendo aintaosasemo rama ope, aintaoyaxio kirimbaua	lamentação	derivação semântica
kampo	5	Asoi joao batista ouata omboe kampo ropi jodeia ope	deserto	derivação semântica do empréstimo "kampo", não documentado em Stradelli
trokari mandoariuaa	5	ombeo ainta sope, petrokari pemandoariuaa pemandoari sasiara pepekado nyase koayentoana peronde peskiari arama peroixaua arama koa iuaka roixaua.	arrepender-se	derivação morfológica de Mendoáre, p. 495
aete	5	aete koa ombeouaa sese koa otitikauaa Izaia ombeo ainta sope	esse mesmo	derivação morfológica de Aeté, p. 106
mokatoro	5	pemokatoro peroixaua rape	reconciliar-se com alguém	derivação semântica de Mucaturú, p. 164
ropa	5	asoi koa joao kamelo raua soiuara iropa, asoi isintorão soo pirera soiuara, ombao tokora ira yoiri	roupa	empréstimo
kamelo	5	asoi koa joao kamelo raua soiuara iropa, asoi isintorão soo pirera soiuara, ombao tokora ira yoiri	camelo	empréstimo
sinturão	5	asoi koa joao kamelo raua soiuara iropa, asoi isintorão soo pirera soiuara, ombao tokora ira yoiri	cinto	empréstimo
obatzari	5	asoi joao obatzari ainta jordão ope ainta ombeo iromo aintapekado	batizar	empréstimo
pekado	5	asoi joao obatzari ainta jordão ope ainta ombeo iromo aintapekado	pecado	empréstimo
farizeo	5	Omaa rame aintaori koaita farizeoita sadoseoita yoiri siyauaita obatzari arama ainta	fariseu	empréstimo
sadoseo	5	Omaa rame aintaori koaita farizeoita sadoseoita yoiri siyauaita obatzari arama ainta	saduceu	empréstimo
buya rairaita	5	penye buya rairaita, auataa omondo peyauaua pepekado soi tiarams peporara pepekado	víboras	derivação morfológica de Mboia, p. 528

		reseuara.		
prontoana	5	koiri prontoana imaxado oyotika arama mirá rape rese, omonoka aintaouari panye koaita tiuaita oriko iya ombori arama ainta tata kiti.	está posto, feito	derivação morfológica do empréstimo "pronto"
maxado	5	koiri prontoana imaxado oyotika arama mirá rape rese, omonoka aintaouari panye koaita tiuaita oriko iya ombori arama ainta tata kiti.	machado	empréstimo
mbori	5	koiri prontoana imaxado oyotika arama mirá rape rese, omonoka aintaouari panye koaita tiuaita oriko iya ombori arama ainta tata kiti.	lançar	derivação semântica de Mbure, p. 296
sapato	5	timaa porangauaa ixe haraso arama isapato	alparcas	derivação semântica do empréstimo "sapato"
otiari	6	ipo ope koa otiari aramauaa otiari arama panye auati soi sua omoatiri arama auati soka ope, maa osapi koa sauaita koera tata kiti tiuaa oueo	limpar	não documentado em Stradelli
omoatiri	6	ipo ope koa otiari aramauaa otiari arama panye auati soi sua omoatiri arama auati soka ope, maa osapi koa sauaita koera tata kiti tiuaa oueo	recolher	derivação semântica de Muatire, p. 519
auati soi sua	6	ipo ope koa otiari aramauaa otiari arama panye auati soi sua omoatiri arama auati soka ope, maa osapi koa sauaita koera tata kiti tiuaa oueo	eira	derivação morfológica de Auati, p. 592
oueo	6	ipo ope koa otiari aramauaa otiari arama panye auati soi sua omoatiri arama auati soka ope, maa osapi koa sauaita koera tata kiti tiuaa oueo	apagar	derivação semântica de Mbueú, p. 550
harikote	6	yarikote yamonya panye porangauaa	precisar	derivação morfológica de Recô, p. 630
purangauaa	6	yarikote yamonya panye porangauaa	justiça	derivação semântica de Puranga, p. 128
espírito	6	omaa Deus iespirito ouiye sese koaye pomba yaue	espírito	empréstimo
pomba	6	omaa Deus iespirito ouiye sese koaye pomba yaue	pomba	empréstimo
yoropari	6	yoropari oganani potari jesus	diabo	derivação semântica de jurupari, p. 689
ogananiuera	6	asoi ori ipiri koa ogananiuera ombeo ixope	tentador	derivação semântica de Gananiuera, p. 195

koarenta	6	asoi Jesus koarenta ara koarenta pitona timaa nongara ombao	koarenta	empréstimo
resepaua	6	maa Jesus ombeo ixope, yaue aintaompinima, timaa kori aintaoko pão resepaia koaita miraita	somente de	derivação morfológica de Recé, p. 630
pão	6	maa Jesus ombeo ixope, yaue aintaompinima, timaa kori aintaoko pão resepaia koaita miraita	pão	empréstimo
yaue aintaompinima	6	yaue aintaompinima, timaa kori aintaoko pão resepaia koaita miraita	conforme	derivação semântica de iaué, p. 109
templo	6	yoropari oraso ae aintaretama jerozale kiti templo rakapiropi iuate kiti	templo	empréstimo
renopa	6	inde tiarama renopa neipi ita rese.	tropeçar	derivação semântica de Nupana, p. 80
teremoserana	7	teremoserana potari neroixaua Deus	tentar	derivação semântica de Muserane, p. 551
aintaoajodari	7	rerikote remonya kolto ixope panye soi. Asoi yoropari oxari ae, asoi anjoita ori ipiri aintaajodari ae.	ajudar	empréstimo
opeuaa	7	asoi osoana Nazare soi ori oiko Kafarnom ope koa oikouaa lago rimbiua kiti Zebolom opeuaa Naftali opeuaa yoiri.	região	derivação morfológica de opé, p. 587
roakiuaa	7	koa iui sera Zebolom koa yoiri iui Naftali lago torosouaa roakiuaa Jordao roaxara kiti	além	derivação morfológica de ruake, p. 544
kolto	7	rerikote remonya kolto ixope panye soi. Asoi yoropari oxari ae, asoi anjoita ori ipiri aintaajodari ae.	culto	empréstimo
omprezo	7	Asoi Jesus osendo iromo aintaomprezo João oyoiri Galileia kiti	preso	derivação morfológica do empréstimo "prezo"
pitonauaso	7	koaita miraita oikouaita pitonauaso ope ainta omaa yepe tori kirimbauauaa, omotoriana aintarese koaita miraita oikouaita manosaua piteropi sasiarauaa ope.	trevas	derivação semântica de pitunasú, p. 545
manosaua	7	koaita miraita oikouaita pitonauaso ope ainta omaa yepe tori kirimbauauaa, omotoriana aintarese koaita miraita oikouaita manosaua piteropi sasiarauaa ope.	morte	derivação semântica de manosáua, p. 208
aintaopisaitika		aintaopisaitika aintaoko paraname nyase opisaitikauaita ainta.	lançar	derivação semântica de Pusaityca, p. 296

opisaitikauaita	7	aintaopisaitika aintaoko paraname nyase opisaitikauaita ainta.	pescadores	derivação morfológica de Pusaityca, p. 524
opeuara	8	Asoi seseuara osika aintarese panye koaita Siria opeuaraita, ape aintaorori ipiri koaita oikoaiuuaita, masiuerauaita yoiri, koaita oporarauaita yoiri, demonio opokoariuaita yoiri, koaita orikouaita mais poxiuerauaa, pitoauaita yoiri, asoi omokatoro ainta.	de	derivação morfológica de opé, p. 587
demonio pokoariuaita	8	Asoi seseuara osika aintarese panye koaita Siria opeuaraita, ape aintaorori ipiri koaita oikoaiuuaita, masiuerauaita yoiri, koaita oporarauaita yoiri, demonio opokoariuaita yoiri, koaita orikouaita mais poxiuerauaa, pitoauaita yoiri, asoi omokatoro ainta.	endemoniado	derivação morfológica de Pucuáre, p. 619
aintaomoroayanauaita	9	soori kori koaita aintaomoroayanauaita poranguaa reseuara nyase aintaroixaua koa iuaka roixaua.	aliado	derivação morfológica de Muruaiára, p. 496
sembikasaua	9	penyete koa mondo yokira, osasaua rame yokira soi sembikasaua mayetaa maa yapoderi yaxari omosembika yoiri ae.	insossa	derivação morfológica de Ceen, p. 527
mosembika	9	penyete koa mondo yokira, osasaua rame yokira soi sembikasaua mayetaa maa yapoderi yaxari omosembika yoiri ae.	salgar	derivação morfológica de Ceen, p. 527
yapiro	9	Maa timaa maarama ae, anyonte maa yambori ae yaneipi iuira kiti yapiro sese.	pisado	derivação semântica de pirú, p. 263
lamparina	9	timaa yamondeka lamparina yaxari arama ae kaixa ope.	lamparina	empréstimo
kaixa	9	timaa yamondeka lamparina yaxari arama ae kaixa ope.	caixa	empréstimo
omotori	9	ape pexari petori omotori aintarese koaita miraita iromo koa poranguaa pemonyauaa aintaomaa aintaomee arama poranguaa yanepaya sope iuaka kiti.	iluminar	derivação semântica de Mutury, p. 566
mokayemu	9	tepemanduari hayoiri hamokayemo arama Moize inyenga	esquecer	derivação morfológica de Canhemo, p. 544
oroyariuaa	10	Koa oroyariuaa Deus nyenga poranga	crente	derivação morfológica de ruiarisáua, p. 632
Deus omondouaa	10	Ape kori koa tiuaa oroyari panye Deus omondouaa	mandamentos	derivação morfológica de mundú, p. 550

		aintaoroyari omboe yoiri amoita tiarama aintaoroyari panye		
ompoxiuerauaa	10	koa yoiri koa ompoxiuerauaa imo	se enraivecer	derivação semântica de mupuxiuera, p. 576
delegado	10	Remokatoro neiromo ae koa ombeouaa poxi nerese resouaa ope reiko iromo delegado ipiri yauaite oxari inde serakoenuaa sope yauaite serakoenuaa oxari inde soraraita sope aintaomprezo arama inde.	juiz	derivação semântica do empréstimo "delegado"
soraraita	10	Remokatoro neiromo ae koa ombeouaa poxi nerese resouaa ope reiko iromo delegado ipiri yauaite oxari inde serakoenuaa sope yauaite serakoenuaa oxari inde soraraita sope aintaomprezo arama inde.	guarda	derivação semântica de surara, p. 565
kadeya	10	Sopiuua hambeo inde, timaa kori oyoraua inde kadeya soi tirame repagari ixope panye redeveriuua.	prisão	derivação semântica do empréstimo "kadeya"
oyoraua	10	Sopiuua hambeo inde, timaa kori oyoraua inde kadeya soi tirame repagari ixope panye redeveriuua.	solto	derivação morfológica de luraua, p. 554
mendasara	10	mendasaraita rese	adúltero	derivação morfológica de Mendare, p. 145
uarixiuua	10	uarixiuua koa omaauaa konya rese omonyate poxiuera koa konya iromo ipia rese.	tolo	derivação morfológica de Uarixyua, p. 696
katusaua	11	ne resa katosaua oxari rame remonya poxiuera porangate remosaka rembori nesoi ae	direito	derivação morfológica de catú, p. 155
omoyoiriuua	11	aua opotari omoyoiri isoi ximiriko orikote ompinima ixope arama papera omoyoiriuua ropiara ae.	carta	derivação morfológica de luri, p. 500
paraizo	11	tiyoiri pembeo paraizo rese sopiuua penyenga,nyase Deus ouapikauaa rendaua ae.	paraíso	empréstimo
ouapikauaa rendaua	11	tiyoiri pembeo paraizo rese sopiuua penyenga,nyase Deus ouapikauaa rendaua ae.	assento	derivação morfológica de Uapica, p. 117
kitipiri	11	poxiuera koa yambeouaa senonde kitipiri	para além	derivação morfológica de kiti, p. 102
yagostari	11	yagostari yaneroayanaita	amar	derivação semântica do empréstimo "gostári", não documentado por Stradelli.
kamixa	12	koa ombeouaa poxi nerese serakoenuaa sope oyoka arama nesoi ne kamixa rexari	túnica	derivação semântica de kamixá, p. 153

		ixope ae nepopekaua yoiri.		
nepopekaua	12	koa ombeouaa poxi nerese serakoenauaa sope oyoka arama nesoi ne kamixa rexari ixope ae nepopekaua yoiri.	capa	derivação semântica de pupeka, p. 2
oforsariuaa	12	koa oaforsariuaa reso arama iromo yepe ponta rerikote reso iromo mokoi ponta.	obrigar	derivação semântica do empréstimo "forsari"
sikoyara	12	pegostari rame ainta koaita ogostariuita penye maataa kori sikoyara penye arama, maitaa tiaintaomonya yauete yoiri koaita poblikano poxiuerauaita.	recompensa	derivação semântica de Recuiára, p. 546
pesoanti	12	Pesoanti rame pemoitanto amoita soi maitaa pemonya porangapiri amoita soi	saudar	derivação semântica de suanti, p. 191
yauaite	12	Pemaa pesoi yauaite pemonya poranga Deus sope oyokoauasaua ope panye miraita omaa arama	cuidado	derivação semântica de laueté, p. 295
oyokoauasaua	12	Pemaa pesoi yauaite pemonya poranga Deus sope oyokoauasaua ope panye miraita omaa arama	consciência	derivação morfológica de lucuáu, p. 159
opeyo	13	terexari yepe opeyo trombeta neronde kiti	tocar	derivação semântica de Peiú, p. 554
kanyoto	13	Maa inde remonya rame poranga pirasoauaita sope terexari nekanyoto okoaua maa omonyauaa koa nekatosaua.	esquerda	derivação semântica do empréstimo "kanyoto"
retentouaita	13	Reporando rame deus iromo teremonya aintayaue koaita retentouaita nyase soori aintaopoamo aintaombeo Deus sinagoga ope okara kiti yoiri miraita omaa arama ainta.	hipócrita	não documentado em Stradelli
viaje	13	aintaomaite Deus osendo ainta sope aintaombeo reseuara siya viaje aintanyenga	vez	não documentado em Stradelli
rexari	13	rexari yamonya koaye repotariuaa (Deus) yaue ike koa mondo ope	que seja	derivação semântica de Xiare, Xiari p. 169
peperdoari	14	Peperdoari rame peiromo koaita omonyauaita poxi penye arama ape kori pepaya iuaka kiti operdoari kori penye.	perdoar	empréstimo
remokatoro	14	maa inde reyokoako rame reiko remokatoro neaua oleo iromo remoyasoka neroua	ungir	derivação semântica de Mungaturú, Munguetá, p. 158
oleo	14	maa inde reyokoako rame reiko remokatoro neaua oleo iromo remoyasoka neroua	oleo	empréstimo

kopii	14	tepesikari pemoatiri peyara arama toroso ike mondo ope yauaite kopii ombao ae	cupim	derivação semântica de Copi, p. 425
yane paya iuaka kitiuara	15	yane paya iuaka kitiuara oxari aintaombao (uiraita) arama.	lá do ceu	derivação morfológica de kiti, p. 102
potira	15	pemaa maye aintaoyokiriari koaita potira kampo ope timaa aintaoporaki tiyoiri aintaomonya fazenda.	lírio	derivação morfológica Putyra, p. 625
fazenda	15	pemaa maye aintaoyokiriari koaita potira kampo ope timaa aintaoporaki tiyoiri aintaomonya fazenda.	fazenda	empréstimo
porangasaua	15	porangapiri potira porangasaua iropa soi koa salomão rikouaa koera.	gloria	derivação morfológica de poranga, p. 151
tiuaita okoaua Deus	15	nyase koaita tiuaita okoaua Deus inyenga aintaosikari panyemaa, maa koa pepaya iuaka kitiuara okoauate panyemaa pepotariuaa.	gentios	derivação morfológica de Cuáo, p. 111
neromoara	16	marantaa remaa mirá koairauaa neromoara resa ope tipokosaua remaa koa mirá torosouaa neresaa ope.	irmão	derivação semântica de lrumo, p. 657
mirá torosouaa	16	marantaa remaa mirá koairauaa neromoara resa ope tipokosaua remaa koa mirá torosouaa neresaa ope.	trave	derivação morfológica de mirá, p. 627
santo	16	santouaa koa deus inyenga	santo	empréstimo
largo	17	peuike koa okena koairauaa ropi, nyase largouaa koa okena largouaa yoiri koa pee orasouaa yande yakanyemouaa kiti	larga	derivação semântica do empréstimo "largo"
ovelya	17	Pemaa pesoi koaita otitikauaita ogananiuaita aintaori pepiri koaye ovelya tiuaa inyarouaa	ovelha	empréstimo
inyarouaa	17	Pemaa pesoi koaita otitikauaita ogananiuaita aintaori pepiri koaye ovelya tiuaa inyarouaa	furioso	derivação morfológica de Nharú, p. 550
yauarate	17	yaue maa yauarate inyarouaa yaue ainta aintapia ope.	lobo	derivação semântica de lauareté, p. 475
iromo	17	aintaiya iromo pekoaua kori aintarese.	gerúndio	derivação semântica de lrumo, p. 657
figo	17	maitaa yapoderi yapoo figo iya porangauaa kokona soi.	figo	empréstimo
kokona	17	maitaa yapoderi yapoo figo iya porangauaa kokona soi.	abrolho	derivação morfológica de cucui, 179
milagri	18	siya yamonya milagri nerera rese	milagre	empréstimo
timaa	18	timaa hakonyeseriuaita penye	nunca	derivação semântica de inti, 270
praya	18	ae omonya koaye koa apigaua tiuaa okoauauaa yaue	areia	derivação semântica do empréstimo "praya"

		omonyauaa soka arama praya rese		
sã	18	Asoi yepe leprozo ori soaki omonya ixope bendito ombeo ixope, seroixaua sã repotari rame rexari ikiaima ixé.	complemento (se)	derivação morfológica de "cerá?", p. 417 ou do empréstimo "se"
pira membeka	19	inde seroixaua yepe sekriado imembekauaa ipira oyeno oiko seroka ope oporara toroso	paralítico	derivação morfológica de Pirera, p. 290
tomasauaa	19	Aintaori kori siyauaita tomasauaa soi yapira soi yoiri,ainta ouapika kori meza roaki aintairomo koaita abraao izaki yoiri jako yoiri	orientado	derivação semântica de Toumasáua, p. 214
yapira	19	Aintaori kori siyauaita tomasauaa soi yapira soi yoiri,ainta ouapika kori meza roaki aintairomo koaita abraao izaki yoiri jako yoiri	ocidente	derivação semântica de yapire, p. 11
siyauaita	19	Aintaori kori siyauaita tomasauaa soi yapira soi yoiri,ainta ouapika kori meza roaki aintairomo koaita abraao izaki yoiri jako yoiri	muitos	derivação morfológica de ceia, p. 267
pokoariuita	20	asoi karoka rame aintaorori ipiri siya demonio opokoariuita	amarrado	derivação morfológica de Pucuáre, p. 619
paka	20	Koaita paka aintaorikote aintaroka iui ope	raposa	derivação semântica de paca, p. 260
ninyo	20	koaita yoiri uiraita aintaorikote aintaninyo	ninho	empréstimo
akayemo	20	asoi aintaakayemo aintaomaa koaita apigauaita	espantar-se, surpreender-se	derivação semântica de Acanhemo, p. 559
yayopipika	20	asoi omboeuaita aintaombaka ae, aintaombeo ixope, yane roixaua, remokatoro yande aiwana yayopika.	afundar	derivação semântica de luyopyca, p. 89
mokatoro	20	asoi omboeuaita aintaombaka ae, aintaombeo ixope, yane roixaua, remokatoro yande aiwana yayopika.	salvar	derivação semântica de Mungaturú, Munguetá, p. 158
rangaua	21	maitaa reyoiriana rexari yaporara senondere osika yanerangaua	momento	derivação semântica de rangaua, 289
tayaso	21	aintaouike tayaso ipia ope panye	porcos	derivação semântica de Taiassu, p. 296
omposangasara	22	timaa ikatouaita osikari omoposangasara maa masiueraita aintaosikari ae	médico	derivação morfológica de pusanga, 316
katouaita	22	timaa ikatouaita osikari omoposangasara maa masiueraita aintaosikari ae	são	derivação morfológica de catú, p. 155
mayesauataa	22	ape pemandoari sese mayesauataa koa nyenga	significado	derivação morfológica de maié, p. 562

oremendari	23	tiaua oremendari pano pisoauaa iromo iropa koximauara rese yauaite pisoa omosoroka koximauara yauaite oxari torosopiri ikoara opita poxiuera	consertar	derivação semântica do empréstimo "remendari"
omosoroka	23	tiaua oremendari pano pisoauaa iromo iropa koximauara rese yauaite pisoa omosoroka koximauara yauaite oxari torosopiri ikoara opita poxiuera	romper	derivação morfológica de Soróca, p. 560
vinyo	23	yauaite vinyo oyoyosena yauaite siro oyomoaiua	vinho	empréstimo
yosena	23	yauaite vinyo oyoyosena yauaite siro oyomoaiua	derramar	derivação semântica de lucena, p. 172
siro	23	yauaite vinyo oyoyosena yauaite siro oyomoaiua	vasilha	derivação semântica de Rerú, 652
oyomoaiua	23	yauaite vinyo oyoyosena yauaite siro oyomoaiua	estragar	derivação morfológica de Muayua, p. 204
iropa rakapira	23	Asoi opisika jesus iropa rakapira rese	ponta da roupa	derivação morfológica do empréstimo "ropa"
sesaima	24	mokoi apigauaita sesaimaita aintaori sakakoera aintaosenoi ae aintaombeo ixope	cego	derivação semântica de cesayma, p. 25
yaraima	24	Aintaoyosopariuita ainta koaye ovelya iyaraimauaa yaue	sem dono	derivação semântica de larayma, p. 329
aintaoyosopariuita	24	Aintaoyosopariuita ainta koaye ovelya iyaraimauaa yaue	desgarrado	derivação morfológica de Sopare, p. 632
oentregariuaa	25	koa joda iskariote oentregariuaa jesus soayana sope	acusador	derivação semântica do empréstimo "entregari"
sikoyaraima	25	perikoanate sikoyaraimauaa ape kori pemee amoita sope sikoyaraimauaa yoiri	gratuito	derivação morfológica de Recuíara, p. 546
bolso	25	teperaso peiromo oro timaa yoiri prata tiyoiri kobri pebolso ope	cinto	derivação semântica do empréstimo "bolso"
batona	25	teperaso pesako peviaje ropiara, timaa yoiri mokoi pokekaua, tiyoiri sapato tiyoiri pebatona	alparca	derivação semântica do empréstimo "batona"
pemokoema	25	peuike iromo soka ope pemokoema koaita okaporaita	saudar	derivação semântica de Mucoema, 256
pexari timaarese	25	poranga rame koaita sokaporaita pexari timaarese ainta peiromo, tirame poranga ainta pemoyoiri petimaaresesaua aintaso	agradecer	derivação morfológica de Intimaan, p. 678
timaaresesaua	26	poranga rame koaita sokaporaita pexari timaarese ainta peiromo, tirame poranga ainta pemoyoiri	paz	derivação morfológica de Intimaan, p. 678

		petimaaresesaua aintasoi		
santa	26	koa santauaa oiko ate anyo arama oyomokatoro kori	perserverar	derivação morfológica de santá, p. 708
oyomimisaua	27	Ape tepesikie aintasoi, nyase koa aintayomimiuua yaneresa soi yamaa kori ae asoi koaita omonyauaita poxiuera oyomimisaua ope yakoaua kori aintarese.	oculto	derivação morfológica de iumimi, p. 191
yauvenderi	27	sipiuasoimauaa koaita uira miriita, yauvenderi mokoi yepe krozero sikoyara	vender	empréstimo
sipiuasopiri	27	ape kori tepesikie, nyase sipiuasopiri penye aintasoi uira miriita siyauaita.	valer	derivação morfológica de Cepiasú, p. 299
yapisaimauaita	28	koaita yapisaimaita, aintaosemo aintaopaka omanouaita, aintaosendoana koa inyenga porangauaa koaita pirasoauaita.	surdo	derivação semântica de lapysayma, p. 554
soori	29	soori kori koaita tiuaa omandoari poxiuera serese	bem aventurado	derivação semântica de Sory, p. 2332
aintaomoserana	29	asoi koaita kirimbauuaita aintaomoserana ae imiraita arama ainta.	se apoderar	derivação semântica de Muserane, p. 551
koaita miraita koiruaraita	29	maa auayauetaa haseroka koaita miraita koiruaraita, haseroka ainta tainaita yaue oikouaita okara kiti	geração	derivação morfológica de mira, p. 586
aintaomandoarisaua	30	Yaue aintaonyee, maa yapoderi yakoaua panye aintaomandoarisaua ipope koa aintaomonyauaa.	sabedoria	derivação morfológica de Mendoáre, p. 495
aintaomonyauaa	30	Yaue aintaonyee, maa yapoderi yakoaua panye aintaomandoarisaua ipope koa aintaomonyauaa.	filhos	derivação morfológica de munhân, p. 550
mandoari aintapekado	30	koximare sasiara maa aintaomandoari aintapekado reseuara	arrepender-se	derivação semântica de Mendoáre, p. 495
omoyari	30	aintaomoyari maa aintaakanga rese sako aintaomoyapomiuua sinza ope yakoaua arama maa sasiara ainta.	juntar	derivação morfológica de Muiari, p. 544
aintaomoyapomiuua	30	aintaomoyari maa aintaakanga rese sako aintaomoyapomiuua sinza ope yakoaua arama maa sasiara ainta.	afundar	derivação morfológica de Yapúmi, p. 265
kopixaua	31	asoi sabado rame jesus osasaua kopixaua ropi asoi sasi ainta sope yomasi	seara	derivação semântica de cupixáua, p. 321
ompena	31	ape aintaompena auati	colher	derivação semântica de

		aintaombao arama.		Mupena, p. 553
peleri	31	maitaa tire será peleri Davi reseuara sasi rame ixope yomasi koaita yoiri iromoaraita	ler	empréstimo
meyo	31	Ouike Deus roka kiti oo arama koa meyo Deus osaisouaa oo ainta yoiri koaita iromoaraita	beijú	derivação semântica de Mbeíú, p. 128
yasapi	31	timaa hapotari peiromo koa yasapi aramauaa ovelya, pekoaua rame maa koa hambeouaa timaa pembeo poxi sese koa tiuaa oriko pekado	sacrifício	derivação semântica de Sapiuí, p. 198
koa tiuaa oriko pekado	31	timaa hapotari peiromo koa yasapi aramauaa ovelya, pekoaua rame maa koa hambeouaa timaa pembeo poxi sese koa tiuaa oriko pekado	inocente	derivação morfológica do empréstimo "pekado"
yambori masi	32	Aikoe yepe apigaua iyangaiuarauaa ipo. Asoi aintaoporando Jesus, maitaa yapoderi yambori masi sabado rame.	curar	derivação morfológica de mbure, p. 298
yangaiuarauaa	32	Aikoe yepe apigaua iyangaiuarauaa ipo. Asoi aintaoporando Jesus, maitaa yapoderi yambori masi sabado rame.	defeituoso	derivação morfológica de Angaí, p. 257
iui koara	32	Auataa pesoiuara orikouaa ovelya ouari rame maa iui koara kiti sabado rame maitaa tiserá maa osopiri ae nya ara	cova	derivação morfológica lutyca, p. 503
pindaiua	32	timaa kori ompena pindaiua opena potariuaa	vara	derivação semântica de Pindáyua, p. 140
oyakaua	32	Ombaa kori oyakaua ainta, timaa kori osasemo ainta sope	contender	derivação semântica de lacáu, p. 509
osasemo	32	Ombaa kori oyakaua ainta, timaa kori osasemo ainta sope	clamar	derivação semântica de sacemo, p. 222
yauaitentoanauaa	32	timaa kori omoueo lamparina yauaitentoanauaa oueo senondere oxari porangauaa omoserana ainta.	até que	derivação morfológica de iaué, p. 475
aintaroixaua	33	aintaroixaua ombori rame imiraita aintaopaua maa, yauete yoiri panye tetamaporaita aintarokaporaita yoiri, ainta omaramoya rame maa anyonte aintaopaua maa.	reino	derivação semântica de Tuixaua, p. 136
aintaopaua	33	aintaroixaua ombori rame imiraita aintaopaua maa, yauete yoiri panye tetamaporaita aintarokaporaita yoiri, ainta omaramoya rame maa anyonte aintaopaua maa.	devastar	derivação semântica de Mpáua, p. 212

omaramoya	33	aintaroixaua ombori rame imiraita aintaopaua maa, yauete yoiri panye tetamaporaita aintarokaporaita yoiri, ainta omaramoya rame maa anyonte aintaopaua maa.	guerrear	derivação semântica de Marâmunhã, p. 520
tetamapora	33	aintaroixaua ombori rame imiraita aintaopaua maa, yauete yoiri panye tetamaporaita aintarokaporaita yoiri, ainta omaramoya rame maa anyonte aintaopaua maa.	cidade	derivação morfológica de Tetama, p. 655
aepauate	33	Yoropari ombori rame maa yoropari oyombori maa aepauate, maaita opoderi oiko iyoroparisaua ope	si mesmo	derivação morfológica de Páua, p. 2332
yoroparisaua	33	Yoropari ombori rame maa yoropari oyombori maa aepauate, maaita opoderi oiko iyoroparisaua ope	inferno	derivação morfológica de iurupari, p. 497
omosai	33	koa tiuaa omoatiri seiromo ainta omosai ainta	espalhar	derivação morfológica de Musái p, 561
pokosaua	34	“Penye boyaita, maitaa pepoderi peporongita porangauaa poxiuerauaita pokosaua penye”	durativo	derivação semântica de Pucusáua, p. 155
boya	34	“Penye boyaita, maitaa pepoderi peporongita porangauaa poxiuerauaita pokosaua penye”	víboras	derivação semântica de Mboia, p. 528
uarixiuaita	34	Asoi Jesus onyee ainta sope, koaita miraita koiriuaraita poxiuerauaita uarixiuaita aintaoporando hamonya arama aintaomaa hamokame aramauaa ipope, maa tihamonya ainta sope ae, anyonte hamonya koaye omonyauaa yaue koa otitikauaa Jona.	mau	derivação morfológica de Uarixyua, p. 696
hamonya arama aintaomaa hamokame aramauaa ipope	34	Asoi Jesus onyee ainta sope, koaita miraita koiriuaraita poxiuerauaita uarixiuaita aintaoporando hamonya arama aintaomaa hamokame aramauaa ipope, maa tihamonya ainta sope ae, anyonte hamonya koaye omonyauaa yaue koa otitikauaa Jona.	sinalizar	derivação morfológica de mucameen, p. 177
tikangauaa	35	Osemo rire apigaua soi koa demonio ikiauaa ouata tikangauaa ope opotari timaarese ae maa tiopoderi.	árido	derivação semântica de Ticanga, p. 329

sepaya iuaka kitiuara	35	Nyase panye koaita omonyauaita koaye sepaya iuaka kitiuara opotariuaa yaue aintate semoita serendiraita yoiri semaya yoiri.	pai do céu	derivação morfológica de paia, p. 585
oyotimauaa	35	yepe oyotimauaa oso oyotima	semeador	derivação semântica de lutimasára, p. 165
mitima karoso	35	Asoi oyotima rame oiko yepeyepe mitima karoso ouari isoi pee ropi, asoi aintaori ainta ombao ae koaita uira miriita.	semente de planta	derivação semântica do empréstimo "karoso"
yepeyepe	35	Asoi oyotima rame oiko yepeyepe mitima karoso ouari isoi pee ropi, asoi aintaori ainta ombao ae koaita uira miriita.	parte	derivação semântica de lepé iepé, p. 547
itatiuaa	36	yepeyepe mitima karoso ouari itatiuaa ope	pedregal	derivação morfológica de itá, p. 150
oyokiriari	36	asoi mitima oyokiriari kotara nyase timaa tiipi iui ape.	brotar	derivação morfológica do empréstimo "kiriari" não documentado em Stradelli
tireseuara	36	Asoi korasi osemo omotori sako mitima rese asoi oxirika tireseuara oriko sapo.	porque não	derivação morfológica de Recé, p. 630
yootiuaa	36	soi yepeyepe mitima karoso ouari yootiuaa ope	espinhos	derivação morfológica de lú, p. 201
iapisa	36	aua oriko iapisa koara pexari osendo.	ouvido	derivação morfológica de tapisá cuara, p. 281
mayesauataa	36	mayesauataa inyenga oyotimauaa rese	interpretação	derivação morfológica de maié, p. 562
oyosikindaua	36	nyase santauaa aintapia koaita miraita oyosikindaua aintaapisa koara aintaosapomi aintaresa tiarama aintaomaa aintaresa iromo	tapar	derivação semântica de cekindáu, p. 191
aintaosapomi	36	nyase santauaa aintapia koaita miraita oyosikindaua aintaapisa koara aintaosapomi aintaresa tiarama aintaomaa aintaresa iromo	fechar	derivação semântica de Sapomi, p. 640
osiki	37	Tirame aintaokoaua mayesauataa ae ori kori aintarese koa poxiueruaa osiki arama aintapia soi koa nyenga oyotimauaa.	arrebatar	derivação semântica de Ciky, p. 506
aete	37	Aete koa oyotimauaa pee rimbiua kiti.	este	derivação semântica de aeté, p. 511
oyouika	37	asoi koa mondo iyara oyouika koa nyenga soi, asoi oiko iyaima	sufocar	não documentado em Stradelli
iyaima	37	asoi koa mondo iyara oyouika koa nyenga soi, asoi oiko iyaima	infrutífero	derivação morfológica de Yá, p. 216
kopixaua	37	koa apigaua oyotimauaa mitima porangauaa ikopixaua ope.	campo	derivação semântica de cupixáua, p. 321

tenyontouara	37	Asoi aintaokiri pokosaua ori koa soayana oyotima arama tenyontouaa mitima trigo pitera ropi, asoi osoana.	joio	derivação morfológica de Tenhunto, p. 676
yapoo	38	Pexari aintaoyokiriari yepuaso ate mairame kori yapoo ainta	ceifa	derivação morfológica de mpu, p. 196
oposaraita	38	asoi hambeo kori ainta sope koaita oposaraita peyopiro pemoatiri koaita tenyontouaraita pepokoari pesapi ainta maa pemoatiri koa trigo seroka ope.	ceifeiro	derivação semântica de Umpusara, p. 196
pemoatiri	38	asoi hambeo kori ainta sope koaita oposaraita peyopiro pemoatiri koaita tenyontouaraita pepokoari pesapi ainta maa pemoatiri koa trigo seroka ope.	colher	derivação semântica de Muatire, p. 519
pepokoari	38	asoi hambeo kori ainta sope koaita oposaraita peyopiro pemoatiri koaita tenyontouaraita pepokoari pesapi ainta maa pemoatiri koa trigo seroka ope.	atar	derivação semântica de Pucuáre, p. 619
mostarda karoso	38	koa iuaka roixaua imiraita iyaue koa yepe apigaua oyotimauaa mitima mostarda karoso ikopixaua ope.	grão de mostarda	derivação semântica do empréstimo "karoso"
sakanga	38	oyokiriari koaye mirá yaue asoi aintaori koaita uira miriita aintaomonya aintaroka sakanga rese	ramo	derivação semântica de Racanga, p. 218
maniaka membeka	38	Nyenga maniaka membeka rese	fermento	derivação morfológica de manioca, p. 255
sai	38	iyaue koa konya okitikauaa maniaka pisasoauaa omonani maniaka membeka iromo ate sai ae panye.	fermentar	derivação semântica de saí, p. 636
aintaomotirika	39	aintaomotirika imiraita pitera soi panye koaita oxariuaita	recolher	derivação morfológica de tirica, p. 12
opisaitikauaita	39	koaita opisaitikauaita aintaosiki ae praya rese, asoi aintaouapika aintaoparauaka koaita pirá porangauaita aintasexto ope.	pescadores	derivação morfológica de pysaityca, p. 247
aintasexto ope	40	koaita opisaitikauaita aintaosiki ae praya rese, asoi aintaouapika aintaoparauaka koaita pirá porangauaita aintasexto ope.	cesto	empréstimo
aintaotiari	40	yauete yoiri kori anyo aramauaa ara ope aintaori kori koaita anjoita aintaotiari arama poxiuerauaita porangauaita soi.	separar	não documentado em Stradelli

karapina	40	maitaa timaa aete koa karapina raira	carpinteiro	empréstimo
aintaorespetari	40	asoi poxi aintaomaa ixope, ape Jesus ombeo ainta sope, koa otitikauaa aintaorespetari ae	respeitar	empréstimo
festa	41	Asoi yepe ara aintaomonya arama festa aintaomandoari aramauaa ipope iakayo koa Erode	festa	empréstimo
iakayo	41	Asoi yepe ara aintaomonya arama festa aintaomandoari aramauaa ipope iakayo koa Erode	aniversário	derivação morfológica de acaíú, p. 35
iyaraimauaa	42	yande ike iyaraimauaa ope remondo aintaoyoiri nesoi aintaopiripana arama aintaombao arama tetama kiti koaita siyauaita.	ermo	derivação morfológica de iarayma, p. 329
koaita siyauaita	42	yande ike iyaraimauaa ope remondo aintaoyoiri nesoi aintaopiripana arama aintaombao arama tetama kiti koaita siyauaita.	multidão	derivação morfológica de ceiaá, p. 267
kapiitiuaa	42	asoi Jesus omondo aintaouapika kapiitiuaa ope	herbário	derivação morfológica de Caapiuára, p.225
oabensoari	42	omaa iuate kiti oabensoari ainta	abençoar	empréstimo
opartiri	42	asoi opartiri koa pão	partir	empréstimo
aintaapo	42	asoi aintaombao aintaapo moiri ainta.	saciar-se	derivação semântica de lapoá, p. 465
iromo	42	omondo iromo aintaoyoiri isoi koaita siyauaita.	enquanto	derivação semântica de lrumo, p. 657
anyoira	42	ape oikore anyoira ate pitona.	sozinho	derivação semântica de nhuíra, p. 478
oyatikore	42	asoi aintaigara oyatikore oiko lago piteropi, kirimbaua gapeno opetepeteka aintaigara rese	permanecer	derivação semântica de luiaticú, p. 487
opetepeteka	42	asoi aintaigara oyatikore oiko lago piteropi, kirimbaua gapeno opetepeteka aintaigara rese	balançar	derivação morfológica de peteca, p. 296
opitoana	43	asoi aintaouiye iromo igara ope aramete opitoana iuito.	acalmar	derivação morfológica de pytúú, p. 494
apeuaraita	43	asoi koaita apigauaita apeuaraita aintaomaa iromo Jesus ae aintaoso aintaombeo panye tetama kiti, asoi aintaorori ipiri panye masiueraita.	dali	derivação morfológica de ápe, p. 549
masiueraita	43	asoi koaita apigauaita apeuaraita aintaomaa iromo Jesus ae aintaoso aintaombeo panye tetama kiti, asoi aintaorori ipiri panye	enfermo	derivação morfológica de maci, p. 530

		masiueraita.		
ikostomi	43	aintaonyee ixope, marantaa tiaintaomonya toyoueita ikostomi koaita remboeuaita, marantaa tiaintaomoyasoka aintaipo aintaombao rondere.	tradição	derivação semântica de empréstimo "kostomi"
toyoueita	43	aintaonyee ixope, marantaa tiaintaomonya toyoueita ikostomi koaita remboeuaita, marantaa tiaintaomoyasoka aintaipo aintaombao rondere.	ancião	derivação semântica de Tuiué, p. 561
rondere	43	aintaonyee ixope, marantaa tiaintaomonya toyoueita ikostomi koaita remboeuaita, marantaa tiaintaomoyasoka aintaipo aintaombao rondere.	quando	derivação semântica de Cenondé, p. 189
pemotenyontouara	44	Ape penyenga reseuara pemotenyontouara koa Deus nyenga.	desrespeitar	derivação morfológica de Tenhunto, p. 676
yayomouarixi	44	nyase osemoyanepia soi panye yamandoariuaa tenyonto, oxari yapotari yayoká mira, oxari yapotari amo konya yanerimiriko soi, oxari yayomouarixi	fornicar	derivação morfológica de Uarixyua, p. 696
meyo	45	asoi Jesus ombeo ixope, timaa poranga yayoka meyo tainaita soi yambori arama yauara miriita sope ae.	beiju	derivação semântica de Mbeiú, p. 128
hamondo aintaoyoiri	46	ape tihapotari hamondo aintaoyoiri sesoi yomasi iromo yauaite aintaouari pee ropi	dispensar	derivação morfológica de luri, p. 500
moiritaa	46	moiritaa periko pão?	quantos	derivação morfológica de muire, p. 562
grasa	46	opisika koaita seti pão pirá miriita yoiri, asoi omeé graça sese	graça	empréstimo
ainta siyasaua	46	koatro mili aintasiyasaua koaita apigaua ombaouaita	multidão	derivação morfológica de ceia, p. 267
aintamaniaka membeka saiuua	47	asoi Jesus ombeo ainta sope, pema pesoi aintamaniaka membeka saiuua koaita farizeoita sadoseoita yoiri.	fermento	derivação morfológica de manioca, p. 255
oyoporongita	47	asoi aintaoyoporongita aintapaua	discutir	derivação semântica de Purunguitá, p. 162
aintapaua	47	asoi aintaoyoporongita aintapaua	entre si	derivação semântica de Páua, p. 2332
maniaka membeka saiuua meyo ropiara	47	Asoi aintaokoaua timaa opotari aintaomaa aintasoí maniaka membeka saiuua meyo ropiara maa opotari aintaomaa aintasoí aintaomboeuua koaita farizeoita sadoseoita yoiri.	fermento de pão	derivação morfológica de manioca, p. 255

ingreja	48	Asoi hambeo inde, indete Pedro, asoi hamonya kori seingreja sese koa ita, asoi timaa kori omanosaua opoderi ombaua ae.	igreja	empréstimo
omanosaua	48	Asoi hambeo inde, indete Pedro, asoi hamonya kori seingreja sese koa ita, asoi timaa kori omanosaua opoderi ombaua ae.	maldade	derivação semântica de Manosáua, p. 168
ombaua	48	Asoi hambeo inde, indete Pedro, asoi hamonya kori seingreja sese koa ita, asoi timaa kori omanosaua opoderi ombaua ae.	prevalecer	derivação semântica de mupaua, p. 153
iui koara	48	Asoi yaue rire Jesus oyopiro oxari omboeuaita okoaua orikote oso arama Jerozale kiti ainta oxari arama oporara koaita toyoueita saserdotita taroixauaita yoiri ompinimauaita yoiri, ombeo ainta maye aintaoyoká arama ae asoi mosapiri ara rire opaka osemu iui koara soi.	cova	derivação morfológica lutyca, p. 503
osemo iui koara sui	48	Asoi yaue rire Jesus oyopiro oxari omboeuaita okoaua orikote oso arama Jerozale kiti ainta oxari arama oporara koaita toyoueita saserdotita taroixauaita yoiri ompinimauaita yoiri, ombeo ainta maye aintaoyoká arama ae asoi mosapiri ara rire opaka osemu iui koara soi.	ressucitar	derivação semântica de Cemo, p. 527
orikote	48	Asoi yaue rire Jesus oyopiro oxari omboeuaita okoaua orikote oso arama Jerozale kiti ainta oxari arama oporara koaita toyoueita saserdotita taroixauaita yoiri ompinimauaita yoiri, ombeo ainta maye aintaoyoká arama ae asoi mosapiri ara rire opaka osemu iui koara soi.	convir	derivação morfológica de Recô, p. 630
remoapatoka	48	remoapatoka ixe nyase timaa reporongita Deus okoauasaua iromo maa reporongita apigaua okoauasaua iromo.	constranger	derivação semântica de iupatúca, p. 120
baraka	49	repotari rame hamonya mosapiri baraka ike	taberna	derivação semântica do empréstimo "baraka"
nove	49	Asoi oporongita ramere oiko ae yepe nove omotoriuua ori koayento aintaropi	nuvem	empréstimo

oyorinipia	50	Asoi Jesus osika aintapiri koaita miraita siyauaita asoi yepe apigaua ori ipiri, oyorinipia ixope.	ajoelhar-se	derivação morfológica de lunepiá p. 89
miraita siyauaita	50	Asoi Jesus osika aintapiri koaita miraita siyauaita asoi yepe apigaua ori ipiri, oyorinipia ixope.	multidão	derivação morfológica de ceia, p. 267
ataki	50	Onyee ixope, inde seroixaua, piraso remaa seraira nyase oriko ataki, oporara toroso, siya viaje ouari tata ope parana kiti yoiri.	surto	derivação semântica do empréstimo "ataki"
viaje	50	Onyee ixope, inde seroixaua, piraso remaa seraira nyase oriko ataki, oporara toroso, siya viaje ouari tata ope parana kiti yoiri.	vezes	empréstimo
tiuaita oroyari	50	penye miraita koiruaraita tiuaita oroyari tiuaita omandoari	incrédulo	derivação morfológica de ruiarisáua, p. 209
haagoentari	50	moiri arataa kori haikore peiromo moiri arataa kori haagoentari peiromo.	suportar	derivação semântica do empréstimo "aguentari"
oyomimisaua	50	asoi omboeuaita aintaori aintaoporando Jesus oyomimisaua ope miraita soi	escondido	derivação morfológica de iumimi, p. 191
oyomokoaira	52	ma aua oyomokoaira omandoarisaua iyaue koa taina aete porangapiri ainta soi panye koaita iuaka roixaua miraita.	humilhar-se	derivação morfológica de Mucuaíra, p. 108
nonkauaa	52	porangapiri reuike mondo nonkauaa opaua kiti ipiimauaa inde ipoimauaa yoiri	vida após a morte	derivação morfológica de empréstimo "nonka"
ipiimaua	52	porangapiri reuike mondo nonkauaa opaua kiti ipiimauaa inde ipoimauaa yoiri	coxo	derivação morfológica de Py, p. 287
ipoimaua	52	porangapiri reuike mondo nonkauaa opaua kiti ipiimauaa inde ipoimauaa yoiri	aleijado	derivação morfológica de Pu, p. 259
odeveriuua	54	Asoi oseni ainta ipiri asoi aintaorori ixope yepe odeveriuua dez mili konto.	devedor	derivação morfológica do empréstimo "deveri"
ikorokaua	54	asoi opisika ikorokaua ope oyouika ae ombeo ixope, repagari ixo arama koa redeveriuua ixo.	sufocar	derivação morfológica de Curucáua, p. 218
reyogostariuua	56	Rerespetari nepaya nemaya yoiri, asoi regostari neanamaita koaye reyogostariuua yaue indepaua.	teu próximo	derivação morfológica do empréstimo "gostari"
aintayaueyaue	58	asoi aintaori koaita oyopirouaita oporaki sinko ora asoi oxari ainta sope yepe	de cada um.	derivação morfológica de iaué, p. 475

		dinyero aintayaueyaue.		
omokorara	63	yepe apigaua oka iyara oso oyotima ikopixaua ope, asoi omokorara ae	circundar	derivação morfológica de Curára, p.164
mirauaka	63	asoi omonya mirauaka ouapika rendaua, asoi omonya yepe tore	lagar	derivação semântica de myrá-uáca, p. 573
aintaoyapi	63	ainta oyoká yepe, asoi aintaoyapi ita iromo yepe.	atirar	derivação semântica de lapy, p. 242
opepena	64	asoi koa ouariuaa sese koa ita opepena kori, maa koa ita ouariuaa sese omokoroi kori ae	despedaçar-se	derivação semântica de pepena, p. 546
omokoroi	64	asoi koa ouariuaa sese koa ita opepena kori, maa koa ita ouariuaa sese omokoroi kori ae	esfarelar-se	derivação semântica de mukurui, p. 199
omomendari	64	luaka roixaua imiraita iyaue koa yepe toixaua omomendariuaa taira omonya festa ixope.	celebrar	derivação morfológica de Mendoáre, p. 495
serimbauaita	65	hayokána setapira serimbauaita ikirauaita yoiri pembao arama	cevados	derivação semântica de mimbáua, p. 556
ikirauaita	65	hayokána setapira serimbauaita ikirauaita yoiri pembao arama	engordados	derivação morfológica de kiráua, p. 505
oyosasauauaita	65	Ape peso panye pee oyosasauauaita ipiteropi	saída	derivação morfológica de sásáu, p. 206
moiriira	65	siya koaita osenoiuaita maa moiriira ainta koaita oparauakauaita.	poucos	derivação morfológica de muire, p. 562
sopento	66	tímaa arama inde arama aua sopento rembeo, tireparauaka miraita.	para si	derivação morfológica de supé, p. 657
tairaimareuaa	66	Moize ombeo omano rame yepe apigaua tairaimareuaa	sem filhos	derivação morfológica de tayra, p. 511
aintatoyuesaua	66	asoi oyoka ximiriko koa aintatoyuesaua	velhice	derivação morfológica de tuiué, 683
Deus kirimbauasaua	67	peporongita apekato kiti nyase tipekoaua mayesauataa aintaompinimauaa koxima tiyoiri pekoaua koaDeus kirimbauasaua.	força	derivação morfológica de kyrimbáua, 109
versikolo	68	ape aintaomonya largo koaita versikolo oyari aramauaa aintaopokoari ae aintaropa rese, asoi aintaompoko aintasaya.	versículo	empréstimo
oyoxariuaa	69	koa oyoxariuaa aintauira kiti simotara aintaoxari kori ae aintaara kiti.	humilhar-se	derivação morfológica de Xiare, Xiari p. 169
oikopoko	69	asoi pembeo Deus aintarese oikopoko aintaomandoari	aproveitar	derivação semântica de cupucú, p. 169

		arama aintaoxari aintamaa Deus rese		
pempotira	70	“asoi pempotira aintaropi koaita porangauaita ambira.”	embelezar	derivação morfológica de putyra, p. 625
kominyo	70	penye retentouaita, pemee dizimo ortelā soiuara endro soiuara kominyo soiuara yoiri	cominho	derivação semântica do empréstimo "kominyo"
pemokona	70	penye perasouaita sesaimauaita, kirimbaua pemoatiri bati iromo pesoi mero miriita maa pemokona koa kamelo torosouaa.	engolir	derivação semântica de Mucunân, p. 168
peyomoterese	71	Ape kori peyomoterese pepoxiuerasaua iromo aintayaue koaita peramonyaita ambira	encher-se	derivação morfológica de Terecemo, p. 152
yararaka rairaita	71	Penye boyaita, penye yararaka rairaita, maitaa kori pepoderi peyomokatoro isoi koa peporarauaa kori inferno kiti.	víboras	derivação morfológica de lararaca, p. 467
nimbaua	71	aintaosapiuua nimbaua roaki	altar	derivação semântica de mimbáua, p. 555
koaita iporoãuaita	73	poxiuera kori osika aintarese koaita iporoãuaita koaita yoiri oxariuitare aintamembira oo aintakambi nya ara ope.	grávidas	derivação morfológica de iupuruân, p. 155
omoatoka	73	Tirame maa Deus omoatoka koa ara timaa aua oyomokatoro	abreviar	derivação semântica de muatúca, p. 534
oroboita	73	Oroboita aintaoyomoatiri omanouaita inemauaita rese.	água	derivação semântica de urubu, p. 710
inemauaita	73	Oroboita aintaoyomoatiri omanouaita inemauaita rese.	carniça	derivação semântica de inema, p. 149
aintaopoderiuua	77	asoi omee yepe dinyero amo sope koaye aintaopoderiuua yaue	capacidade	derivação morfológica do empréstimo "poderi"
oyosenapaua	80	marantaa oyosenapaua koa sipiuousouaa	desperdício	derivação morfológica de lucena, p. 482
aintaomosai	82	pemaa ixé koaye aintaotitikauaa yaue aintapapera ope koxima, yaue aintaonyee, hanopa kori koa osarouaa ovelya asoi aintaomosai kori panye iovellyaita osarouaita	dispersar	derivação morfológica de Musaí p, 561
habejariuua	83	aete kori koa Jesus koa habejariuua ae satipi rese	o que beijar	derivação morfológica do empréstimo "bejari"
mondauaso	84	maitaa peyoiri pepisika ixé espada iromo kaseti iromo yoiri koaye pepisikauaa yaue mondauaso.	saqueador	derivação morfológica de mundá, p. 217
aintaotomona	85	asoi aintaotomona Jesus roua ope, aintaosapeteka ae, asoi ainta onopa ae aintaipo iromo	cuspir	derivação morfológica de mutumúna, p. 566

aintaosoapeteka	85	asoi aintaotomona Jesus roua ope, aintaosapeteka ae, asoi ainta onopa ae aintaipo iromo	punhalar	derivação semântica de suapeteka, p. 649
kopiara	85	asoi Pedro oso kopiara kiti	vestíbulo	derivação semântica de cupiára, p. 180
omporarakari	85	ape oyopiro ombeo, Deus kori omporarakari ixe tirame sopiuua koa hambeouaa	castigar	derivação morfológica de poraracari, p. 614
iyayora	86	iuate opokoari iyayora ope topasama opori arama oyatiko.	matagal	derivação morfológica de yua, p. 116
hayoraua	87	mayeuataa pepotari hayoraua penye arama o Baraba o koa Jesus aintaserokauaa Kristo.	soltar	derivação morfológica de luraré, p. 179
koekato	87	Asoi ouapika serakoenauaa banco rese ximiriko omondo ixope koekato yaue onyee ixope	recado	derivação semântica de cuecatu, p. 249
irauauaa	89	Aintaopotari aintaomee oo mirá iya yokise saiuua irauauaa iromo ape osaã ae asoi tioo ae.	amargo	derivação morfológica de landyráua, p. 455
omoye	89	Oxariana ipia Deus rese ape kori Deus orikote omoye ae koiri ogostari rame ae, nyase yaue onyee, Deus raira ixe.	livrar	derivação semântica de muieu, p. 316
omoyapomi	90	asoi yepe aintasiouara oyana kotara omoyapomi esponja vinagri ope	embeber	derivação semântica de Yapumiuá, p. 264
sa	90	asoi aintaonyee koaita amoita, rexarire, yamaa sa Elia ori omokatoro ae.	se	não documentado em Stradelli
oyopiriari	90	asoi oyopiriari koaita iui koariaita aintaosemo koaita porangauaita ambira pira koaita okiriuaita.	abriu-se	derivação morfológica de pirare, p. 611
koariaita	90	asoi oyopiriari koaita iui koariaita aintaosemo koaita porangauaita ambira pira koaita okiriuaita.	sepulcro	derivação semântica de cuari, p. 425
oriri	91	asoi kirimbaua oriri koa iui nyase yane Deus anjo ouiye iuaka soi ori omotirika ita koara rokena soi koa ita torosouaa	estremecer	derivação morfológica de muríri, p. 578
tiesaua	91	kirimbaua soua omotori koaye trovão uerauua yaue, morotingauaa iropa koaye ii tiesaua morotingauaa yaue.	neve	derivação morfológica de tyeú, p. 176
pemosatambika	93	yaue osasemo kampo ope, pemokatoro yaneroixaua rape, pemosatambika sape.	endireitar	derivação morfológica de satambyca, p. 194
tetamaporaita	95	asoi panye koa tetamaporaita aintaoyomoatiri okara kiti.	cidadão	derivação morfológica de Tetama, p. 655
aintaomosoaki	97	Tiaintaopoderi aintaomosoaki Jesus miraita siyauaita reseuara	aproximar	derivação morfológica de ruake, p. 544

aintaomokoara	97	asoi aintaomokoara rire oka intaomoye ipiri koa imasiuaa membekauaa ipira.	furar	derivação morfológica de cuara, p. 116
iyangaiuara	99	onyee ixope arama koa iyangaiuarauaa ipo, resopiri neipo, asoi porangana ipo.	dureza	derivação morfológica de piá, p. 603
porangana	99	onyee ixope arama koa iyangaiuarauaa ipo, resopiri neipo, asoi porangana ipo.	curar	derivação morfológica de puranga, p. 128
aintaoyomoyana	100	nyase omokatoroana siya mais soi ainta, aintaoyomoyana siya aintaopotari aintaoxari aintaipo sese koaita orikouaita mais.	arrojar	derivação morfológica de lumuianga, p. 495
omoentregariuaa	100	Asoi Joda Iskariote yoiri koa omoentregariuaa Jesus soyanaita sope	acusou	derivação morfológica do empréstimo "entregari"
tipiima	102	asoi yepeyepé mitima karoso ouari itatiuaa ope, koaira iui ape asoi osini kotara maa tipiima iui ape	raso	derivação morfológica de typy, p. 695
maniuá	103	Asoi korasi osemó omotori sako asoi okokoi maniuá nyase tioriko sapo.	semente de mandioca	derivação semântica de manioca, p. 255
omamana	103	asoi xipo oyokiriari omamana ae, ape timaa oriko iya.	sufocar	derivação semântica de Mamana, p. 186
oikontoana	105	asoi iuito opito asoi parana oikontoana	bonança	não documentado em Stradelli
omosaka	106	asoi omosaka koa korenti	amansar	derivação morfológica de musacaua, p. 112
oyompereua	106	oyompereua ita iromo	machucar-se	derivação morfológica de pereua, p. 507
araimpiri	107	araimpiri oikoaiua ae.	antes	não documentado em Stradelli
oyosã	107	asoi porangana ae oyosã ipira mais soi.	sentir-se	derivação morfológica de Saãn, p. 657
mokomokoi	109	Jesus osenoi ipiri koaita doziuaia omondo aintaoso mokomokoi, omeé ainta sope arama okoauasua aintaombori arama demonio ikiauaia	dois a dois	derivação morfológica de Mocoín, p. 185
aintaomonosoka	110	João ae, koa haxariuaa aintaomonosoka iakanga aete opaka yoiri mokoisua	degolar	derivação morfológica de Munuca, p. 165
oyopoi	111	oyopoi sinko mil miraita	atraiu	derivação semântica de Uipuy, p. 22
osarosara	111	nyase ovelya yaue ainta tiuaia yaue oriko osarosara.	pastor	derivação morfológica de sarú, p. 200
bandouaita	111	asoi Jesus omondo aintaouapika bandouaita kapituaa ope	em ranchos	derivação morfológica do empréstimo "bando"
kapituaa	111	asoi Jesus omondo aintaouapika bandouaita kapituaa ope	erva verde	derivação morfológica de Capi, p. 141

oaxara	112	asoi anyonte jesus omondo omboeuaita ouiye igara kiti aintaoso arama lago oaxara kiti	lado	derivação morfológica de suaxara, p. 215
aintakamoti	113	aintaorikote aintaomoyasoka poranga kopo panye aintakamoti yoiri aintapanela yoiri	jarra	derivação semântica de camuti, p. 405
marandoa	114	ainta oporongita marandoa, aintaopotari aintaqomoserana, tiaintaokoaua aintaomandoari	fofocar	derivação semântica de marandua, p. 207
aintaoyotemari	116	asoi ori koaita farizeoita aintaopotari aintaoyotemari iromo	tentar	derivação morfológica do empréstimo "temari"
hapixamauaa	117	maitaa tipemandoari hapixamauaa koera seti meyo ainta sope	partir	derivação morfológica de Pixame, p. 128
aintaoyosoaxara	120	asoi koaita ompinimauaita aintaoyosoaxara ainta inyenga iromo	contrário	derivação morfológica de suaxara, p. 215
oyompiranta	120	Mame ouari sese ombori ouari iui ope tie osemo iyoro soi osoo sanya oyompiranta ipira	ranger	derivação morfológica de pirantã, p. 164
inyengaimauaa	120	inde demonio rexariuaa inyengaimauaa yapisaimauaa yoiri ae	mudo	derivação morfológica de nheenga, p. 362
omosasiara	124	asoi koa inyenga osendouaa omosasiara ae	entristecido	derivação morfológica de sacy, p. 256
nonka opaua	125	asoi oriko kori koa mondo nonka opaua	vida eterna	derivação morfológica do empréstimo "nonka"
aintarakakoerauaraita	125	maa siya koaita opotariuaita aintarondepiri ainta maa aintarakakoerauaraita kori ainta, maa koaita aintarakakoerauaraita aintarondeuaraita kori ainta.	derradeiros	derivação morfológica de rakakuera:atrás, Stradelli,
aintarondeuaraita	125	maa siya koaita opotariuaita aintarondepiri ainta maa aintarakakoerauaraita kori ainta, maa koaita aintarakakoerauaraita aintarondeuaraita kori ainta.	primeiros	derivação morfológica de rundere: frente
oyompisaso	136	pemaa iromo kori oyompisaso saua pekoaua kori koayentoana korasi ara	tornar-se	derivação morfológica de Pysasú, p. 274
koayentoana	136	pemaa iromo kori oyompisaso saua pekoaua kori koayentoana korasi ara	próximo	derivação morfológica de cuiaié, p. 400
seeuaa	137	asoi primeiro ara aintaombao arama koa pão seeuaa aintaoyoká yoiri koa kordero paskoa ropiara	ázimo	derivação morfológica de Ceen, p. 527
omoyapomiuaa	138	koa omoyapomiuaa pão seiromo yepe prato ope	pôr	derivação morfológica de yapumi, p. 716
oyopopeka	140	asoi yepe koromiuaso oso iromo oyopopeka pano	fornado	derivação morfológica de pupeca, p. 619

		morotingauaa iromo		
mirai	144	asoi aintaonopa ae iakanga rese mirai iromo	cana	derivação morfológica de mirá, p. 627
itainasaua	145	koa yoiri Maria aintamaya koa Tiago itainasaua Joze yoiri	infância	derivação morfológica de tainasaua, p. 306
banda	146	yepe koromiuaso ouapika katosaua banda soi iui koara ope	lado direito	derivação semântica do empréstimo "banda"
kampo	147	koaita mokoiuaita aintaosouaa ope oiko kampo kiti	campo	empréstimo
boya	148	aintaopisika boya aintaipo iromo	serpente	derivação semântica de Mboia, p. 528
omokirimbaua	148	asoi omokirimbaua ainta sope inyenga aintaomonya pokosaua milagri aintaokoaua arama sopiuua ae	confirmar	derivação semântica de Mukyrimbau, p. 88
fortiuua	149	ae tikori oo vinyo fortiuua tiyoiri oo kaui	vinho forte	derivação morfológica do empréstimo "forti"
kāui	149	ae tikori oo vinyo fortiuua tiyoiri oo kaui	bebida forte	derivação semântica de cauim, p. 110
omokoema	151	asoi ouuike soka kiti koa Zakaria asoi omokoema koa Izabel	logo	derivação morfológica de coema, p. 265
hamotoroso	151	sepia ope hamotoroso koa seroixaua.	engrandecer	derivação morfológica de turusú, p. 8
sasiuaita	152	omoterese mo porangauaa iromo koaita sasiuaita ixope yomasi	faminto	derivação morfológica de sacy, p. 256
aintaoyomosoori	152	koaita ianamaita aintaosendo iromo pirasoa yaneroixaua omaa ixope asoi aintaoyomosoori iromo	alegrar-se	derivação morfológica de Sory, p. 2332
ombauuaa riro	155	koa taina aintaopopekauaa pano iromo oyeno nimbaua ombauuaa riro ope	manjedoura	derivação morfológica de Rerú, 652
okotokauaa	156	maye koa espada okotokauaa yaue nepia kiti.	atravessar	derivação morfológica de cutuca, p. 201
yapaparauaa	158	asoi panye penye pee yapaparauaa omosatambika kori ae.	escabroso	derivação morfológica de apara, p. 180
ipoxiuerasaua	160	João ombeo ixope ipoxiuerasaua omonyauaa iromo koa Erodia imo rimiriko	maldade	derivação morfológica de ipuxi, p. 476
ompito	164	asoi oyauika iyaropi ompito koa tokoa	repreender	derivação morfológica de Mupitúú, p. 107
oporongitapaua	165	asoi oporongitapaua rire ombeo Simão sope	acabar de falar	derivação morfológica de Purunguitá, p. 162
koletoria roka	167	Levi ouapika koletoria roka ope	recebedoria	derivação morfológica do empréstimo "koletoria"
timbio toroso	167	asoi Levi omonya timbio toroso Jesus sope soka ope	banquete	derivação morfológica timbiú, p. 229
iui ipeuauaa	169	asoi ouiye aintairomo asoi opoamo iui ipeuauaa ope	lugar plano	derivação morfológica de yuy, p. 555

tipokosaua	172	marantaa remaa mirá koairauaa neromoara sesa ope koa neimo tipokosaua remaa koa mirá torosouaa	e não	derivação morfológica de pucusáua, p. 619
ova kokona	172	tiyoiri yayoka ova kokona soi	uva de abrolho	derivação morfológica do empréstimo "ova"
yepenyouarate	174	imembira koa viova yepenyouanate	único	derivação morfológica de Anhotê, p. 549
toixaua roka	175	koaita oikouaita porangauaate aintaiko toixaua roka ope	paço real	derivação morfológica de oca, 652
oporouaa	176	mokoi apigauaita odeveriuua ixope yepe oporouaa ainta sope dinyero	credor	derivação morfológica de purú, p. 623
oxirika	177	asoi oyokiriari rire oxirika ae nyase uatari ixope irorouaa	enrugar	derivação morfológica de Xiryca, p. 195
tiaro	178	asoi timaa tiaro poranga aintaiya	infrutífero	derivação morfológica de Nharú, p. 550
kampo	180	aintaombeo panye aintareseuara tetama kiti panye kampo kiti yoiri	campo	empréstimo
hakoauasaua	181	hakoaua hakoasaua osemo sesoi	conheceu	derivação morfológica de Cuáu, p. 161
omosiya	183	Jesus omosiya pão	multiplicar	derivação morfológica de ceiá, p. 267
sikoesaua opepaua	184	maa koa opotariuaa oyomokatoro sikoesaua opepaua okayemo kori isoi ae	de si	derivação morfológica de opé, p. 587
koaita paka	187	Koaita paka aintaorikote aintaroka iui ope	raposa	derivação semântica de paca, p. 260
perendauapora	188	yapiri peroaxara iui yaneipi soi perendauapora	da cidade	derivação morfológica de tendáua, p. 255
uatari	191	uatari inde arama yepe	faltar	derivação semântica de uatare, p. 698
ogostarisaua	195	asoi pemotenyonto Deus porangasaua ogostarisaua yoiri	amor de Deus	derivação morfológica do empréstimo "gostari"
maniaka saiuaa	196	pemaa pesoi aintamaniaka saiuaa koaita farizeoita nyase retentouaa ae.	fermento	derivação morfológica de manioca, p. 255
timame	197	timame haxari panye iya	não ter onde	derivação morfológica de mamé, p. 278
hamokokoi	197	hamokokoi serokaita, asoi hamonya yoiri torosouaita	derrubar	derivação morfológica de cucui, 179
tapira	202	maitaa timaa peyoraua perimbaua tapira jomento yoiri	boi	derivação semântica de tapiyra, p. 666
aintaoyomoti	202	asoi ombeo iromo koa inyenga aintaoyomoti koaita soyanaita panye.	envergonhado	derivação morfológica de lutin, p. 196
yauarate	203	peso pembeo ixope nya yauarate hambori kori demonio oyi ara uirande yoiri	raposa	derivação semântica de lauareté, p. 475
tayaso rimbio	209	asoi soori yepe omandoari ombao arama tayaso rimbio maa tiaua oxari ixope arama.	bolota	derivação morfológica de Taiassu, p. 296

osikasaua	209	moiri koaita oporakiuaita sepaya sope aintaoriko toroso pão osikasaua panye ainta sope	abundância	derivação morfológica de cica, p. 7
aintaosereo	212	asoi aintaori koaita yauara aintaosereo ipereua	lamber	derivação semântica de ceréu, p. 416
ate soua	214	asoi oyauika ate soua oyeno iui rese	até o rosto	derivação morfológica de ruá, p. 524
ixopepaua	216	asoi oyopirongaua ope tiopotari osendo ixope maa arireuara oyombeo ixopepaua	consigo	derivação morfológica de supé, p. 657
arireuara	216	asoi oyopirongaua ope tiopotari osendo ixope maa arireuara oyombeo ixopepaua	depois	derivação morfológica de ariré, p. 109
aui resa koara	218	iuasoiima xinga kamelo ouike aui resa koara ropi	fundo da agulha	derivação morfológica de aui, p. 18
sikomoro	219	asoi oyana aintaronde soi oyopiri yepe mirá sikomoro rese omaa arama ae asoi	figueira brava	empréstimo
opoaua	220	koaita oporakiuaita oxariuaa ainta sope nya dinyero opoaua arama	servo	derivação morfológica de Puraky, p. 547
orasão roka	223	seroka aete orasão roka	casa de oração	derivação morfológica do empréstimo "orasão"
omeepaua	228	maa koa konya omeepaua isoi koa uatariuaa ixope	dar tudo	derivação morfológica de Meen, p. 552
ipiaiuasaua	230	asoi ipiaiuasaua osika kori aintarese koaita miraita	ira	derivação morfológica de piá, p. 603
peresepauanto	231	pemaa pesoi yauaite peyoka peresepauanto	dele mesmo	derivação morfológica de resé, 698
omoyosana	231	yauaite nya ara oriuaa omoyosana penye kotara	improviso	derivação morfológica de Saân, p. 657
kamoti	232	peuasemo kori yepe apigaua orasouaa ii kamoti ope	cântaro	derivação semântica de camuti, p. 405
yayapiuaa	234	asoi oso aintasoí apekato xinga maye yayapiuaa yaue ita ouariuaa akiti	tiro	derivação morfológica de lapy, p. 242
siyai	235	asoi siyai ae toui iromo asoi ouari isoi iui rese	suor	derivação semântica de Riay, p. 655
oporandopaua	235	asoi oporandopaua opoamo oso omboeuaita ipiri	pediu-se	derivação morfológica de purandu, p. 615
oyatiriuaita	237	asoi aintaopoamo panye koaita oyatiriuaita	multifdão	derivação morfológica de iatire, p. 471
omokiriari	239	koaita tiuaita omokiriari imembira koaita yoiri kori tiuaita oriko membira	gerar	derivação semântica do empréstimo "kiriari"
ita koara	241	asoi oxari ae aintaopikoiaua ita koara ope	penha	derivação morfológica de itá, p. 150
apekatosaua	242	koazi dez kilometro iapekatosaua	distância	derivação morfológica de apecatu, p. 184
nyenga opakauaa	245	ara oyopirongaua rondeuara koa nyenga opakauaa, Deus iromoara koa nyenga	palavra viva	derivação morfológica de páca, p. 262
ogostarisaua	260	hakoauate tiperiko pepia ope koa Deus ogostarisaua	amor de Deus	derivação morfológica do empréstimo "gostari"

kapii	261	asoi jesus onyee, pexari aintaouapika koaita miraita, nyase porangauaa kapii ape	relva	derivação semântica de Capi, p. 141
koa Deus moraki	264	maataa kori yamonya yamonya arama koa Deus moraki	obra de Deus	derivação morfológica do empréstimo "Deus"
koa pão opakauaa	264	asoi jesus onyee ainta sope, ixete koa pão opakauaa	pão da vida	derivação morfológica do empréstimo "pão"
peyomotaua	266	maitaa peyomotaua sese koa hambeouaa	escandalizar	derivação morfológica de mutáua, p. 22
oyosaiuita	269	maitaa kori oso aintapiri koaita yaneanamaita oyosaiuita gregoita piteropi omboe arama ainta	disperso	derivação morfológica de Musaên, p. 201
ii opakauaa	269	Jesus koa ii opakauaa	água viva	derivação morfológica de y, p. 89
yepeyepesaua	271	asoi aintaoso isoi yepeyepesaua ropi	um a um	derivação morfológica de iepé, 509
seseuarapauate	272	Hambeo seseuarapauate, asoi sepaya koa omondouaa ixé ombeo yoiri serese	dele mesmo	derivação morfológica de resé, 698
ipayaimauaita	273	ombaa ipayaimauaita yande	órfão	derivação morfológica de paia, p. 585
oyopirongaua	274	oyokáuaa ae koa mondo oyopirongaua rame	princípio	derivação morfológica de iupirungáua, p.154
ogananisaua	274	oganani rame anyonte oporongita inyenga ogananisaua iromo	mentiroso	derivação morfológica de Ganani, p. 195
korara rokena	279	asoi koa osarouaa korara rokena ropi aete koa osarouaa ovelya	porta	derivação morfológica de Curára, p. 452
yepe bandote	280	asoi kori yepe bandote ainta yepenyo yoiri koa osarouaa ainta	rebanho	derivação morfológica do empréstimo "bando"
koa hampoamosara	285	ixete koa hampoamosara ainta manosaua soi	ressurreição	derivação morfológica de Puámo, p. 495
iui koara rokena	286	aintaopikoiuaa kiti aintsomosikindauaa ita torosouaa iromo koa iui koara rokena	caverna	derivação morfológica de iutyca, p. 165
auati karoso	289	tirame omano koa auati karoso ouariuaa iui ope oiko yepenyo	grão de trigo	derivação morfológica de Auaty, p. 266
tiseipinyo	292	seroixaua, tiseipinyo remoyasoka maa remoyasoka seipo seakanga yoiri	não só os pés	derivação morfológica de Py, p. 287
hamororouaa	293	aete koa hameeuua ixope pão hamororouaa	molhado	derivação morfológica de Mururú, p. 679
omosoorisaua	295	omondo kori yepe omosoorisaua	consolo	derivação morfológica de Sory, p. 2332
hagostariuaa	298	aete koa hamondouaa peyogostari arama penyepaua koaye hagostarisuaa yaue penye	amado	derivação morfológica do empréstimo "gostari"
omondosara	302	nyase rexariana ixope omondosara omondo arama panye mondoporaita	mensageiro	derivação morfológica de mundú, p. 550

igarape	304	asoi jesus ombeo rire koa inyenga oso omboeuaita iromo igarape roaxara kiti serauaa Sedrom	horto	derivação semântica de igarapé, p. 228
mirá rakapi	310	aintaopokoari ae mirá rakapi ropi aintaosopiri arama jesus yoro ope	hissopo	derivação morfológica de mirá, p. 627
prego rape	313	tirame hamaa prego rape ipo rese	sinal dos cravos	derivação morfológica do empréstimo "prego"
praya	315	asoi koema iromo jesus oiko praya rese	praia	empréstimo
aintaomonyauaita	318	aintaomonyauaita koaita jesus kristo omondouaita	feitor	derivação morfológica de munhã, p. 550
tatatinga	322	aintaomaa kori toui, tata yoiri, tatatinga yoiri.	fumaça	derivação semântica de tatatinga, p. 155
pepregariuaa	323	Jesus pepregariuaa oyari korosa rese	pregado	derivação morfológica do empréstimo "pregari"
apekatouaraita	323	nyase ombeo penye arama ae perairaita sope yoiri ainta sope yoiri apekatouaraita	longíquo	derivação morfológica de apecatu, p. 184
oyomoapirisaua	324	asoi apete kirimbaua ipi oyomoapirisaua yoiri	firmar	derivação morfológica de Muapíre, p. 202
yaneporangasaua	325	koa apigaua yakoauasaua iromo o yaneporangasaua iromo	santidade	derivação morfológica de puranga, p. 128
pitonaã	326	asoi aintaopisika ainta asoi aintaomprezo ainta ate uirande kiti nyase pitonaã ainta	tarde da noite	derivação morfológica de pituna, p. 545
koa penopaua	327	koa penopaua oyari korosa rese koa Deus osopiriuaa manosaua soi	crucificar	derivação morfológica de nupá, p. 127
yamotaua	327	porangate yamotaua ainta tiarama aua sope aintaombeo sese koa sera yauaite seseuara	reunir	derivação semântica de mutáua, p. 22
iyarapauate	329	asoi tiaua aintapiteropi ombeo iyarapauate panye imaa	própria	derivação morfológica de iara, p. 719
ingrejaporaita	330	asoi aintaosikie moiri koaita ingrejaporaita	comunitário	derivação morfológica do empréstimo "ingreja"
yanemirasaua	336	asoi poxi omporarakari yanemirasaua	linhagem	derivação semântica de mirasáua, p. 557
oyorauasara	337	hauiyeaná hayoraua arama ainta	livrar	derivação morfológica de iurau, p. 176
ipayesaua	340	asoi aintaosendo ixope nyase oikopoko oxari aintaosikie aintaomaa ipayesaua reseuara	bruxaria	derivação morfológica de paié, 585
remandoarisaua	341	timaa porangauaa remandoarisaua Deus omaa	pensar	derivação morfológica de Mendoáre, p. 495
aintaomouira	342	Aintaosaiso isoi nyenga satambikauaa aintaomouira kiti iromo ae	tirado	não documentado em Stradelli
ipeuauaa	348	Pedro oso oka ipeuauaa iaropi oporando arama Deus	terraço	derivação morfológica yuy, p. 270
openasaua	348	aintaopisika koatro openasaua rese aintaomoye arama iui kiti	atado	derivação semântica de openasáua, p. 582

		ae		
ajudarisara	355	aintaouasemo rire porangauaa Blasto iromo koa aintaroixaua ajodarisara	servo	derivação morfológica do empréstimo "ajodari"
topana nyenga	355	yepe topana nyenga ae timaa apigaua nyenga ae	palavra divina	derivação morfológica de tupana, p. 181
remoapapara	356	maitaa tinekoere inde remoapapara yaneroixaua rape satambikauaa	distorcer	derivação morfológica de Muapára, p. 20
igarapaua	368	asoi saoro ope yaso igarapaua kiti yambeo arama Deus kiti	beira do rio	derivação morfológica de igara, p. 227
ikepauate	369	teremonya poxiuera inde arama nyase ikepauate panye yande	todos aqui estão	derivação morfológica de iké, p. 482
omposanga	370	omposanga ainta sope aintapereua	lavar	derivação semântica de Pusanga, p. 625
ropaima	378	asoi aintaoyayaua oka soi ropaima aintapereua iromo	nú	derivação morfológica do empréstimo "ropa"
jopitero imaje	380	yasaro yoiri Jopitero imaje ouariuaa iuaka soi	imagem vinda de Júpiter	derivação morfológica do empréstimo "jupitero"
yayariana	381	asoi sinko ara rire yayariana aintarendaua kiti	ter com	derivação morfológica de larisáua, p. 468
oroyarisaua	382	hambeo seseuara koa Deus opotari sasiara yamandoari yanepkado seseuara koa oroyarisaua yaneroixaua Jesus rese	seguidor	derivação morfológica de ruirisáua, p. 209
sutinga	384	asoi yaso rire aintaso i yaso navio ropi sotinga iromo satambika Kozi kiti	suspensão	derivação semântica de sutinga, p. 9
aintaombaua	387	asoi koazi aintaombaua seti ara omokatoro arama ainta	terminar	derivação semântica de Mpáua, p. 212
aintaomouike	387	asoi aintaomouike iromo Paolo soraraita roka kiti	introduzir	derivação semântica de Muike, p. 9
tori sendiuua	388	asoi kotara yepe tori sendiuua torosouaa omotori serese iuaka soi	luz celeste	derivação morfológica de turí, p. 692
oporongitasara	394	asoi yepe oporongitasara serauaa Tertolio	orador	derivação morfológica de Purunguitá, p. 162
uirande kiti	398	asoi aintaoyomoatiri sepiri, asoi kotara uirande kiti haso hauapika serakoenuaita ouapikauera ope	dia seguinte	derivação morfológica de Uirandé, p. 708
aintarikosaua	399	nyase inde rekoaua poranga aintarikosaua koaita jodeoita	existente	derivação morfológica de Recô, p. 630
mondosaua	400	aintaoxari ixe arama mondosaua koaita saserdotita aintaroixauaita asoi aintaomondo ixe	poder	derivação morfológica de mundú, p. 550
koa saintiuua	400	iuaso inde arama remoroayana koa saintiuua	agulhão	não documentado em Stradelli
ipouasoita	401	asoi haiko ike hambeo seseuara penye arama panye ipoiuaita sope ipouasouaita sope yoiri	grande	não documentado em Stradelli

xipri romasa	402	asoi yaso aintaso i yaso sotinga iromo Xipri romasa kiti nyase poxiuera yande arama koa iuito	abaixo	derivação semântica de Toumasáua, p. 214
yayotoká	404	maa yarikote yayotoká yepe kaapoamo rese	topar	derivação semântica de lutuca, p. 546
brasa tipisaua	404	asoi aintaokoaua vinti brasa tipisaua	braça	derivação morfológica do empréstimo "brasa"
iposeima	405	asoi aintaapo rireana ainta aintaombori panye trigo parana kiti iposeima xinga arama navio	aliviar	derivação semântica de Pucéyma, p. 270
pirantauaa	405	asoi aintaoyotoka iui rese parana pirantauaa oyosasaua ope	correnteza	derivação semântica de Pirantã, p. 164
boya	406	maa ombori isoi koa boya tata kiti asoi ne maa oporara seseuara	víbora	derivação semântica de Mboia, p. 528
poroka takoa	406	Asoi ipaya koa Poblío imasi poroka takoa yoiri sese toroso	enfermo de febre	derivação morfológica de Poroca, p. 616
aintaompitonauaso	411	maa aintaomotenyonto aintaomandoarisaua asoi aintaompitonauaso aintapia poxiuerauaa	obscurecer	derivação morfológica de pitunasú, p. 545
omoasisaua	412	teresimo ainta omoasisaua iromo, aintaoyoká mira	inveja	derivação morfológica de Muacysáua, p. 259
pitoasaua	419	ombaa pitoa oroyari omandoari iromo yauaite pitoasaua oyoká ipira	enfraquecer	derivação morfológica de Pitua, p. 215
gostarisaua	421	nyase koa gostarisaua ori yepe pekado rakoera oxari tiarama aintaoeskapari ainta	paixão	derivação morfológica do empréstimo "gostari"
resento	426	nyase koaita omonyauaita koaye aintapira opotariuaa yaue aintaomandoari aintapira resento	coisas de	derivação morfológica de resé, 698
aintaopotarisaua	428	timaa aintaoporara aintaopotarisaua reseuara	vontade	derivação morfológica de Putare, p. 159
kristo gostarisaua	429	auataa kori opoderi otiari yande Kristo gostarisaua soi	paixão de cristo	derivação morfológica do empréstimo "gostari"
sasiarasaua	429	maitaa porarasaua opoderi otiari yande; o sasiarasaua, o omoroayanasaua	angústia	derivação morfológica de sacy, p. 256
omoroayanasaua	429	maitaa porarasaua opoderi otiari yande; o sasiarasaua, o omoroayanasaua	perseguição	derivação morfológica de Muruaiára, p. 496
Deus gostarisaua	429	nyase hakoauate timanosaua opoderi otiari yande Deus gostarisaua soi, tiyoiri opakasaua	amor de Deus	derivação morfológica do empréstimo "gostari"
opakasaua	429	nyase hakoauate timanosaua opoderi otiari yande Deus gostarisaua soi, tiyoiri opakasaua	vida	derivação morfológica de páca, p. 262
iuatesaua	429	ne iuatesaua yoiri, ne tipisaua	altura	derivação semântica de

		yoiri		luaté, p. 2332
korapa	430	asoi tire aintaonaseri aintaomaa koa ara koaita korapa tiramere aintaomonya porangauaa	filhos	não documentado em Stradelli
opoderisaua	431	Deus opotari reseuara omokame yamaa ipiaiusaua opoderisaua yoiri	poder	derivação morfológica do empréstimo "poderi"
soiuarapaua	437	nyaseDeus soiuarapaua panye maanto, omonyauaitate ainta panye	dele	derivação morfológica de suí, p. 658
aramapauate	441	nyase tiaua yanesoiuara opaka ae ixope aramapauate	para si	derivação morfológica de arama, p. 284
yandepauanto	443	maa timaa yayomosoori arama yandepauanto	a nós mesmos	derivação morfológica de iandé, p. 469
oporakisara	444	oporakisara arama ixe ixope koa Kristo Jesus aintapiteropi koaita jentioita sese koa Deus nyenga porangauaa	ministrar	derivação morfológica de Puraky, p. 547
koekato	448	Gaio omoondo penye arama koekato	saudar	derivação semântica de cuecatu, p. 249
kristo porangasaua	448	yanoixaua Jesus kristo porangasaua oiko peiromo panye penye. Amem.	a paz do senhor	derivação morfológica de puranga, p. 128
peyoyakaua	449	nyase koaita Kloe roka poraita ainta ombeo ixe arama pereseuara peyoyakaua penye peiromoaraita iromo	respeito	não documentado em Stradelli
oyosenasara	453	timaa arama koa oyotimasara, tiyoiri koa oyosenasara, anyonte porangauaa koa Deus oxariuaa oyokiriari.	regador	derivação semântica de lucena, p. 172
oyotimasara	453	timaa arama koa oyotimasara, tiyoiri koa oyosenasara, anyonte porangauaa koa Deus oxariuaa oyokiriari.	plantador	derivação semântica de lutimasára, p. 165
hamotii	456	timaa hampinima penye arama hamotii arama penye	confundir-se	derivação morfológica lutin, p. 196
koa maniaka ambeka	457	ape petiari pesoi koa maniaka ambeka koximauara piasoa arama kori penye	fermento velho	derivação morfológica de manioca, p. 255
peyauai	458	pepotari rame pembeo amo reseuara pexari kori yakoaua peyauai.	falha	derivação semântica de iauí, p. 475
pekadoimauaita	458	oxari penye pekadoimauaita yaue yanoixaua Jesus kristo rera rese	justos	derivação morfológica do empréstimo "pekado"
ikiauasaua	459	peyauaua ikiauasaua soi	fornicação	derivação semântica de ikiásáua, p. 554
tiyepeuaso	460	tiyepeuaso oxari ainta sope arama ae	cada um	derivação morfológica de lepeuásu, p. 257
opiripana	461	Kristo opiripana penye sipiuasouaa iromo ape tepemanduari apigauaita sope aramauaita penye	comprado	derivação semântica de pirepana, p. 2332

ximirikoimauaa	462	maitaa ximirikoimauaa inde, teresikari nerimiriko arama	solteiro	derivação morfológica de Remiricôyma, p. 630
oyaxioimauaa	462	pexari aintaomandoari oyaxioimauaa yaue koaita oyaxiouaita	como sem chorar	derivação morfológica de Xiúyma, p. 716
imenaimauaa	463	opotari rame ipia soi omokatoro koa tayera imenaimauaa yaue, porangate yaue	virgem	derivação morfológica de mena, 565
tapira kambi yokise	464	maitaa tiserá oo tapira kambi yokise koa osarosara tapira.	leite do gado	derivação morfológica de Icamby, p. 477
tiserá	464	maitaa tiserá oo tapira kambi yokise koa osarosara tapira.	não	derivação morfológica de "cerá?", p. 417
omokayemosara	467	asoi koa omokayemosara oxari aintaokanyemo arama	murmúrios	derivação morfológica de Canhemo, p. 544
yaneapisa koara	473	yaneapisa koara ombeo rame: timaa ixé neresé ape timaa nepira yara ixé.	ouvidos	derivação morfológica de iapysá, p. 467
kansão	477	peyomoatiri iromo pexari yepe oyopiro kansão	canção	empréstimo
opauasaua	480	asoi kori omee yanepaya Deus sope panye maa, ape kori osikana opauasaua	fim	derivação semântica de Mpáua, p. 212
omosangaua	487	aete omosangaua yande ixope aramauaa, oxariana Espirito Santo yanepia ope	selar	derivação semântica de Musangáua, p. 260
uarixisaua	507	timaa sasiara aintaomandoari uarixisaua rese yoiri	tolice	derivação morfológica de Uarixyua, p. 696
Deus gostarissaua	509	asoi yapotari koa Deus gostarissaua, koa Espirito Santo yepeuasosaua yoiri	Deus é amor	derivação morfológica do empréstimo "gostari"
yepeuasosaua	509	asoi yapotari koa Deus gostarissaua, koa Espirito Santo yepeuasosaua yoiri	semelhança	derivação morfológica de lepeuásu, p. 257
omondari	519	Oporando idolo iromo, opotari payesaua, opotari omoroayana amoita, opotari oyakaua, opotari omondari	emular	derivação semântica de Mundara, p. 250
soorisaua	519	maa Espirito Santo, iya panye gostarissaua, panye soorisaua, panye timaaresesaua	gozo	derivação semântica de Sory, p. 2332
timaaresesaua	519	maa Espirito Santo, iya panye gostarissaua, panye soorisaua, panye timaaresesaua	agradecimento	derivação morfológica de Marecé, p. 296
itorososaua	523	pekoaua arama yoiri itorososaua ikirimbausaua oxariuaa ainta sope arama	grandeza	derivação morfológica de turusú, p. 8
omoteresemosara	523	asoi omoteresemo ae panye koa omoteresemosara ainta panye	plenitude	derivação morfológica de Terecemo, p. 152
ilargosaua	526	oxari arama pekoaua panye oroyariuita iromo itorososaua panye, panye ilargosaua, panye ipokosaua, panye iuatesaua, panye itipisaua	largura	derivação morfológica do empréstimo "largo"

itipisaua	526	oxari arama pekoaua panye oroyariuita iromo itorososaua panye, panye ilargosaua, panye ipokosaua, panye iuatesaua, panye itipisaua	profundidade	derivação morfológica de typy, p. 695
pempisaso	528	pempisaso pemandoarisaua	renovar	derivação morfológica de Pysasú, p. 274
oyakauasaua	529	pexari pesoi apekato kiti panye pepiaiusaua yoiri, panye oyakauasaua yoiri, panye marandoa poxiuerauaa	gritaria	derivação morfológica de lacáu, p. 509
marandoa	529	pexari pesoi apekato kiti panye pepiaiusaua yoiri, panye oyakauasaua yoiri, panye marandoa poxiuerauaa	blasfêmia	derivação semântica de marandúa, p. 207
satambikasaua	530	nyase yauasemoana tori iya panye porangauaa rese, panye satambikasaua rese	justiça	derivação morfológica de satambyca, p. 194
oxirika	531	opotari ixope arama koa ingreja porangauaa, ikiaimauaa, tiuaa oxirika ae	ruga	derivação morfológica de Xiryca, p. 195
nyanga	532	aintaroaxara yoiri koaita nyanga poxiuerauaita iuaka uira kituaita	hoste espiritual	derivação morfológica de Anga, p. 23
soantisaua	533	Asoi pepisika yaueuarauate koa soantisaua nyase oroyarisaua ae	escudo	derivação morfológica de suanti, p. 192
okanyemosaua	540	Aintaoso okanyemosaua kiti	perdição	derivação morfológica de Canhemo, p. 544
oyopoiuaa	547	koa oyopoiuaa panye ipira oyokiriari arama yepeuasote panye koaita saikaita oyomoapisisaua ope	provido	derivação morfológica de Uiupuy, p. 22
koaita saikaita	547	koa oyopoiuaa panye ipira oyokiriari arama yepeuasote panye koaita saikaita oyomoapisisaua ope	juntas	derivação semântica de Sayica, p. 651
oyomoapisisaua	547	koa oyopoiuaa panye ipira oyokiriari arama yepeuasote panye koaita saikaita oyomoapisisaua ope	ligaduras	derivação morfológica de Muapire, p. 202
ompisasouaa	548	nyase pemondeoana perese pemandoarisaua pisaso koa ompisasoauaa okoauasaua iromo koaye iyae koa omonyauaa ae	renovar	derivação morfológica de Pysasú, p. 274
yamoyosana	553	koa yambeouaa penye arama timaa yambeo ae yaganani penye arama, o yamoyosana arama penye	fraudulência	derivação morfológica de Saãn, p. 657
porarasaua	555	tiarama aua pesoiuara oxari porarasaua omotaua ae	tribulação	derivação morfológica de Purará, p. 555
ainta sopepauate	571	asoi aintaomonya poxi ainta sopepauate, aintaomotenyonto reseuara koa aintaombeouaa	já para eles	derivação morfológica

		aintaoyopiro		
iipaua	572	tereo iipaua, ma reo koaira vinyo nepia reseuara	somente água	derivação morfológica de y, p. 89
mereua	577	Asoi koa aintanyenga ombao koaye mereua yaue	gangrena	derivação semântica de Meréua, p. 564
omoyosanauaita	578	Aintaoyoiri arama aintaomandoari poranga, aintaoyoraua arama yoropari oyosana soi, nyase omoyosanauaita ainta	amarra	derivação morfológica de Saãn, p. 657
yosara	581	maye aintaosaãuaa yaue yosara aintaapisa koara ope	comichão	derivação semântica de jussara, p. 588 e lusaesáua, p. 152
koa mondo tiua opaua	586	ixope aramauaita yande yasaro arama iromo koa mondo tiuaa opaua	vida eterna	derivação morfológica do empréstimo "mondo"
yauaitesaua	591	asoi rexariana sese iporangasaua, yauaitesaua yoiri	por causa	derivação morfológica de iaué, p. 475
tepemosanta	592	tepemosanta pepia koaye tiuaa yaue aintaoroyari koera ainta	endurecer	derivação semântica de musantá, p. 194
koa Deus nyenga opakauaa	594	nyase koa Deus nyenga opakauaa ae, kirimbaua ae, saimbepiri ae isoi koa espada orikouaa mokoï roaxara saimbeuaa	a palavra viva de Deus	derivação morfológica de páca, p. 262
omboesaua	596	omboesaua batizmo rese, yaxari yoiri yanesoi, sese yoiri ombeouaa ropiara yanepkado anyo aramauaa.	doutrina	derivação semântica de Umbuésáua, p. 2332
omosemo	596	maa omosemo rame yoo, kokona yoiri, retentouaa maa ae	brotar	derivação morfológica de cema, p. 266
omotoyoueana	601	ombeo rame sese koa nyenga piasoauaa, anyonte omotoyoueana koa oyopirouaa koera ombeo.	envelhecer	derivação morfológica de tuiué, 683
poranga porangauaa	602	Asoi ouike ipope koa sala poranga porangauaa anyo aramauaa	sagrado	derivação morfoógica de puranga, p. 128
nimbaua roui	603	Aintaomokatoro rame maa koaita poxiueraita aintaoyosena reseuara aintarese nimbaua roui	sangue de touros e bodes	derivação morfológica de Mimbáua, p. 547
oyokasara	610	asoi oyosena koa toui tiarama koa oyokasara oyoká koaita israelitaita rairaita toyoueuita	destruidor	derivação morfológica de lucá, p. 262
omosasauasara	613	lpiri yoiri koa Jesus koa omosasauasara koa ombeouaa piasoa	mediador	derivação morfológica de sasau, p. 208
tiaposaua	613	tiyoiri pemosoaki trombeta tiaposaua, tiyoiri koaita oporongitauaita kirimbaua	sem sonido	derivação morfológica de

gapenosaua	616	nyase koa mokoi omandoarisaua koaye parana torosouaa gapenosaua yaue ae, iuito opeyouaa yaue ae	onda	derivação morfológica de gapenú, p. 277
kapii potira	617	nyase opaua kori ae koaye kapii potira yaue	flor da erva	derivação semântica de Capi, p. 141
uerauerauaa	619	koa yaneroixaua Jesus kristo, koa yaneroixaua porangauaa uerauerauaa	lampejar	derivação morfológica de Uerá-ueraú, p. 247
aintaononyaroima	621	koaita miraita aintaopoderi aintaomonyaroima panye soo, panye uirá, panye maiuaita, parana poraita yoiri	amansar	derivação morfológica de Nharú, p. 550
maiuaita	621	koaita miraita aintaopoderi aintaomonyaroima panye soo, panye uirá, panye maiuaita, parana poraita yoiri	réptil	não documentado em Stradelli
iya pataua	622	seimoita, maitaa kokora opoderi omosemo iya pataua, maitaa fava opoderi omosemo iya kokora	azeitona	derivação semântica de patauá, p.287
iya kokora	622	seimoita, maitaa kokora opoderi omosemo iya pataua, maitaa fava opoderi omosemo iya kokora	figueira	derivação semântica de cucura, 423
iya poranga	622	ainta sope arama koa iya poranga aintaoyotima timaa rese	fruto da justiça	derivação morfológica de yua, p. 116
peyomosasiara	623	peyomosasiara, pejemeri, peyaxio.	lamentação	derivação morfológica de sacy, p. 256
opokasaua	623	pembori pesoi koa opokasaua peyaxio arama	riso	derivação morfológica de pucá, p. 617
peyomokirá	624	peyomokirá koa mondo porangasaua iromo	deleitar-se	derivação morfológica de ikyráua, p. 211
peyogostari	628	koa oxariuaa pegostari sopiuaa koaita peanamaita, ape peyogostari sopiuaa pepia soi	amar-se	derivação morfológica do empréstimo "gostari"
omoasisaua	628	ape pexari pesoi panye poxiuerauaa, panye gananisaua yoiri, panye retentouaa, panye omoasisaua yoiri	inveja	derivação morfológica de Muacysáua, p. 259
oyomotii	628	asoi aua rame oxari ipia sese tikori oyomotii ae	confundir-se	derivação morfológica lutin, p. 196
peyopeua	630	peaua peyopeua iromo yoiri, oro soiuara yoiri, peropa siyauaita iromo yoiri	frisado	derivação semântica de tupeua, p. 194
peyosoanti	633	peyosoanti poranga yepeuaso, tepesaiso aintaori	receber	derivação morfológica de suanti, p. 192
yatimasaua	634	tepesaro ainta yatimasaua ope	forçosamente	derivação morfológica de Atimãna, p. 589
omosopita	635	omokimbaua kori penye, omosopita kori penye yoiri	estabelecer	derivação morfológica de Rupitá, p. 546
omoserenasaua	636	asoi omoseranasaua rese pexari pepasiensia	temperança	derivação morfológica de Muserane, p. 551

iyaimauaa	636	tiarama iyaimauaa penye okoauasaua rese koa yaneroixaua Jesus kristo	estéril	derivação morfológica de yua, p. 116
koemaiteuara	637	osemo yoiri kori pepia ope estrela koemaiteuara	d'alva	derivação morfológica de Coemauára, p. 265
oyapomi	638	oxari rame koera oyapomi koa mondo teresemouaa aintairomo koaita tiuaita omandoari Deus	trazer	derivação semântica de Yapumiuá, p. 264
ompito	639	asoi ompito omonya poxiuerauaa koa otitikauaa	impedir	derivação morfológica de Mupitúú, p. 107
tayaso	640	koa yauara oyereo ombao koa ouenauaa, asoi koa tayaso aintaomoyasokauaa yoiri mokoisaua oyeno lama ikiauaa ope	porca	derivação semântica de Taiassu, p. 296
ouenauaa	640	koa yauara oyereo ombao koa ouenauaa, asoi koa tayaso aintaomoyasokauaa yoiri mokoisaua oyeno lama ikiauaa ope	vômito	derivação morfológica de Ueena, p. 247
oikopokosaua	641	koaye aintaomandoariuaa yaue koaita yepeyepe sese koa oikopokosaua	confundir-se	derivação morfológica de Cupucusáua, p. 170
papera	641	ombeo sese koa yaueuaa panye ipaperaita ope	epístola	derivação semântica de papera, p. 587
aintaomoapara	642	mokoiauita omandoarisaua yoiri aintaomoapara ae koaye aintaomoaparauaa yaue amoita ompinimauaita	distorcer	derivação morfológica de Muapára, p. 20
omoapatokasaua	644	koa ogostariuaa imo oiko tori ope, tiyamaa sese omoapatokasaua	escândalo	derivação morfológica de Muapatúca, 547
omporarakarisaua	649	nyase omporarakarisaua koa sikiesaua, asoi koa oiko sikiesaua ope timaa poranga oyokiriari gostarisaua rese	temor	derivação morfológica de poraracari, p. 614
posanga	663	asoi repiripana seiromo sesa posanga rexari arama neres a ope remaa arama	colírio	derivação semântica de Pusanga, p. 625
uaimi mira apara	664	asoi itrono roaki hamaa yepe uaimi mirapara koaye ita yaue serauaa esmeralda	esmeralda	derivação semântica de Myrápára, p. 287
uirauaso	664	asoi koa amo koaye uirauaso yaue ae oueue iromo	água	derivação semântica de uirá-uasu, 219
seti iaka	666	aintapiteropi yoiri koaita serakoenuaita hamaa opoamo yepe kordero koaye aintaoyokáuaa yaue	ponta	derivação semântica de Aca, p. 267
patrãoimauaita	668	panye yoiri rikoita koromi asoi koaita patrãoimauaita yoiri aintaoso aintaoyomimi iuitera piteropi itá koara piteropi yoiri	livre	derivação morfológica do empréstimo "patrão"
korouai roã raua	670	asoi aintaoriko aintaipo ope korouai roã raua	palmas	derivação semântica de Curuayua, p. 179

tatatinga	671	asoi koa insenso tatatinga aintaorasão iromo koaita oroyariuaita opoamo oso Deus ronde kiti ipo soi koa anjo.	fumaça	derivação semântica de tatatinga, p. 155
omoiraua	671	asoi omoiraua tersa parti ii, asoi siya apigauaita omano seseuara koa parana irauauaa.	tornar-se	derivação morfológica de lumuiráua, p. 29
sainti	672	asoi aintaomporarakari ainta sinko yasi, tiaintaopoderi aintaoyoká ainta, asoi aintaomporarakari ainta koaye lakraya opiiuaa yaue ainta sainti iromo	ferir	derivação morfológica de musainti, p. 20
lakraya	673	asoi aintarouaya koaye lakraya yaue	escorpião	derivação semântica do empréstimo "lakraya"
aintaoyopoi	678	Asoi koa konya oyauaua kampo kiti akiti Deus omokatoro senonde oiko arama aintaoyopoi ae akiti mili dozentos sesenta ara	alimentado	derivação morfológica de Uiupuy, p. 22
videra iya	683	remoatiri videra iya koa mondo ope nyase tiaroana iya	cacho	derivação semântica de yua, p. 116
onegosariuaita	689	asoi koaita onegosariuaita riko aintaoko seseuara koa konya torosouaa orikouaa imaa	mercadores	derivação morfológica do empréstimo "negosari"
aintaomonyauaita	689	panye aintaomonyauaita mirá soiuaa sipiuasouaa	mercadoria	derivação semântica de munhã, p. 550
piranga pixonauaa	689	panye fazenda piranga pixonauaa, panye seda, panye fazenda piranga morotingauaa, panye yoiri mirá sakoenuaa	púrpuro	derivação morfológica de piranga, p. 565
piranga morotingauaa	689	panye fazenda piranga pixonauaa, panye seda, panye fazenda piranga morotingauaa, panye yoiri mirá sakoenuaa	escarlate	derivação morfológica de piranga, p. 565
trigo potira oui	690	panye trigo potira oui	flor de farinha	derivação morfológica do empréstimo "trigo"
aintaomokoroiaua	690	asoi yepe anjo kirimbaua osopiri yepe itá torosouaa aintaomokoroiaua ropiara yaue	destruir	derivação morfológica de Mu-y-curuí, p. 170
omoaiuasara	691	ombeuana sese koa uarixiuua torosouaa koa omoaiuasara koaita mondo poraita iuarixisaua iromo	corrompedora	derivação semântica de Muayuasára, p. 205
soo	693	Asoi aintaomprezo koa soo iromote yoiri	besta	derivação semântica de Sóó, p. 27
aintaopakasaua	693	asoi ombori aintaopakasaua ope tata lago kiti osapiuaa enxofre iromo	vivo	derivação morfológica de páca, 262
oropaua	696	ikorara itá jaspe soiuaa ae, asoi koa tetama oropaua ae koaye vidro sendiuua yaue	de ouro	derivação morfológica do empréstimo "oro"
ikorara	696	ikorara itá jaspe soiuaa ae, asoi koa tetama oropaua ae koaye vidro sendiuua yaue	muro	derivação semântica de Curára, p. 452

oyomoporangauaa	697	tetama korara ipitasokaua oyomporangauaa itá sendiuua iromo	adornado	derivação morfológica de puranga, p. 128
ipitasokaua	697	tetama korara ipitasokaua oyomporangauaa itá sendiuua iromo	alicerce	derivação morfológica de Pitasoca, p. 259
rokara	697	tetama rokara oropaua koaye vidro sendiuua yaue	praça	derivação morfológica de Tetáma, p. 287
yauara	699	Asoi isoi aintaoiko kori koaita yauara, koaita payeita yoiri	cão	derivação semântica de lauára, p. 158
payeita	699	Asoi isoi aintaoiko kori koaita yauara, koaita payeita yoiri	feiticeiro	derivação semântica de paié, 585
koa mirá opakauaa	699	Deus kori oyoka isoi iparti koa mirá opakauaa koa tetama porangauaa yoiri	livro da vida	derivação morfológica de mirá, p. 627
Livro de cânticos		Obs: devido ao estado da cópia, não foi possível visualizar a página de todos os exemplos		
sasaua	29	Tihapotari resasaua ixie	largar	derivação morfológica de sasau, p. 208
oyoirisaua	29	Oyoirisaua: Kristo, kristo, Koiri hagostari inde	côro	derivação morfológica de iuri, p. 500
yaueuarauate	29	Haso nerakakoera yaueuarauate	sempre	derivação morfológica de iaué, p. 475
omokatorouaa	29	Koa omokatorouaa yande Deus	salvador	derivação semântica de Mungaturú, Munguetá, p. 551
yanemonyangara	29	Deus raira Jesus yanemonyangara	criador	derivação morfológica de munhã, p. 550
yoropari	29	ombori yanesoi poxiuerauaa yoropari	diabo	derivação semântica de jurupari, p. 689
iui koara	31	Mairame kori taombori ixie iui koara kiti	cova	derivação morfológica de iutyca, p. 165
otrokari	31	Kotara kori otrokari yande	transformar	derivação morfológica do empréstimo "trokari"
matiara	33	kristo oajodari yande yambori arama matiara	gula	derivação morfológica de tiára, p. 677
porangauaa	33	kristo omee yande porangauaa	vida	derivação semântica de Puranga, p. 128
oxari	33	kristo tioxari yande	abandonar	derivação semântica de Xiare, Xiari p. 169
poxisaua	33	poxisaua taomonya ixope	mal	derivação morfológica de ipuxi, p. 476
opiripana	33	kristo yandeDeus opiripana yande soui ope	resgatar	derivação semântica pirepana, p. 155
soraraita	33	soraraita osaro oiko simbiua kiti	guarda	derivação semântica de surara, p. 565
omotereseemo	33	Cristo yane Deus opotari omotereseemo yande	encher de poder	derivação semântica de Terecemo, p. 152
itapeua	35	omonya soka arama itapeua rese	rocha	derivação morfológica de itá, p. 288
praya	35	omonya soka arama praya rese	areia	derivação semântica do empréstimo "praya"
sepoxiuerasaua	37	Koxima ombori	maldade	derivação morfológica de

		sepoxiuerasaua		ipuxi, p. 476
paye	45	yepe paye sera Simão	mago	derivação semântica de paié, 585
opitera	45	opitera ainta opeyo koaita	sugar	derivação semântica de pitera, p. 615
payesaua	179	asoi yamoroyana paiyesaua	bruxaria	derivação morfológica de paié, 585
semaraka	45	Ape ombeo ixope, hambori kori semaraka	maracá	derivação semântica de maracá, 259
mondo tiuaa opaua	71	yariko arama mondo tiuaa opaua	mundo eterno	derivação morfológica do empréstimo "mundu"
omprezouaita	177	Deus iyaraita iui koara omprezouaita	prender	derivação morfológica do empréstimo "prezo"
yaleri	55	koiri yaleri koa santa biblia	ler	derivação morfológica do empréstimo "leri"
mondoporaita	63	moiri penye mondoporaita, pesendo koa inyenga porangauaa	mundano	derivação morfológica do empréstimo "mundu"
sekoereana	67	sekoereana haiko ike koa mondo ope	cansado	derivação morfológica de Cueréua, p. 425
paa	75	ombori paa pesoi pepekado	dizem	derivação semântica de paá, p. 585
ouerauerauaa	77	rexari nepira ouerauerauaa koxima	lampejar	derivação semântica de Uerá-ueráu, p. 247
yamoroayana	77	yande isoraraita yamoroayana yoropari	perseguir	derivação semântica de Muruaiára, p. 496
ingreja poraita	77	yande ingrejaporaita yaso arama sakakoera	comunitário	derivação morfológica do empréstimo "ingreja"
nonkauaa opaua	79	oxari kori yanepira nonkauaa opaua	eterno	derivação morfológica do empréstimo "nonka"
akoera	81	yoropari iromo haiko akoera	há muito tempo	derivação morfológica de cuera, p. 630
pitonauasouara	85	Timaa pitonauasouara penye maa omotoriana pepia ope	obscuro	derivação morfológica de pitunasú, p. 545
koa ii opakauaa	89	koa ii opakauaa koiri jesus omee	água viva	derivação morfológica de y, p. 89
koa ara tiuaa opaua	89	Jesus kristo omee ainta sope koa ara tiuaa opaua.	dia eterno	derivação morfológica de A'ra, p. 579
omotereseemo	91	ikirimbauasaua omotereseemo ixe	encher de poder	derivação semântica de Terecemo, p. 152
hamandoari	97	soori hamandoari kristo moiri ara	crer	derivação semântica de Mendoáre, p. 495
tikori	105	tikori oxari yande koa omokatoro yande	nunca	derivação morfológica de cury, p. 217
omoyoiri	121	omoyoiri arama ixe yanepaya Deus sope, omokatorouaa ixe, Jesus	atrair	derivação morfológica de iuri, p. 500
ate opauasaua	129	ate opauasaua koa ara, hasaro kori inde	até o fim	derivação semântica de Mpáua, p. 212
omokatoro	165	Deus porangauaa oajodari ixe, omokatoro ixe	segurar	derivação semântica de Mungaturú, Munguetá, p. 158
iui bendita	153	lui bendita Deus iyara	abençoada	derivação morfológica do empréstimo "bem dito"

omboesaua	171	hambeo Deus omboesaua seanamaita arama	ensinamento	derivação semântica de mbué, p. 2332
tihaporasi	171	tihaporasi hapotari, oyosopariuaita iromo	dançar	derivação morfológica de puracy, p. 211
ofomari	171	ofomari tihapotari, tiarama hamoori sepia	fumar	empréstimo
Deus okoauasaua	173	Deus okoauasaua opoderi otrokari inde	o poder de Deus	derivação morfológica de Cuáu, p. 161
kapitolo	173	apokalipse kapitolo yepe kristo oabensoari koaita oleriuaita	livro	derivação semântica do empréstimo "kapitolo"
kaouim ima	179	poranga oiko Brasil kaouim ima	álcool	derivação morfológica de Cauy, p. 406
pitima	179	poranga yoiri pitima ima	tabaco	derivação semântica de Pytyma, p. 627
rape	179	tihagostari rape	rapé	empréstimo
mase	199	jesus omboriuaa soui, mase Deus reteuaa ae	mas	derivação morfológica do empréstimo "ma"
neroori	191	neroori koiri sepia ope	exultar	derivação semântica do verbo rúrie, p. 12
yauaite	195	yauaite, yauaite, Babilonia	ai de ti!	derivação semântica de iaueté, p. 295
reteuaa	199	jesus omboriuaa soui, mase Deus reteuaa ae	verdadeiro	derivação morfológica de reté, p. 416

Anexo B – Inventário gráfico baseado no “Novo Testamento em Nyengatu” e no “Livro de Cânticos”

Inventário de grafes encontrados nas traduções da NTM e MNTB																
Vogais	a	e	i	o					ã	ĩ	ẽ					
Semivogais	y	u														
Consoantes	b	d	f	g	j	k	l	m	n	p	r	s	t	v	x	z

Observações

As vogais <a>, <o> e <i> também ocorrem em contextos de uso de duas vogais idênticas, como, por exemplo, em: iposeuaa (cansado), soori (feliz), miira (mirra), etc;

Nem sempre a grafia fonêmica foi utilizada nos empréstimos do português. Além disso, alguns erros de redação ocorreram, devido ao fato de que as traduções eram transcritas na máquina datilográfica. O uso de <j> e <z> são raros, ocorrendo, sobretudo, em palavras emprestadas do português. <h>, por sua vez, grafa o prefixo verbal de primeira pessoa do singular como, por exemplo, em <hapotari>(eu quero), porém há algumas alternâncias em palavras emprestadas, a saber, entre <vinho> e <vinyo> (vinho), por exemplo;

O prefixo causativo {mu-} foi o que sofreu mais alternâncias no momento de ser grafado como, por exemplo, em <emprezo>(prendeu), <ompinima> (escreveu) e <aintaomsoori> (alegraram). Grafou-se <mb> quando <p> é precedido por consoante nasal, tal como no exemplo <ainta ombaka> (eles acordaram);

O uso de til (~) ocorreu em palavras emprestadas e em vogais nasais, tais como as que seguem: <pão>, <dragão>, <sã> (interrogativo) <mirĩ>(pequeno);

As vogais de palavras emprestadas, sobretudo antropônimos e topônimos, são grafadas ora de modo fonêmico como, por exemplo, em <ingreja>(igreja), <Jerozalẽ>(Jerusalém), ora como na grafia em língua portuguesa.

Foram encontrados os seguintes pares mínimos, que levam à conclusão de que a acentuação foi, via de regra, fonêmica:

<sera>(o nome dele) e <será>(interrogativo), <pira>(corpo) e <pirá>(peixe), <mira>(povo) e <mirá>(árvore, pau), <yoka>(tirar) e <yoká>(matar), <ita>(plural) e <itá>(pedra)

Vale destacar que este padrão gráfico ainda é utilizado em materiais em nheengatu recentes, cuja produção contou com a participação de missionários da MNTB.

Anexo C - Mostras de materiais autênticos: uso dos etnônimos em pedidos de orações

Trabalho Nyengatu – São Gabriel da Cachoeira/AM – Missionários Alysso e Miriã Flores Reis

1. Pela salvação de famílias indígenas nyengatus ainda não alcançadas.
2. Sabedoria e progresso dos missionários no aprendizado da língua e cultura nyengatus, para futuro ensino cronológico da Palavra de Deus.
3. Pelo trabalho de tradução das lições bíblicas, que a equipe está realizando entre o povo nyengatu.
4. Pelo avanço do ensino bíblico entre as crianças nyengatus.

Anexo D – Mostras de materiais autênticos uso dos etnônimos em fragmentos da *Revista Confins da Terra* (2010)

Tribo Nyengatu – AM

Equipe Missionária: Alisson e Miriã Borges, Marlon e Rosianni Luz

É com muita alegria e animação que o povo Nyengatu se prepara para inaugurar o novo templo da Igreja em Buya Igarapé.

Vários materiais da língua nyengatu precisam ser corrigidos, outros traduzidos. Imaginem só, o sr.Salomão, indígena, ficou super motivado para ajudar na correção após assistir o ensino das lições bíblicas dadas pelo missionário Zenilson, na Comunidade de Ambaúba. Ele ficou muito animado e desafiado para que seu povo tenha o mesmo ensino. Alisson e Miriã, passarão um tempo em Manaus devido aos cuidados que Miriã precisa por causa da sua gestação; ela está na 11ª semana fazendo repouso e tomando uma medicação para evitar um outro aborto." *Revista Confins da Terra*, (pp. 8:2010)

Tribo Nyengatu – AM

Marlon e Rosianni, e o filho César Vinícios, carecem de muita sabedoria e proteção ali na aldeia;

Pela gravidez da Miriã e o tempo em Manaus;

Preparação dos corações do povo nyengatu para receberem o ensino da Palavra de Deus;

Aprendizado da língua e cultura, correção e preparação de materiais da língua nyengatu;

Suprimento para Alisson e Miriã quanto a aquisição de uma geladeira 12W e painéis solares." *Revista Confins da Terra* (pp. 9:2010)

Anexo E – Mostra de materiais autênticos: documento cedido pelos missionários da Missão Novas Tribos do Brasil com o alfabeto em nheengatu por eles utilizado

ALFABETO NYENGATU

Este atualmente está passando por uma reforma com a inclusão de algumas letras e a exclusão de outras.

As vogais continuam com o mesmo numero quatro apenas com uma pequena substituição da (o) pela vogal (u), então atualmente as vogais da língua geral são: a,e,i,u essas sai tanto orais como nasais ã,ê,î,û.

Exemplos:

a	ape	ai	aka	chifre	ara	dia	tatá	fogo
e	eê,	ere	sim	ike	aqui			
i	ii	água	igara	canoa				
u	uka	casa	urutu	cesto	urupema	peneira		

As consoantes neste processo ganham definitivamente (w e y) que não eram usadas por todos, ficando assim um total de treze consoantes, são elas: b, d, g, (h)k, m, n, p, r, s, t, x, w e y. Em relação ao alfabeto português o NYENGATU não faz uso das consoantes: c, f, (h), j, l, q, v, z estas oito consoantes mais a vogal o do alfabeto português não fazem parte do alfabeto Nyengatu ficando assim o alfabeto com dezessete letras. (h) o responsável por essas alterações parece que quer descartar esse símbolo que ocorre somente em duas situações uma é na formação do fonema nh- o qual deve ser substituído por y- nhanse< yanse, neste caso não vejo nenhuma objeção, mas no outro caso que é a formação do prefixo de primeira pessoa do verbo singular ha- neste caso eu penso que ele funciona como um fonema isolado e é necessário nesta construção.

Exemplos:

b	bati	coador
d	darabi	prato de barro
g	garapa	porto
(h)	ha-	marcador de primeira pessoa do verbo
k	kaa	mato
m	maweguwa	estéril
n	nana	abacaxi
p	pakua	banana
r	taira	filho dele
s	sakwena	perfume
t	tapira	anta
x	xibe	chibe (água com farinha)
w	wirá	pássaro
y	yandara	meio dia

Quanto a fonologia nessa reforma, alguns fonemas também sofrerão mudanças na sua forma de simbolizar. Exemplo nh- <y-, -m- de -mb- e -mp- e -n- de -nd- -ng- e -nt- deixam de ser usados usando-se em seu lugar a acentuação.

Exemplos:

nh-	nhase<yanse	porque
-mb-	umbaa<ûbaa	não
-mp-	umpinima<ûpinima	escrever
-nd-	andira<ãdira	morcego
-ng-	piranga<pirãga	vermelho
-nt-	ainta<aîta	ele

Obs: esse alfabeto e todas as colocações feitas por mim são com base em informações de alunos de magistério indígena que tem como responsável um lingüista e esse tem trabalhado essas mudanças particularmente exceto no caso do (h) de (ha-) não vejo problemas ou perdas e como positivo a inclusão das consoantes (w e y).

Anexo F – Mostra de materiais autênticos: Transcrição de diálogos cedida pelos missionários da Missão Novas Tribos do Brasil

Marlon aconselhando Alipio

Ere Alipio, maitaa yamaa inde? Puranga! Resika será neviage sui?Hasika,
Sim Aipio, como esta você? Estou bem! Chegou será da sua viagem? Cheguei.
Alipio hasendute yepe manungara inde remunyãwaa umusasiyara ixe,
Alipio escutei uma coisa que você faz que me entristeceu,
Hasendu nerese, inde reuiku kawí,refumai iku, suupi será?
escutei sobre você, você está bebendo, está fumando! é verdade será?
Ae supi ae hamuyãpaa kuiiri hakuntinuai hamunyã haiku,
ele é verdade ele fiz tudo, agora estou continuando fazendo,
hakau haiku hafumai haiku, ape iwasu xinga upita ixearã sevida upe kuiiri.
Estou bebendo, estou fumando, ai fica um pouco difícil para mim na minha vida agora.

Alipio rekuawaa será kwaita remunyãwaita tipuranga remunyã ainta,
Alipio você sabe sobre estes que não são bons
marantaa será remunha yawe?
Por que será tu faz assim?
Hakua, hakua rirete que, yaukawí yafumai
Sei, sei mesmo depois que, “ao” bebermos álcool fumarmos
Yamunha puxiwera maa hasã rame
fazemos mal, mas quando sinto (penso)
ti hapuderi haxai ainta, manungarawaita hamunyawaita.
quase não posso deixar eles, estas coisas que eu faço
Alipio então haputai hambeu indarã sese kwaita,
Alipio, então quero falar para você sobre estas (coisas)
Amu rame amuita taumbeu indarã, reuarã kawí puranga ae,
as vezes outros falam para ti, para você beber cachaça, que ela é boa
refumai puranga, maa suupi hasu hambeu
fumar é bom, mas vou falar a verdade
nyaã umunha indarã, nepira supe, nyaã tausuanuante taumuaywa nepira,
aquele faz para ti, para o teu corpo, aquele vai só estragar o teu corpo,

ó refumai rame usu umuaywa paa umupuxiwera nepira, nemarika kwara nepia
ou quando você fuma vai estragar tudo faz mal para o seu corpo, dentro do seu
fígado

anyuante usu upurakai umuterese mu tatinga nepia upe muiiri nemarika kwara
upe,

somente vai colocar encher de fumaça o seu fígado e todo a sua barriga,
asui kawí yawete yuiri mairame reu, reubuwa

depois a bebida é assim mesmo também quando você bebe, bebe muito

ape tiãre kwa remandwari puranga, rekwawate, yawaite rewari arupi

ai já não sabe pensar bem, você sabe mesmo, é perigoso cair por ai

reiku arupi, reyenu peérupi, amurame yawaite sã réu reta kawí

estar por ai (caído), deitar pelo caminho, as vezes se você bebe muito álcool,

resu paranárupi repuri remanu, então haputai hambeu indarã

você vai pelo rio cai e morre, então quero falar para você

tiara remunha kwa Alipio, inde seanama hagustai turusu inde,

para você não fazer isso isso Alipio, você meu parente gosto muito de você,

kuiiri haputai hambeu inde arama, hapurandu neirumu rexai kua,

agora quero falar para você, peço com você deixe isso

tia resikai kwa indarã nyase anyuante umunhã puxiwera inde arama,

já não procure isso para você porque somente faz mal para você,

timaã puranga umunyã inde arama kua fumu, kwa kawí yuiri,

não faz bem para você, esse fumo, essa bebida também

só anyunte umunyã puxiwera, então kua haputai hambeu inde arama,

somente faz mau, então é isso que eu quero falar para você,

asui hasu hapurandu Deus irumu nerese upuderi arama umee forsa

então vou pedir a Deus por você para dar força

uwajudari arama inde, rexari arama kua

para ajudar você, por você deixar isso, (para você deixar isso)

anyunte hambeu inde arama sese kuaita rexari ainta

somente eu falo para você, sobre esses deixe eles

Ere, puranga kuekaturete. Timaã rese.

Sim tá bom obrigado; de nada.

Marlon falando sobre timbó

Maitaa maa, pemanduari será nyaã, kuiru tikanga uikuparaná amuirande tikanga xinga,

Como ser4, pensam ser4 naquele, agora o rio est4 secando, depois de amanhã estar4 mais seco,

umee ser4 yayuk4 pir4, igarap4 apir4 kiti,

d4 ser4 para matarmos peixe no alto do igarape,

maataa yasú ser4 yamuturi, maitaa ser4 yapuderi yamunha,

ser4 que vamos focar, como ser4 podemos fazer

nyase aikuete amuita taumbeu, puranga yasú yatimiari akiti, timbu irumu,

porque tem alguns falando 4 bom irmos tinguujar para l4, com timb4,

maa hamandwari yatimiari rame, puranga yasasa nyaã araita,

mas eu penso se tinguujar 4 bom para passar aqueles dias,

ape yayuk4 buw4 pir4, yayuk4 siya pir4, yapuderi yamuteresemu yaneigara,

ai matamos grande peixe, matamos muitos peixe, podemos encher nossa canoa,

ape yariku buw4 timbiu yambau arama, nyaã ara upe,

ai temos grande peixe para comer, naquele dia,

maa hamanduari has4 s4 yawerame, yatimiari rame timbu irumu

mas pensei sente se for assim, quando tinguujar timb4,

ape nyaã tiusu uyuk4 yepeyepe pir4, usu uyuk4 paa pir4,

ai aquele n4o vai matar alguns peixes, vai matar todos peixes,

yawaite amuwirande rupi, ape yasú rame yapinaitika amu viage,

4 perigoso depois de amanhã por ai, ai quando vamos pescar outra vez,

asui tiamaa pir4 sesewara nya4 timbu uyuk4 paa,

depois n4o tem peixe porque aquele timb4 mata tudo

mairame yatimiari nyaã uyuk4 paa panye muiuri pir4ita, puiwaita, puwasuwaita

quandotinguujamos aquele mata todos os peixes, pequenos e grandes

ent4o ixé has4 nyaã purangate yepe yatimiari rame

ent4o que aquele 4 bom quando tinguujamos

yariku buw4 nyaã araita rupiara,

temos grande (muito) para aqueles dia,

maa amuwirande xinga yawaite yasasa iwasu yawaite yapurara yumasi,

mas depois de amanhã 4 perigoso passar dificuldade perigoso sofreremos de fome

nyase tiākuri yamaa pirá nyase timbu uyuká paa mairame yatimiari
porque não terá peixe porque o timbó mata tudo quando tinguijamos
ape yayuká paa, yamba ape yasu yasasa tiwaa puranga,
ai matamos tudo, acabamos ai vamos passar o que não é bom
então anyunte hambeu sese kua yatimiari rame,
então somente eu falo sobre quando tinguijamos,
mairame yatimiari purangate yepe maa puxiwera nyaã amu,
quando tinguijamos uma parte é bom mas aquele outro é mau
nyase sã yatimiari yasu yayuká paa piráita ape tiyasu yariku kuri amu ara
rupiara
porque se tinguijamos vamos matar todo peixe, ai não vamos ter para outro dia
timbiu yambau arama, anyuante.
Comidapara comeremos, somente.

Anexo G – Mostra de materiais autênticos: Excertos de trabalho de aluno da escola indígena Joana Madeira



UPAWASA

Ike usika kua yanemuraki yamunya waa, kua akayu 2011 upe, nyade yamuyupiru waita yamunya kua muraki. Yawasemu iwasu xinga maa tikuri yapitu arupi, yarikute kuri yasu yanerunde kiti.

Anexo H – Folheto completo MNTB

QUEM SOMOS	ATUAÇÃO MISSIONÁRIA	PRESEÇA MISSIONÁRIA
<p>A Missão Novas Tribos do Brasil é uma agência missionária indenominacional, servindo a igreja brasileira no ministério transcultural há mais de 55 anos. Atua em parceria com as igrejas, no recrutamento, no treinamento específico e envio de obreiros ao campo missionário.</p> <p>A MNTB não possui recursos próprios para realizar o seu ministério, por isso, seus membros são apoiados financeiramente por seus próprios mantenedores, os quais são: igrejas, parentes, amigos e simpatizantes.</p>  <p>Sede Geral da MNTB em Anápolis - GO</p>	<p>Ensino Bíblico  Tribo Karaja - TO</p> <p>Saúde  Tribo Yanomami - AM</p> <p>Educação  Tribo Guaraní - MS</p> <p>Desenvolvimento Comunitário  Guiné-Conacri - África</p> <p>Análise Linguística e Tradução  Tribo Hixikariana - AM</p> <p>Estudo da Língua  Tribo Marubo - AM</p>	 <p>O Brasil possui aproximadamente 345 tribos, destas a MNTB está presente em cerca de 50, levando o ensino da Palavra de Deus, dando assistência nas áreas de saúde e educação. Na África a MNTB está presente em três países, Guiné Conacri, Moçambique e Senegal. Também trabalhamos no México.</p> <p>FAÇA PARTE DESSA EQUIPE !</p>
<p>Treinando e Enviando Missionários desde 1953</p>		

<p>CENTROS DE PREPARO MISSIONÁRIO TRANSCULTURAL</p> <p>A Missão Novas Tribos oferece um preparo missionário completo que abrange aspectos importantes para uma boa capacitação de todos aqueles que desejam atuar em campos missionários transculturais.</p> <p>Preparo Teológico Instituto Bíblico PENIEL Caixa Postal 29 Jacutinga - MG CEP 37590-000 Fone: (35) 3443-3073 lbpeniel@ibpeniel.org.br www.ibpeniel.org.br</p> <p>Preparo Lingüístico e Missionário Instituto Missionário SHEKINAH Caixa Postal 05 Nova Alvorada do Sul-MS CEP: 79140-000 Fone: (67) 3456-1859 shekinah@mntb.org.br</p> <p>Entre em contato com os centros de preparo e saiba como iniciar seu treinamento visando a evangelização transcultural</p>	<p>PARTICIPE DO MINISTÉRIO NOVAS TRIBOS</p> <p>Sua igreja poderá solicitar um representante da MNTB, com data previamente agendada para um trabalho de divulgação da obra missionária. A apresentação será realizada através de exposição de fotos, estatísticas, DVD e a própria experiência do missionário. Tudo com o objetivo de mostrar como é realizado o trabalho de evangelização dos povos não alcançados, dentro e fora do Brasil.</p> <p>Entre em contato conosco. Anápolis - GO Caixa Postal 1953 CEP: 75040-970 Fone: (62) 3318-1234 Fax: (62) 3318-2000 E-mail: divulgacao@mntb.org.br www.mntb.org.br</p> <p>Manaus - AM Caixa Postal 1421 CEP:69062-970 Fone (92) 2127-1350 Fax: (92) 2127-1355 E-mail: secretaria-manaus@mntb.org.br</p> <p>São Paulo - SP R. 24 de Maio, 116, 2º Andar, Sl. 6, República CEP: 01041-000 Fone/Fax: (11) 3223-2395 E-mail: saopaulo@mntb.org.br</p> <p>Contribuição Deposite sua oferta no Banco Bradesco, Ag. 240-2 C/C 30814-5 em nome de Missão Novas Tribos do Brasil. Importante: Avise que fez o depósito através do fone: (62) 3318-1234 ou e-mail: tesouraria@mntb.org.br</p> <p>www.mntb.org.br</p>	<p>Missão NOVAS TRIBOS do Brasil</p> <p>"Esforçando-me, deste modo, por pregar o Evangelho, não onde Cristo já fora anunciado." Rm. 15:20</p> 
---	---	--

Anexo I: Imagens dos evangelhos





Mateo 26:47-56

korosa rese.

24. Asoi Pilato omaa tiopoderi otrokari aintaomandoariuaa apete aintaoyopiro aintaomaramonya ainta, ape opisika ii basia ope omoyasoka arama ipo aintaomaa arama koaita siyauaita ombeo ainta sope, timaa hariko kolpa aintaombori arama soui maa penyete perikote kolpa.

25. Asoi aintaosoaxara ae panye koaita miraita aintaombeo, soui ouari yanerese yanerairaita rese yoiri.

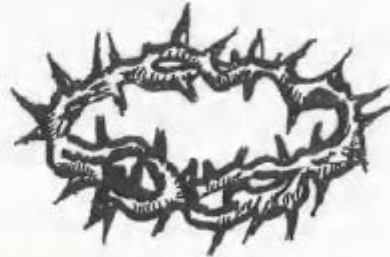
26. Asoi Pilato oyoraua ainta sope koa Baraba asoi osorari rire Jesus oxari ainta sope ae aintaonopa arama oyari korosa rese.

Aintaoxari soraraita sope ae

27. Asoi aintaoraso Jesus aintaoyomoatiriueruaa ope sera pretorio koaita aintaroixaua soraraita, asoi aintaoyomoatiri panye soraraita aintaomaa arama Jesus.

28. Asoi aintaoyoka isoi koa iropa aintaoxari arama sese ipopekua pirangauaa.

29. Asoi aintaoyope yoo soiuara aintaomonya roda aintaomondeo arama oyari iakanga rese iko-roa arama, asoi ainta-oxari pindaiua ipo ope, asoi aintaoyorinipia ixope aintaokasoari ae asoi aintaomokoema ae aintaonyee ixope, porangauaa inde jodeoita roixaua.

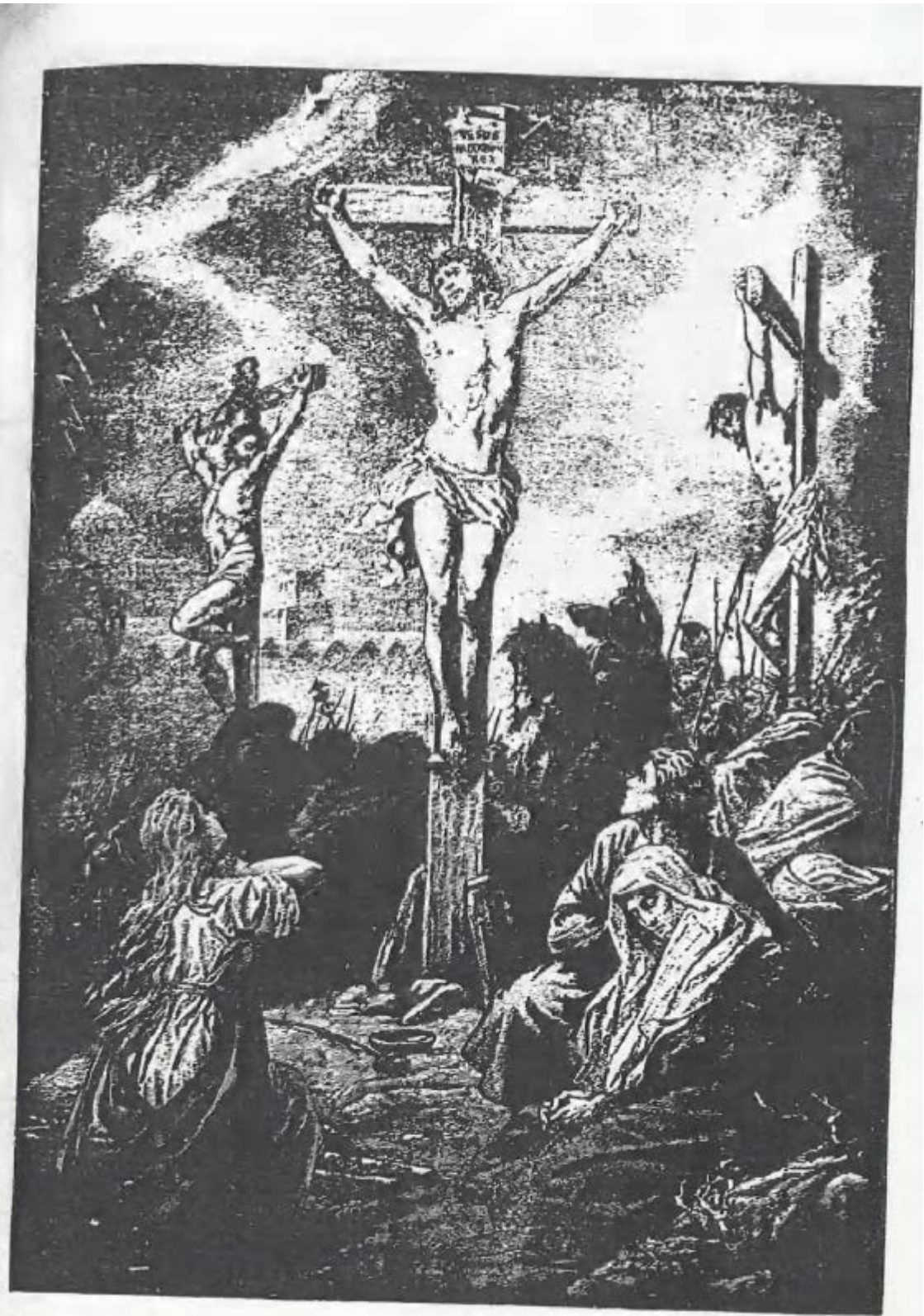


30. Asoi aintaotomona sese asoi aintaopisika koa pindaiua aintaonopa arama iakanga rese.

31. Asoi aintaokasoari rire ae aintaoyoka isoi ipopekua aintaoxari arama sese iropaita, asoi aintaoraso ae aintaopregari arama oyari korosa rese.

Simão oraso Jesus korosa

32. Asoi aintaosouaa ope aintaoliko aintaouasemo yepe apigaua Sirene soiuara sera Simão, asoi aintaomondo osopiri Jesus korosa.



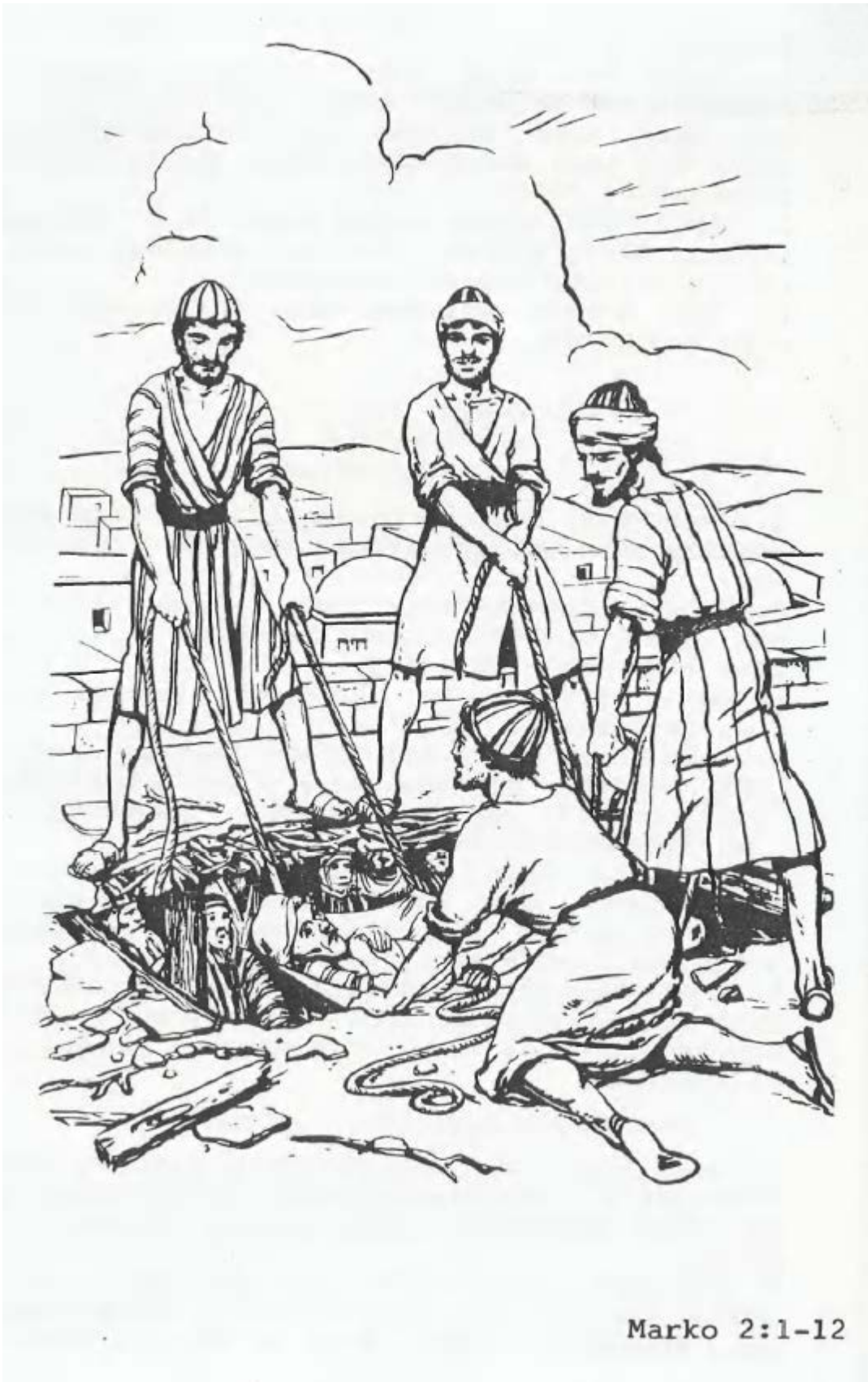
Mateo 27:35



Mateo 28:16



Marko 1:4-8



Marko 2:1-12



23. Asoi Jesus osenoi ainta ipiri, onyee ainta sope arama yepe inyenga omboe aramauaa ipope, maitaa maa yoropari opoderi oyombori aepaua.

24. Aintaoyombori rame maa koaita miraita yepe tetama ope anyonte aintaopaua kori.

25. Poxi rame aintaoyomaa amo okaporaita anyonte aintaopaua kori.

26. Yauete yoiri koa yoropari, omoroayana rame iromoaraita tikori opoderi oiko yaueuaruate maa okayemo kori panye iromoaraita iromo.

27. Tiaua opoderi ouike kirimbauauaa roka ope omonda arama iyaraita tirame opokoari koa kirimbauauaa asoi opoderi omonda iyara oikouaa oka ope.

28. Sopiuaa hambeo penye, Deus kori ombori aintaso i panye aintapekado, panye yoiri aintaombeouaa poxiuera Deus rese ombori kori aintaso i ae.

29. Maa koa ombeouaa inyenga poxiuerauaa Espirito Santo rese timaa kori Deus ombori isoi ipekado, maa ipekado oiko kori sese yaueuaruate.

30. Yaue onyee Jesus nyase aintaombeo oriko demonio ikiauaa.

Jesus imaya imoita yoiri

31. Asoi aintaori ipiri imaya imoita yoiri aintaopoamo okara kiti, aintaomondo amoita

osenoi ae.

32. Asoi koaita miraita siyauaita oikouaita soaki aintaonyee ixope remaa nemaya nemoita nerendiraita aintaoko okara kiti, aintaosikari inde.

33. Asoi osoaxara ainta, auataa koa semaya, auataa koaita semoita.

34. Omaa ainta sope koaita ouapikauaita soaki onyee, koaitate semaya semoita yoiri.

35. Moiri koaita omonyauaita koaye Deus opotariuaa yaue aintate semo serendira semaya yoiri.

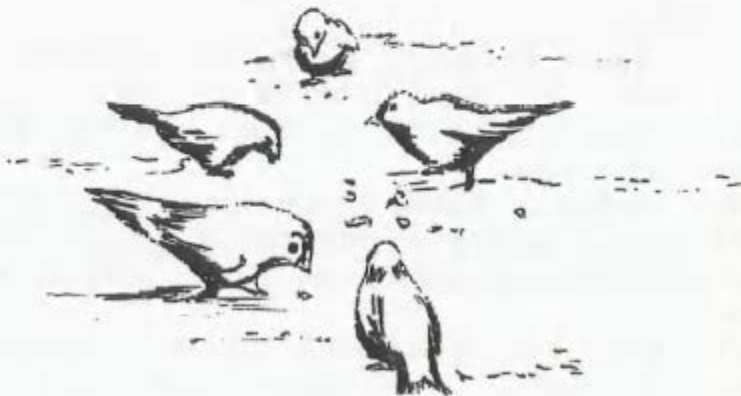
Kapitolo 4

Oyotimasara rese

1. Asoi oyopiro omboe ainta lago rimbiua ope. Asoi siya miraita oyomoatiri soaki, ape ouiye igara ope oyatiko, asoi panye koaita miraita siyauaita aintaoko parana rimbiua iui rese.

2. Asoi omboe ainta inyenga iromo omboe arama-uaa ipope ainta, onyee ainta sope,

3. Pesendo senyenga, yepe apigaua oso oyotima.



4. Asoi oyotima rame oiko yepesyepes mitima karoso ouari pee rimbiua kiti, asoi koaita uira miri ombao ae.

5. Asoi yepesyepes mitima karoso ouari itatiuaa ope, koaira iui ape asoi osini kotara maa ti-piima iui ape.

6. Asoi korasi osemo omotori sako asoi okokoi



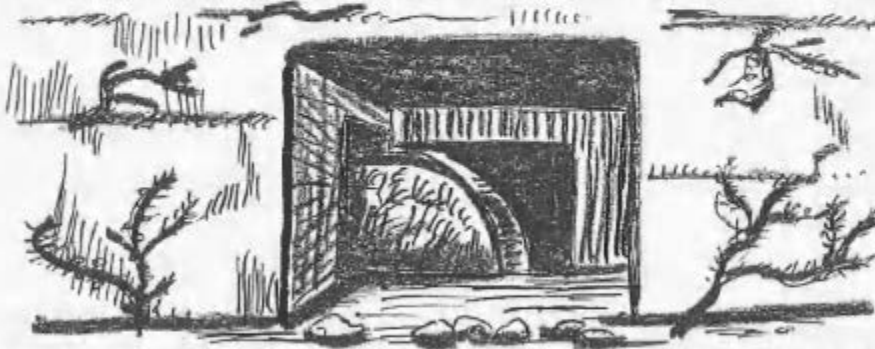


Marko 15:24

ua arama koa Deus, asoi omotoroso ipia oso Pilato ipiri oporando iromo Jesus ipira.

44. Asoi Pilato opita iakayemo osendo rame omanoana Jesus, asoi osenoi soraraita kapitão oporando osendo sa omanoana Jesus.

45. Asoi aintakapitão ombeo rire Pilato sope omanoana Jesus oentregari Joze sope ipira.



46. Asoi oso opiripana yepe fazenda morotinga-uaa largouaa, asoi omoye ipira koera opopeka arama iromo, asoi oxari ae iui koara kiti koa aintaopikoīuaa ita piteropi, asoi omoyereo oraso yepe ita torosouaa omosikindauaa arama ita koara rokena.

47. Asoi koa Maria Madalena koauaa yoiri koa Maria Joze imaya aintaomaa maa kiti oxari ipira koera.

Kapitolo 16

Jesus osemo iui koara soi

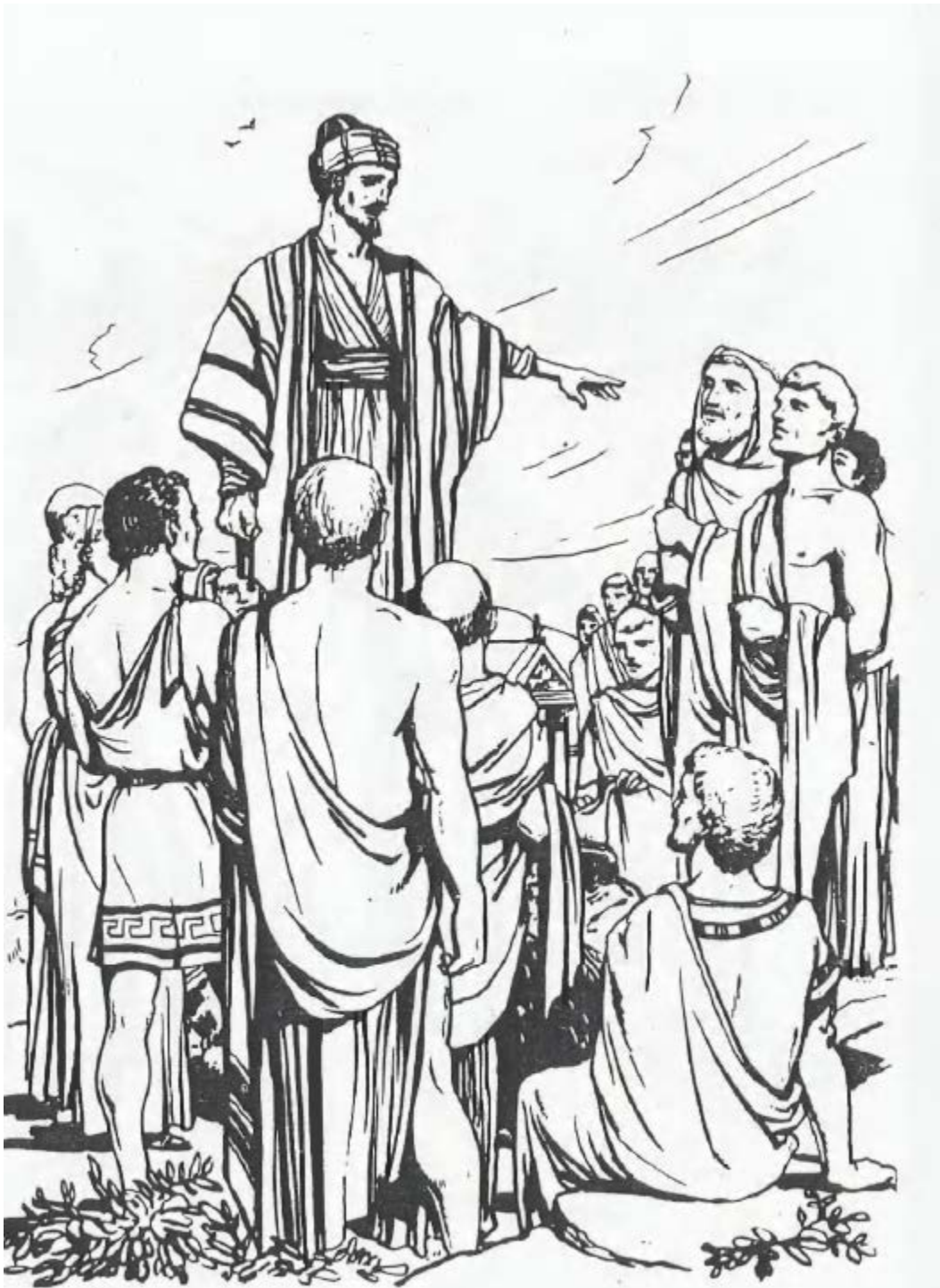
1. Asoi sabado rire koa Maria Madalena koauaa yoiri koa amo Maria Tiago imaya koauaa yoiri Salome, aintaoso aintaopiripana posanga sakoenuaa aintaoxari arama Jesus rese.

2. Asoi korasi osemo iromo mito rame aintaoso iui koara kiti.

3. Asoi aintaoporongita aintapaua, auataa kori omotirika yande arama koa ita torosouaa ita koara rokena soi.

4. Asoi apekato soire aintaomaa koa ita torosouaa oyenoana amo kiti nyase torosouaa ae.

5. Asoi aintaouike iui koara kiti aintaomaa yepe koromiuaso ouapika katosaua banda soi iui koara ope, morotingauaa ipopekaua ipoko-



Marko 16:15



Marko 16:16

50. Ape tiaintaokoaua mayesauataa koa inyenga ombeouaa ainta sope,

51. Asoi oso aintairomo Nazare kiti, asoi oroyari ainta poranga. Maa koa imaya omokatoro ipia ope panye koa osasauauaa.

52. Asoi Jesus oyokiriari poranga oriko koa okoauasaua porangauaa, poranga Deus omaa ae miraita yoiri.

Kapitolo 3

João Batista omboe ainta

1. Orikoana kinzi akayo aintaroixaua ae koa Tiberio Sezar, governadoro rame oiko Jodeia ope koa Ponsio Pilato, asoi Erode aintaroixaua panye Galileia ope, asoi imo Filipe aintaroixaua ae panye Itoreia ope panye Trakonite ope yoiri, asoi Lizania aintaroixaua ae Abilene ope.

2. Asoi saserdotita roixaua ramere koaita Anaa Kaifaa yoiri, Deus nyenga ori ipiri koa João Zakaria raira kampo ope.

3. Asoi ouata panye parana Jordão roaki omboe ainta sese koa batizmo sasiara arama aintaomandoari aintapekado Deus ombori arama ainta-soi ainta.



4. Koaye ompinimauaa yaue ilivro ope koa otitikauaa Izaia, yaue osasemo kampo ope, pemokatoro yaneroixaua rape, pemosatambika sape.

5. Oyomoterese kori panye tipiuaa ope, asoi yepuaso kori panye iuitera panye iuateuaa yoiri, asoi panye pee tiuaa satambika omosatambika kori ae, asoi panye pee yapaparauaa omosatambika kori ae.

7. Neyara kori ainta panye remonya rame ixerama bendito.



8. Maa Jesus osoaxara ae ombeo ixope, koxima aintaompinima, rerikote remonya bendito neroixaua Deus sope, rerikote reporaki ixopenyo panye soi.

9. Asoi oraso ae Jerozalē kiti oxari opoamo templo rakapira rese asoi ombeo ixope, Deus raira rame inde repori templo soi,

10. Nyase koxima aintaompinima, oxari kori ianjoita aintaosaro inde.

11. Aintaomokatoro kori inde aintaipo iromo yauaite renopa neipi ita rese.

12. Asoi Jesus osoaxara ae, ombeo ixope, koxima aintaombeo yoiri, teresikari reganani neroixaua Deus.

13. Asoi yoropari ombaua rire opotari oganani ae panye ogananisaua iromo oyoiri isoi ate amo ara kori.

Jesus oyopiro omboe

14. Asoi Jesus oyoiri Galileia kiti Espirito okoauasaua iromo, asoi seseuara osika aintapiri panye tetama kiti.

15. Asoi omboe ainta sinagoga ope, asoi panye aintaombeo porangauaa sese.

Ianamaita tiaintaopotari ae

16. Asoi oso Nazare kiti mame oyokiriariuaa, asoi sabado rame ouike sinagoga ope koaye omonyauerauaa yaue, asoi opoamo oleri arama.

17. Asoi aintaomee ixope ilivro koa otitikauaa Izaia, asoi opirari iromo koa livro ouasemo koa ompinimauaa,

18. Yaneroixaua espirito oiko serese, nyase oxari hambeo koa nyenga porangauaa ainta sope koaita pirasoauaita, omondo ixerama hambeo arama ainta sope koaita prezouaita oyoraua kori ainta, haxari arama aintaomaa koaita sesaimauaita, hayoraua arama koaita oporarauaita.



Loka 2:8-9

14. Soori kori inde nyase timaa aintaopoderi aintaopagari inde sikoyara. Asoi reriko kori sikoyara aintaosemo rame kori koaita poranguaita.

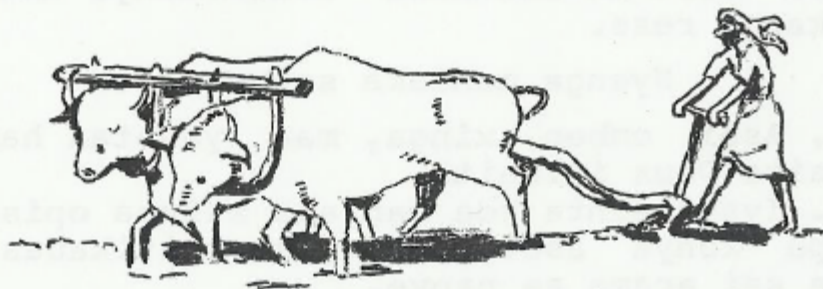
Nyenga ombaouaa rese

15. Asoi yepe ouapikauaa Jesus iromo meza roaki osendo iromo koa inyenga ombeo, soori kori koa ombaouaa Deus imiraita iromo.

16. Maa Jesus osoaxara, yepe apigaua omonya yepe ombao aramauaa torosouaa asoi okonvidari siya.

17. Asoi osikana sangaua aintaombao arama omondo oporakiuaa ixope ombeo arama koaita okonvidariuaita, peyoiriana, prontoana panye.

18. Maa aintaoyopiro aintaombeo moiri ainta aintareseuara. Asoi koa primerouaa ombeo, hapiripana yepe kopixaua harikote haso hamaa ae, ape hambeo inde tiarama resaro ixé.



19. Asoi amo ombeo, hapiripana dezi boi hasore hamaa ainta ape hambeo inde tiarama resaro ixé.

20. Asoi amo ombeo ixope, hamendariana ixé seseuara tihapoderi haso nepiri.

21. Asoi oporakisara oyoiri ombeo soixaua sope panye. Asoi ipiaiu koa oka iyara ombeo oporakiuaa sope, resoana kotara tetama kiti rrori okara opeuaita pee ropiuaita yoiri koaita pirasoauaita yoiri koaita tiuaita opoderi ouata koaita sesaimauaita yoiri alejadoita yoiri.

22. Asoi arireuara oporakisara ombeo ixope, seroixaua hamonya koa rembeouaa maa tire terese mo neroka.

23. Asoi soixaua ombeo ixope, resoana panye





25. Tuasoima xinga kamelo ouike aui resa koara ropi isoi yepe rikouaa osikari soixaua arama koa Deus.

26. Asoi koaita osendouaita aintaonyee, yaue rame auataa kori opoderi oyomokatoro.

27. Asoi ombeo ainta sope, Deus opoderi omonya koa tiuaa apigauaita opoderi omonya.

28. Asoi Pedro onyee, remaa yande, yaxariana yaneroka yaso arama nerakakoera.

29. Asoi Jesus osoaxara ainta, sopiuua hambeo penye arama, panye koaita oxariuita aintaroka, aintarimiriko, aintaimoita, aintapayaita, aintarairaita, Deus imiraita reseuara,

30. Aintaouasemo kori torosopiri koiri koa mondo ope asoi aintaoriko kori koa mondo nonkauaa opaua.

Jesus ombeo omano kori

31. Asoi oraso iromo koaita doziuita ombeo ainta sope, koiri yaso Jerozalē kiti, asoi akiti kori aintaomonya ixope koa onaseriuua omaa koa ara panye koa aintaompinimauaa sese koaita otitikauaita.

32. Aintaoxari kori ae ainta sope koaita jentioita, aintaokasoari kori ae, aintaomonya kori panye poxiuerauaa ixope, aintaotomona kori sese,

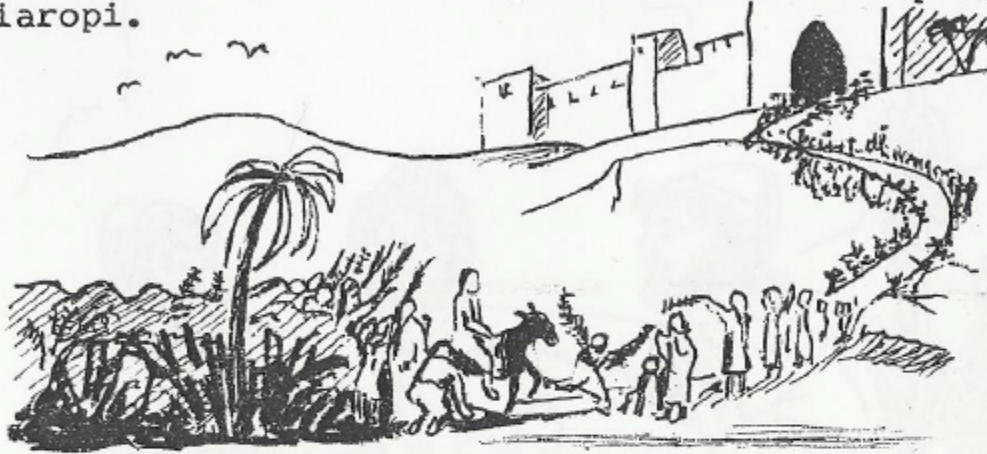
33. Asoi aintaosorari rire kori ae aintaoyoká kori ae, maa oyoiri kori opaka mosapiri ara rire.

34. Maa tiaintaokoaua mayesauataa koa ombéouaa

ua ae.

34. Asoi aintaombeo ixope, nyase yaneroixaua opotari ae.

35. Asoi aintaoraso ae aintaoxari aintapopekaua sese asoi aintaajodari Jesus ouapika iaropi.



36. Asoi aintaoso aintaopirari aintapopekaua pee ropi.

37. Asoi aintaouiye iromo iuitera soi sera Olivera moiri koaita siyauaita omboeuaita aintaosasaua ae, asoi aintaoyomosoori aintaomee porangauaa Deus sope nyenga tiapouaa iromo seseuara panye koaita milagrita aintaomaauaa.

38. Aintaonyee, porangauaa koa toixaua oriuaa yaneroixaua Deus rera ropi, timaa rese ainta-oiko iuaka kiti, gloria ainta sope iuate kitiuaraita.

39. Asoi yepesyepes farizeoita miraita piteropi aintaombeo ixope, inde omboesarauaa, remondo aintaokiriri koaita remboeuaita.

40. Maa osoaxara ainta, hambeo penye arama, aintaokiriri rame ape kori aintaoporongita koaita itaita.

Sasiara Jesus Jerozalē rese

41. Asoi ori koayento omaa tetama oyaxio.

42. Asoi onyee, rekoaua rame maa oyi ara maataa rerikote remonya tiarama maa rese inde, maa oyoyomimi nereso soi koiri.

43. Nyase ori kori nereses yepes ara asoi koaita neroayanaita aintaopikoī kori panye neroakiropi, asoi aintaomosikindaua kori neretama.

44. Asoi aintaonopa kori inde iui rese panye



orasão oikopoko tiarama oyokoaua aintarese,
aintate aintaoporara kori torosopiri sikoyara
koa aintaomonyauaa.



Kapitolo 21

Pirasoauaa viova oferta

1. Asoi Jesus omaa koaita rikouaita aintaoxari aintadinyero oferta riro ope templo ope.
2. Asoi omaa yoiri yepe konya viova oxari mo-koĩ dinyero miriita.
3. Asoi ombeo, sopiuua hambeo penye arama, koa viova pirasoauaa omeo toroso aintasoi koaita amoita.
4. Nyase panye koaita amoita aintaomee isoi-udara koa aintadinyero tiuaa uatari ainta sope, maa koa konya omeepaua isoi koa uatariuaa ixope, omeepaua koa opiripaña aramauaa ipope ixope.

Aintaomokoroi kori templo

5. Asoi yepeyepe oporongita templo rese ainta-omaa maye porangauaa ae ita porangauaita iromo panye miraita omeeuaita ofertaita iromo yoiri.
6. Asoi ombeo, panye koa pema, ori kori yepe ara aintaombori kori panye ae tikori yamaa yepe ita opoamo sendaua ope.

57. Maa Pedro oyomimi seseuara onyee, konya tihakonyeseri ae.

58. Asoi oikopoko xinga yepe ori yoiri omaa ae onyee ixope, indete yepe aintasojuara. Maa Pedro onyee, inde apigaua, ixo timaa.

59. Asoi yepe ora rire amo yoiri ombeo, sopiuua iromoara ae nyase Galileia sojuara ae.

60. Maa Pedro ombeo, inde apigaua, tihakoa-ua mayesauataa rembeouaa. Asoi oporongita pokosauare oiko galo onyengari.

61. Asoi yaneroixaua oyereo omaa Pedro sope, asoi Pedro omandoari yaneroixaua ombeouaa ixope, oyi ara mosapiri viajẽ reyomimi sereseuara galo onyengari rondere.



62. Asoi Pedro oso aintasoju asoi oyaxio toroso.

Soraraita aintaokasoari Jesus

63. Asoi koaita apigauaita opisikauaita Jesus aintaokasoari ae asoi aintaonopa ae.

64. Asoi aintaosikindaua isoi sesa aintaonyee ixope, rembeo koiri auataa onopa inde.

65. Asoi siya xinga nyenga poxiuerauaa aintaombeo ixope seseuara.

Aintaoraso ae serakoenuaita ipiri

66. Asoi koemaita aintaoyomoatiri koaita toyoeita saserdotita roixauaita yoiri ompini-
mauaita yoiri, asoi aintaoraso ae serakoenuaita ipiri asoi aintaonyee ixope,

67. Kristo rame inde rembeo yasendo. Maa Jesus osoaxara ainta, hambeo rame maa penye arama ae timaa peroyari ixo.

68. Asoi haporando rame penye timaa nongara pesoaxara ixo arama.

69. Asoi koiri kori koa onaseriuua omaa koa ara ouapika kori ikatosaua soi koa Deus kirimbauauaa panye soi.

70. Asoi aintaombeo panye, maitaa Deus raira

40. Andre itainasaua koa Simão Pedro aete yepe aintasojuara koaita mokojuaita osendouaita João ombeouaa asoi aintaoso Jesus rakakoera.

41. Asoi oyopiro ouasemo imo Simão asoi ombeo ixope, yauasemo koa Mesia, yauesaua Kristo ae.

42. Asoi oraso ae Jesus ipiri. Asoi Jesus omaa ae onyee ixope, indete Simão João raira, koiri kori haseroka inde Sefa, yauesaua Pedro.

Filipe Natanael yoiri

43. Asoi yepe ara rire Jesus oso potari Galileia kiti. Asoi ouasemo Filipe asoi onyee ixope, reyoiriana serakakoera.

44. Betsaida sojuara koa Filipe aintarendaua koaita Andre Pedro yoiri.

45. Asoi Filipe ouasemo Natanael asoi onyee ixope, yauasemo koa Moize ompinimauaa sese nyenga koximauara ropi koa aintaombeouaa sese yoiri koaita otitikauaita, aete Jesus Joze raira Nazare sojuara.

46. Asoi Natanael oporando ae, onyee, maitaa porangauaa opoderi osemo Nazare soi. Asoi Filipe onyee ixope, reyoiri remaa.

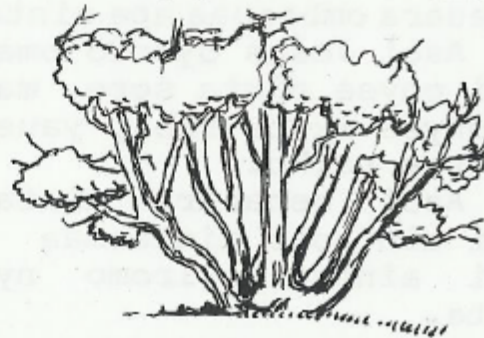
47. Asoi Jesus omaa Natanael ori ipiri asoi ombeo sese, aete yepe Israelitauara tiuaa oganani.

48. Asoi Natanael onyee ixope, maa soitaa rekonyeseri ixé. Asoi Jesus onyee, senondere Filipe osenoi inde hamaa reuapika mirá figera uiropi.

49. Asoi Natanael osoaxara ae, indete remboeuaa, indete Deus raira, indete Israelitaita roixaua.

50. Asoi Jesus onyee ixope, maitaa reroyari hambeo reseuara inde arama hamaa inde mirá figera uiropi. Remaa kori porangapiriuaa isoi.

51. Asoi ombeopiri ixope, sopiuua hambeo inde arama remaa kori iuaka oyopirari asoi remaa kori koaita Deus anjaita aintaoyopiri aintaouiye yoiri sese koa onaseriuua omaa koa ara.





35. Maitaa tipembeo, koatro yasi rondere aintaoyopiro aintaopoo. Maa hambeo penye arama, pema apekato kiti pema arama aintamitima nyase tiaroana ae aintaopoo arama ainta.

36. Koa opossara oriko sikoyara, asoi omoatiri iya mondo tiuaa opaua kiti, asoi koa oyotimaua oyomosoori kori iromo koa opossara.

37. Nyase sopiuaa koa aintaombeouaa, yepe oyotimasara asoi amo opossara.

38. Hamondo penye pepoo arama koa tiuaa peyotima, amoita aintaoporaki asoi penye peuike aintamoraki ope.

.Siya Samariauaraita oroyari Jesus

39. Asoi siya Samariauaraita nya tetama soiuaraita aintaoxari aintapia sese seseuara koa konya ombeouaa, onyee ainta sope, ombeo ixee arama panye hamonyauaita.

40. Asoi aintaori koaita Samaria soiuaraita Jesus ipiri aintaoporando ae oiko arama ainta-iromo, asoi oiko aintairomo mokoí ara.

41. Asoi siyapiri aintaoxari aintapia sese inyenga reseuara.

42. Asoi aintaonyee ixope koa konya, koiri tiyaroyari nenyenga reseuara, maa koiri yaryari nyase yasendoana yandepauate asoi yakoa-uate sopiuaa aete koa omokatorouaa koaita mondoporaita.

kiti.

30. Timaa nongara hamonya serimotara, anyonte hambeo aintarese koaye hasendouaa yaue. Sopiuaa hambeo aintarese nyase timaa hamonya koaye hapotariuaa yaue anyonte hapotari hamonya koaye opotariuaa yaue koa omondouaa ixé.

31. Hambeo rame maa seresepauate timaa sopiuaa koa hambeouaa.

32. Aikoete yepe ombeouaa serese asoi hakoaua sopiuaa ombeouaa serese.

33. Penye pemondo aintaoporando João iromo asoi ombeo penye arama inyenga sopiuaa.

34. Timaa haroyari apigaua ombeouaa serese, maa hambeo penye arama koa hambeouaa peyomokatoro arama.

35. Aete yepe tori sendiuaa omotori poranga, asoi pepotari peyomosoori koera koaira omotoriuaa ope.

36. Maa aikoe yepe porangapiriuaa João soi ombeouaa serese, nyase koa moraki sepaya oxariuaa hamonya arama aete koa ombeouaa serese sepaya omondouaa ixé.

37. Aete koa sepaya omondouaa ixé aete koa ombeouaa serese. Nē mairame pesendo oporongita tiyoiri pemaa ae.

38. Tiyoiri inyenga oiko pepia ope nyase tipexari pepia sese koa omondouaa.

39. Pemaate aintaompinimauaa Deus nyenga ope nyase pemandoari peuasemo arama mondo nonkauaa opaua ipope, aete koa ombeouaa serese.

40. Maa tipepotari peyoiri sepiri periko arama mondo nonkauaa opaua.

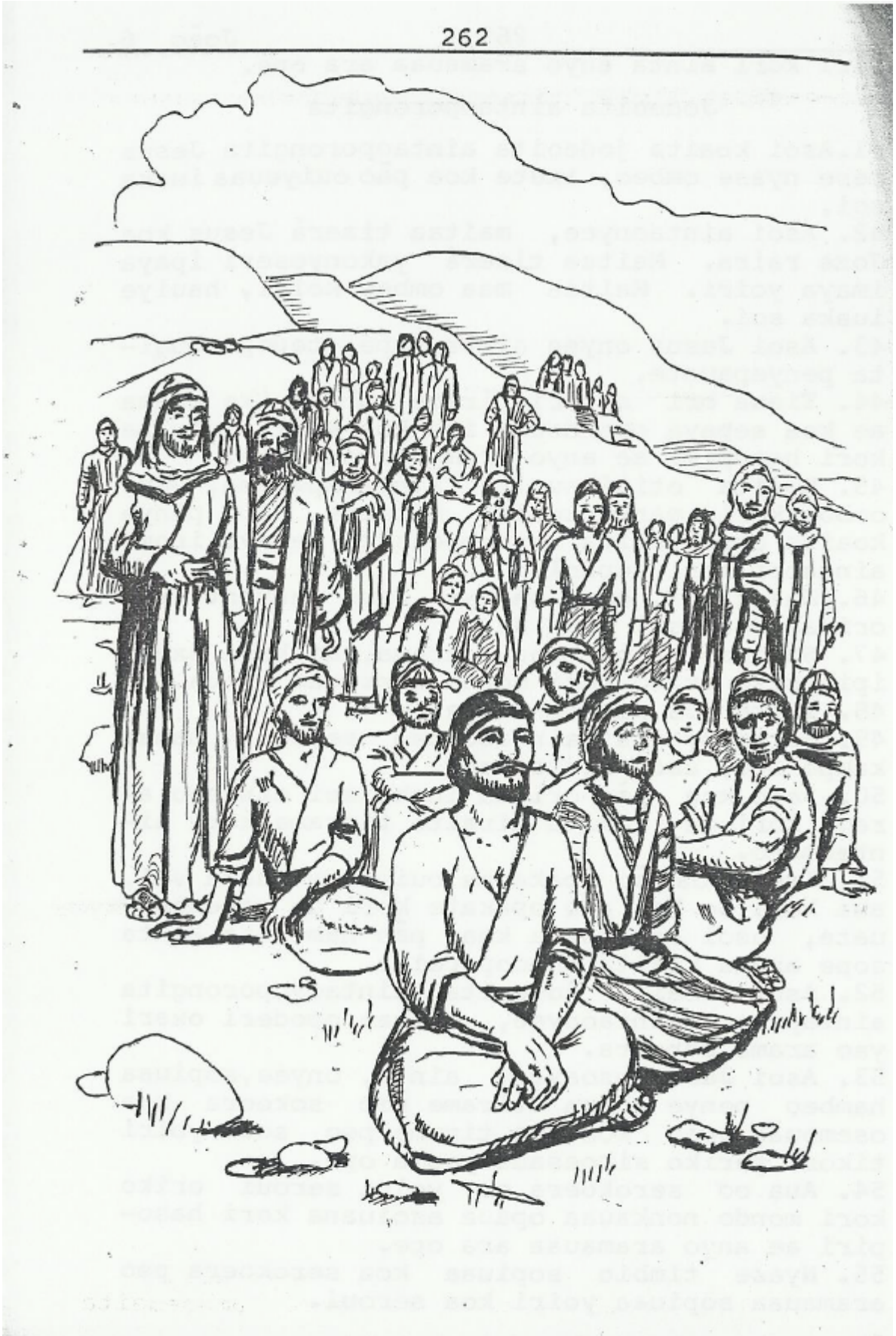
41. Tihareseberi koa porangauaa apigauaita omeeuua ixé arama.

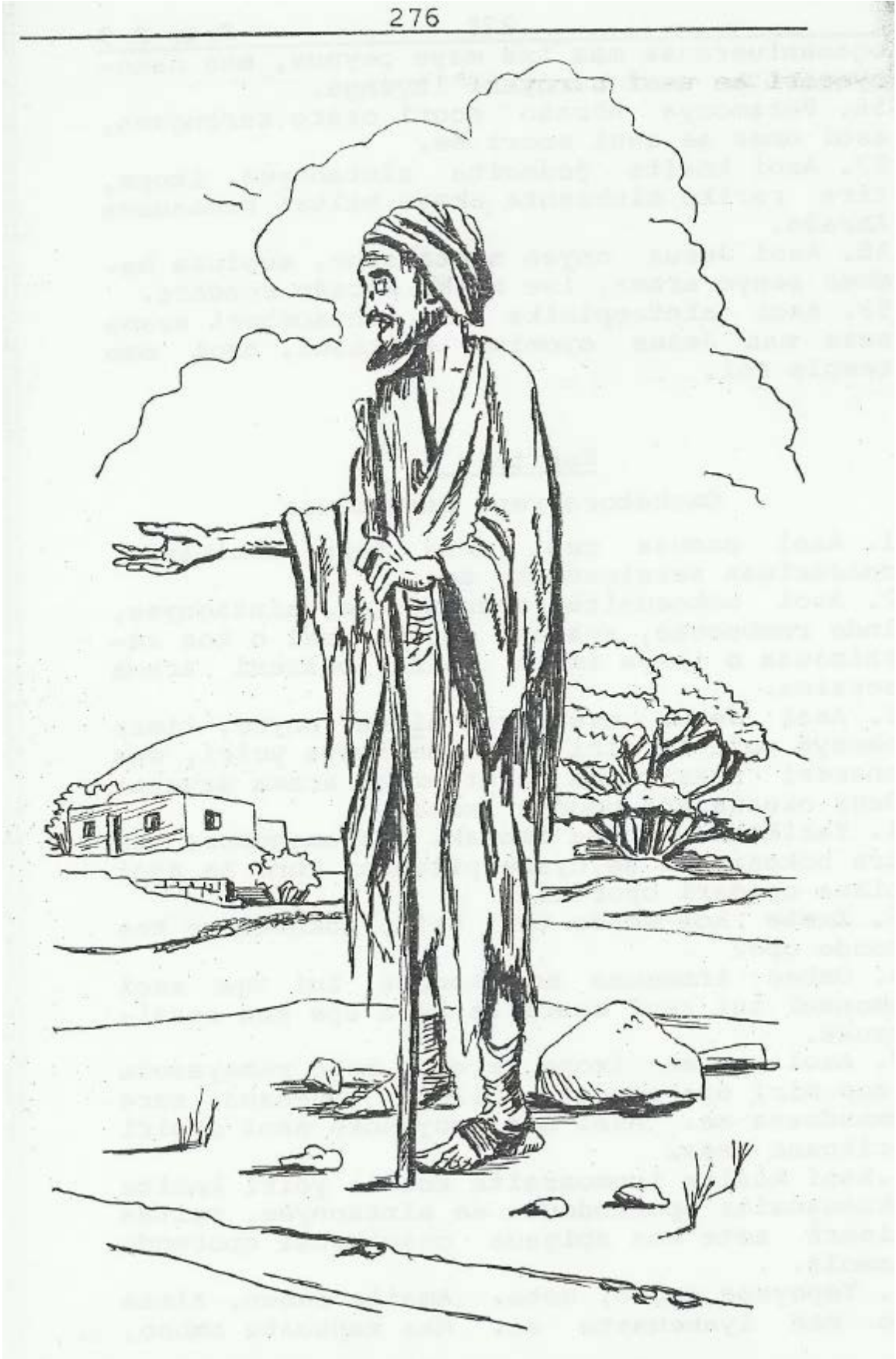
42. Hakoauate tiperiko pepia ope koa Deus ogostarisaua.

43. Hayoiri sepaya rera rese asoi tipesoanti ixé, maa ori rame maa yepe sera resepaaua anyonte maa pesoanti ae.

44. Maitaa maa pepoderi pexari pepia poranga







ki, aintaonyee ixope, mairametaa kori rexari yakoaua auataa inde. Kristo rame maa inde rembeo yande arama satambika.

25. Asoi Jesus osoaxara ainta, onyee, hambeouana penye asoi tiperoyari koa hambeouaa, koa hamonyauaa sepaya rera rese aete koa ombeouaa serese.

26. Maa tiperoyari ixé nyase timaa seovelyaita penye.



27. Seovelyaita osendo senyenga, hakonyeseri ainta asoi aintaoso serakakoera.

28. Hamee ainta sope arama koa mondo nonkauaa opaua, tikori mairame aintaokayemo sesoi, tiyoiri aua opoderi oyoka ainta seipo soi.

29. Koa sepaya oxariuaa ixé arama ainta kirimbauapiri ae aintasoí panye, tiaua opoderi oyoka ainta sepaya ipo soi.

30. Yepeuasote ixé sepaya iromo.

31. Asoi koaita jodeoita aintaopisika yoiri



18. Seseuara koaita siyauaita aintaoso soaxara nyase aintaosendo seseuara omonya koa milagri.
 19. Asoi koaita farizeoita aintaoyoporongita, pemaa, timaa nongara pepoderi pemonya ixope nyase panye koaita mondoporaita aintaoso saka-koera.

Gregoita omaa potari Jesus

20. Ape aikoe yepeyepe gregoita aintapiteropi koaita osouaita festa kiti aintaomee arama porangauaa.

21. Asoi aintaoso Filipe ipiri koa Betsaida Galileia soiuara, aintaonyee ixope arama, yaneanama, yapotari yamaa Jesus.

22. Asoi Filipe ombeo Andre sope, asoi Andre oso Filipe iromo aintaombeo arama Jesus sope arama.

23. Asoi Jesus osoaxara ainta onyee, osikana sangaua aintaomee arama ixope arama porangauaa toroso koa onaseriuua omaa koa mondo.

24. Sopiuaa hambeo penye arama, tirame omano koa auati karoso ouariuaa iui ope oiko yepenyo, maa omano rame oriko kori siyapiri iya.

25. Aua ogostari sikoesaua okayemo kori isoi sikoesaua, maa aua tiogostari sikoesaua koa mondo ope ouasemo kori sikoesaua mondo tiuaa opaua kiti.

26. Aua oporaki ixo arama orikote oso serakakoera oiko arama kori haikouaa ope koa oporakiuaa ixo arama, asoi sepaya orespitari kori ae.

27. Koiri sasiara sepia, asoi maitaa kori hambeo. Maitaa hambeo, inde sepaya remokatoro ixo isoi koa ora. Timaa hambeo yaue, maa hayoiri haporara arama.

28. Inde sepaya, koiri rexari porangauaa ne-



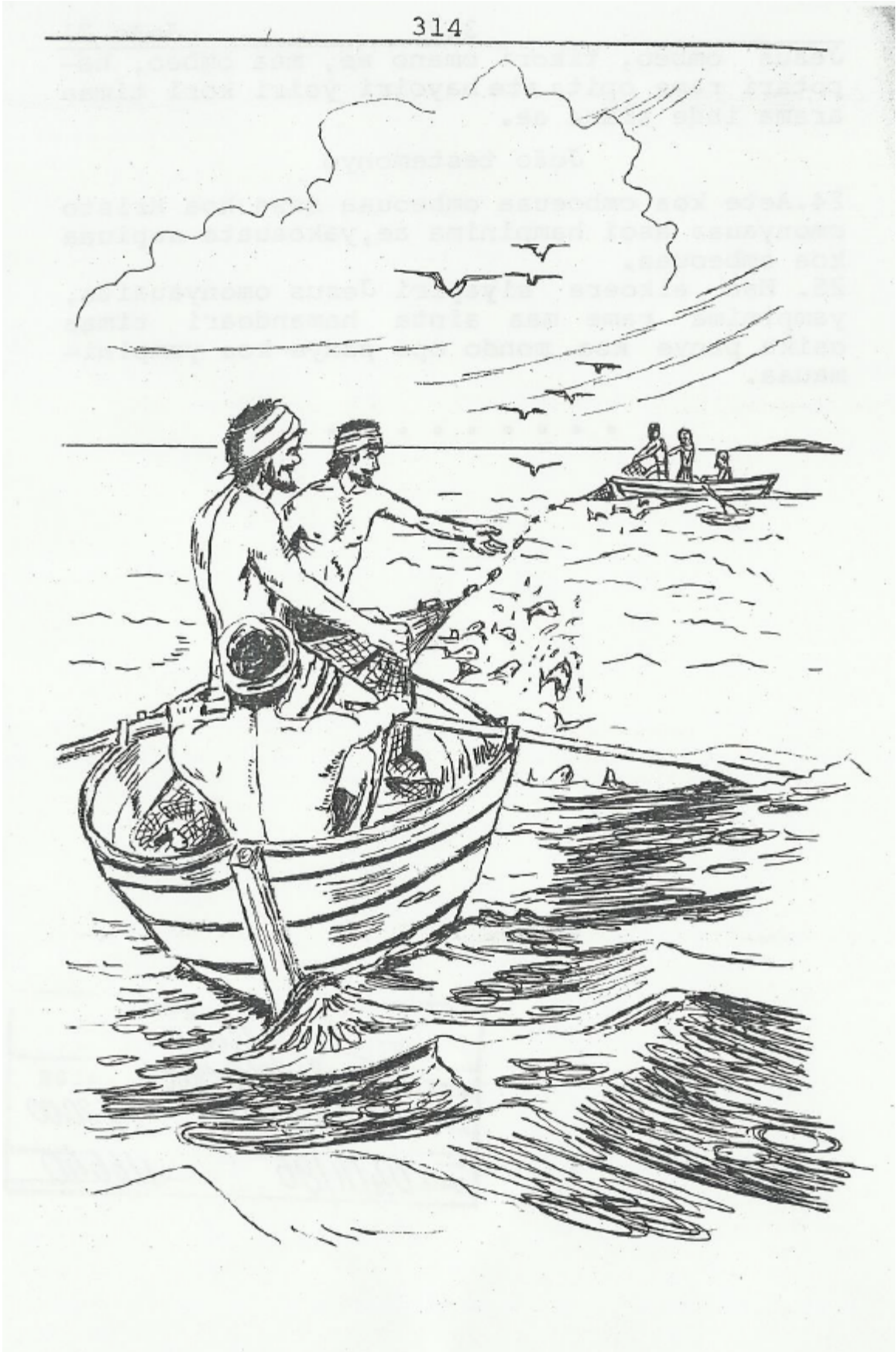
ixe, aintaokoaua arama koaita mondoporaita hagostari sepaya. Koiri pepoamo yasoana koa soi.

Kapitolo 15

Mirá sopiuua, sakangaita yoiri

1. Ixete koa mirá sopiuua, sepaya koa osarosara ae.
2. Panye koaita sakangaita tiuaita oriko iya omonoka ainta, asoi panye koa sakanga orikouaita iya omonoka aintasoí poxiuerauaita iya arama ainta siyapiri.
3. Ikiaimauaita penye iromo koa nyenga hambeouaa penye arama.
4. Peiko sepia ope asoi haiko kori pepia ope. Tirame sakanga oiko mirá rese tiopoderi oriko iya, yauete yoiri penye tirame peiko sepia ope.
5. Ixete koa mirá penyete sakangaita. Aua oiko sepia ope haiko yoiri ipia ope oriko iya poranga, nyase timaa nongara pepoderi pemonya sesoi.
6. Aua tioiko sepia ope aintaombori kori ae maye sakanga tikangauaa yaue aintaomoatiriuaa aintaombori arama tata kiti osapi aramauaa.
7. Peiko rame sepia ope senyenga oiko rame pepia ope peporando kori maanto pepotariuaa asoi hamonya kori penye arama ae.
8. Aintaokoaua kori hamboeuaita penye asoi periko kori peiya poranga ape kori aintaombeo porangauaa sepaya reseuara.
9. Koaye sepaya ogostariuaa yaue ixeye yauete yoiri hagostariuaita penye, peiko kori hagostarisaua rese.
10. Pemonya rame koa hambeouaa peiko kori hagostarisaua rese koaye hamonyauaa yaue se-





Anexo J – Roteiro para entrevista com falantes de nheengatu

As questões a seguir estavam orientadas com vistas a mensurar a naturalidade das expressões contidas em diferentes trechos da tradução por parte dos falantes nativos do nheengatu. O uso deste questionário bilíngue (português/nheengatu) não obteve êxito e esse método foi prontamente descartado da pesquisa.

Perguntas gerais:

1. Como você aprendeu o nheengatu? Com seus parentes? Na escola?
2. Qual a sua idade? Qual a sua comunidade?
3. Na sua opinião, o nheengatu está se perdendo na sua comunidade?
4. Quais línguas as crianças aprendem?
5. Quais línguas os mais velhos falam?
6. Você acha que há momentos em que você não será entendido se falar em português? E em nheengatu?
7. Em que situações isso ocorre?
8. Qual o balanço que você faz sobre os dez anos de co-oficialização do nheengatu?
9. Você acha importante as comunidades discutirem a forma como se escreve em nheengatu?
10. Quais as práticas de escrita existentes em sua comunidade?

Perguntas aos entrevistados alfabetizados em nheengatu ou em português:

11. Como seria grafado o seu nome, o nome da sua língua, etnia e tudo mais que você considera importante (nome de barco, do túmulo, do estabelecimento, árvores, placas etc) no nheengatu falado em sua comunidade?
12. Você conhece outros jeitos de escrever em nheengatu, usados em outras comunidades?

Perguntas específicas sobre trechos da tradução:

13. Você acha importante haver uma tradição escrita em nheengatu? Se sim, o que, para você, dificulta uma tradição escrita?
14. O que você pensa sobre traduzir textos de outras línguas para o nheengatu? Que outros textos poderiam ser traduzidos para o nheengatu?

Perguntas complementares:

15. Que outras pessoas você indicaria para realizar essa entrevista?

Nheengatu rupi

Purandusaua-itá mira resé tendaua iuíri:

1. Maié taá inde reĩumbué nheengatu? Ne anama-itá irumu será? Mbuesaua ruka upé será?
2. Muíri akaiú rerikú? Maã taá ne rendaua?
3. Remanduári será nheengatu ukanhemu ne rendaua upé?
4. Maã taá nheenga-itá taíra uĩumbué?
5. Maã taá nheenga-itá tuiué-itá upurungitá?
6. Mairamé repurungitá nheengatu rupi? Mairamé upurungitá kariua nheenga rupi?
7. Mairamé nheengatu katu píri kariua nheenga suí?
8. Maã taá usasá ana 2002 akaiú riré?
9. Umanduári mupinimasaua nheengatu resé puranga será?
10. Maié taá remupinima ne rendaua upé?

Purandusaua-itá mira umupinima nheengatu rupi uaá resé:

11. Maié taá remupinima maã reĩumusé uaá?
12. Rekuau será amu mupinimasaua nheengatu, amu tendaua suí?

Purandusaua-itá mukuatiresaua rembiua resé:

13. Remanduári uikué síia papera-itá umupinima nheengatu rupi puranga?
14. Remanduári maã taá papera-itá puranga usasá arã nheengatu rupi?

Purandusaua purauakasara:

15. Aikué amu mira-itá upurandu arã kuá-itá purandusaua?

Anexo K – Nheengatu rupi

Kuri, yamunhã kuri Edilson Melgueiro yawé, usasá waá i muraki kariwa nheenga suí, nheengatu rupi. Ma yepesawa, yepé mbuesawa yamaité arã:

“Siya mira unheẽ kuá mundu upawa iké, nhansé iké apekatu retana. Ma, umbaá: kuá mundu uyupirute iké, Paranauasú upe.” Mbuesara Miguel Piloto, tendawa Assunsao suiwara.

Sikarisawa rera: Kuá Novo Testamento em nheengatu (1973): yepé papera uikú waá Bíblia mbeumbeusawa pitérupi

Mukameẽsawa

Kuá muraki umukameẽ mayé uyukuau kuá Novo Testamento nheengatu rupi, Paraná Isana upé. Makúita umunha waá será kua papera u kariwaita ururintu yepé kristu kuekatu? Yamungitá ramé nheengatu mbeumbeusawa resewara, yamaã iwasú retana unheẽ nheengatu resewara, nhansé siya miraita upurungitá kuá nheenga, asuí amurupi miraita umupinima kua nheenga rupi. Sesewara, kuá nheengatu uyupurungitá waá 1945 ramé umuyereu xinga, nheengatu kuximawara suí. Ariré, ne panhe mira upurungita waá nheengatu kua rangawa ramé ti umupinima kua papera. Yepeyepé mira paranã Isana suiwara umupinima kuá Novo Testamento, ma ti nheengatu kuiwara rupi, yapuderi yamaã nhaã tuyueita upuraki waá kuera kariwa irũmu ta ukuá siya nheengaita kuximawara. Ape, kuá nheengatu uikú kuximawara asuí kuiwara pitérupi. Ape, nheengatu mbeumbeusawa rupi, yapuderi yamaã mayé tradusaoita umukameẽ siya muyereusawa kuá miraita resé, asui ta nheengaita resé, nhansé kuá miraita, missionárioita useruka waá “nyengatu”, ti waá urikure mupinimasawa, té kariwa Estados Unidoswara, asuí Canadawara úri té mira Kuripako.

1. Tradusau mbeumbeusawa Nheengatu mbeumbeusawa ruaki

Yepeyepé sikarisara umupinima puranga, Gabriel Cabrera yawé, nhansé iké, Brasil upe, yamungitá mbuesara Brasilwara nhúntu, yasikari ramé nheengatu resewara. Mayé sikarisaraitá Colombiawara, asuí Venezuelawara umaité nheengatu mbeumbeusawa resewara? Kuá sikarisara Colombiawara umaité puranga *New Tribes Mission* resewara, nhansé kuá missão úri Brasil upe Colômbia rupi. Tá uwári igaraita Kubeo irūmu, asuí Kuripako irūmu. Ape, tá uwiké paranã Isana upé, té Isana Rumasawa, Brasil upé. Ariré, Brasil urasú kariwa amu tetama, Estados Unidoswara, asuí Canadawara, umukiriari arã Missão Novas Tribos do Brasil, 1960 ramé, tá umunhã tradusãu nheengatu rupi pukusawa.

Siya mira umaitere nheengatu umunha waá jesuitaita, ma nheengatu mbeumbeusawa iwasu retana umbeú arã. Ariré jesuitaita urasú kuera nheengatu yawara rakanga kiti, kua nheenga umuyeréu yepé makú nheenga. Kua yawé umaã amu misionárioitá Estados Unidosuara, Canadawara yuíri, tá usika ramé, 1950 ramé serana. Asuí, te kuiwara ramé, makú miraita upurungitá nheengatu tá nheenga yawé.

2. Maye taá umunhã uaá kuá muraki

Kuá sikarisawa resé, yamungitá siya paperaita, mayé maã papera nheengatu mbeumbeusawa resewara, amu Novo Testamentoita, Kuripako rupi, Baniwa rupi, asuí Mundurukú rupi. Sofia paperaita, Henrique yara yuíri. Ariré, yapurungitá siya miraita Isanawara, asuí kariwa upuraki waá Buia Igarapé tendawa upé, misionario yawé. Yepeyepé sikarisara umupinima puranga tradusau resewara, Anthony Pym yawé. Ape, yasikari mayé misionarioita umaã kuá Novo Testamento, asuí mayé makúita umaã kuá papera, nhansé kuá purandusawa puranga píri usuaxara arã iké, kuayé: awá taá umunhãte kwaitá tradusãu? Kariwa nhúntu? U makú nhúntu? Taukúra, kariwaitá umuyeréu makúita asuí makúita umuyeréu kariwaita, kwaitá tradusãu pukusawa... Ape, yasikari mayé tradusãoita umuyeréu miraita. Yamungitá ramé yepé papera, yapuderi yamuyeréu yané manduarisawaita yuíri.

3. Kuá *Novo Testamento em nyengatu* amu paperaita yuíri

Kuá papera ukiriariã amu tetama upurungitá arã nheengatu tendawaita Isanawara upé. Mayé mã: siya nheengatu nheengarisaaa taínaita supé, asuí tuyu supé. Ariré, Rádio irũmu, kuá nheengarisawaita rupi, Baniwa, Baré, asuí Werekena urasú tá nheengarisawa amu miraita supé. Kuitá rikuiarasawa rangawa uyukiriari píri, CONPLEI irũmu, 1990 ramé. Ape, makúita uxári kuá “kristu purangasawa” makú píri. Asuí, mupinimasawa irũmu, makúita upuderi umupinima píri, nheengatu rupi. Ape, yepé piasu rangawa upuamu: makúita uyupiru umupinima tá nheenga. Ma siya miraita upurandu kuri: ma mã taá kuaita mira umupinima? Papera kristu resewara nhúntu? Yandé arã, kariwaita, taukúra... Ma yapuderi yasuxara kuá purandusaua: ukupukú xinga, ma makúita uyupiru umupinima siya mãita resewara. Buia Igarapé tendawa upé, Novas Tribos do Brasil irũmu, Baréita, asuí Baniwaita umupinima nheengatu tá kitiwara resewara, mayé panhe makuita umunhã uií ara. Yamaã ne panhe papera umupinima waá puranga retana, ma puranga píri kua miraita uikú umupinima, nhansé mupinimasawa uxári miraita upurungitá píri tá nheenga rupi.

4. Páwasawa

Nheengatu mbeumbeusawa umukameẽ yandé arã nheengatu umuyeréu yepé makú nheenga ariré nhaã umunhã waá kuera paiita salesianu: aintá ti uxári mira upurungitá nheengatu, ne yepé amu makú nheengaita. Ape, nheengatu usasá kuera upurungitá waá yepeyepé tetama nhúntu São Gabriel upé, mayé mã Paranawasú, Paranã Xié, asuí Paranã Isana. *NTM* uwasému nheengatu kuá rangawa ramé.

Siya sikarisara umaité makúita ti waá uparawaka ta kitiwara resewara. Ape, nhaã sikarisara unheẽ miraita ukanhemu ta kitiwara umuyeréu ramé mayé tá umaã kuá mundu. Ma nhaã sikarisara tá resarai waá makú miraita urasú kuasawaita piasu amu mira kiti. Aikué kuayé mira upurungita waá nheengatu irũmu: kuripako upisika amu tupã nungara, asuí pinimasawa. Ape, tá mira kuripako tá urasú tá kuasawa piasu té mira baniwa, asuí te baniwa, baré yuíri

ukanhemu waá tá nheenga. Kuá bareita, asui baniwaita ukanhemu waá tá nheenga, kuripako, asui kariua tá useruka mira “nyengatu”.

Kuá nheengaita Novo Testamento nheengatu rupi yara uriku kuaíra kariwa nheenga nheengaita. Makú tuyueita uxári kua Novo Testamentu resé siya nheenga kuximawara irūmu. Taukúra, kuá papera uxári nheengatu kirimbawa píri. Asuí kuá Novo Testamento, kuaíra mira umupinimare nheengatu, ma nheengatu upitá kirimbawa píri upurungitá arã, nhansé nheengatu urikuã tetamaita piasu: miraita usasá kuera upurungitá, asuí umungitá tupana resewara tá ruka upé, tupáuku upé yuíri.

Taukúra, ne mairamé nheengatu yepé mira nheenga, ma i mbeumbeusawa umukameũ yandé arã siya mira uyewíri upurungaitá kuá nheenga ariré kua rangawa. Ape, upawa arã, kuá Novo Testamento rangawa umukameẽ panhe supé nheengatu uxári nheenga Brasilwara, asuí usasá makú nheenga yaué. Uíi ara, siya makú mira usikari kuá nheenga, amu tetama upé, kuayé Paranã Tapajós, Paranã Solimões, etc. Ape, ti yapuderi yamaã maã tradusauntu tiramé yamaã kuita mayé yepé makú mira urasúã tá Bíblia amu makú mira pitérupipawa.