

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

MARCEL TWARDOWSKY ÁVILA

Estudo e prática da tradução da obra infantil *A terra dos meninos pelados*,
de Graciliano Ramos, do português para o nheengatu

SÃO PAULO

2016

MARCEL TWARDOWSKY ÁVILA

Estudo e prática da tradução da obra infantil *A terra dos meninos pelados*,
de Graciliano Ramos, do português para o nheengatu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Tradução.

Área de Concentração:
Estudos da Tradução

Orientador:
Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro

SÃO PAULO

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Á958e Ávila, Marcel Twardowsky
Estudo e prática da tradução da obra infantil A terra dos meninos pelados, de Graciliano Ramos, do português para o nheengatu / Marcel Twardowsky Ávila ; orientador Eduardo de Almeida Navarro. - São Paulo, 2016.
199 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Modernas. Área de concentração: Estudos da Tradução.

1. Língua Tupi. 2. Línguas Indígenas. 3. Tradução. 4. Línguas em Contato. 5. Literatura Infanto-Juvenil. I. Navarro, Eduardo de Almeida, orient. II. Título.

MARCEL TWARDOWSKY ÁVILA

Estudo e prática da tradução da obra infantil *A terra dos meninos pelados*,
de Graciliano Ramos, do português para o nheengatu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Tradução.

Área de Concentração:
Estudos da Tradução

Orientador:
Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro

Aprovado em: _____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro

Universidade do Estado de São Paulo (USP)

Julgamento _____

Assinatura _____

Julgamento _____

Assinatura _____

Julgamento _____

Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

A minha família, por todo o apoio, amor e carinho dedicados a mim.

A minha grande amiga Celina Menezes da Cruz, que me ajudou imensamente na composição deste trabalho.

A Alcimara Ribeiro (Danny), minha irmã rionegrina.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, que despertou em mim o interesse pelo tupi.

Aos diversos amigos que fiz no Rio Negro, com quem muito aprendi e sem os quais este trabalho não seria o mesmo. Seria difícil nomear a todos, pois trago muitas lembranças de diferentes pessoas e um grande afeto por cada um.

A todas as comunidades indígenas do município de São Gabriel da Cachoeira, que sempre me acolheram bem, com alegria e entusiasmo.

A todos os colegas e professores da USP.

RESUMO

ÁVILA, Marcel Twardowsky. *Estudo e prática da tradução da obra infantil A terra dos meninos pelados, de Graciliano Ramos, do português para o nheengatu*. 2016. 199f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

O nheengatu, ou língua geral amazônica, foi veiculado nos séculos passados em vasto território, servindo como língua franca ao longo de muitos rios da Bacia Amazônica. O idioma da família tupi-guarani foi gradualmente superado e substituído pelo português como língua de comunicação supraétnica na região, mas continua sendo falado em algumas localidades, sobretudo na sub-bacia do Rio Negro, onde, desde 2002, tem status de idioma co-oficial no município de São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas. O estudo aqui apresentado consiste na tradução do livro infantil *A terra dos meninos pelados*, de Graciliano Ramos, do português para o nheengatu, bem como nas pesquisas e conjecturas que fundamentaram as escolhas tradutórias. Este trabalho, que se enquadra no conceito de traduzir com o objetivo de fortalecer a língua/cultura-alvo, foi concebido como um potencial auxílio no desenvolvimento de uma literatura escrita em nheengatu, já que isso pode ser fundamental para a sobrevivência deste idioma ao longo das décadas vindouras. Por um lado, a tradução para uma língua de tradição oral, sem grafia unificada ou gramática normativa, impõe dificuldades à tarefa do tradutor e exige um concomitante estudo linguístico atencioso. Os importantes registros da língua feitos ao longo dos séculos passados, por outro lado, quando confrontados com as variantes atualmente veiculadas no Rio Negro, possibilitaram uma pesquisa lexical que teve papel fundamental nas escolhas tradutórias.

Palavras-chave: Nheengatu, Tradução, Graciliano Ramos.

ABSTRACT

ÁVILA, Marcel Twardowsky. *Study and practice of the translation of the children's book A terra dos meninos pelados, by Graciliano Ramos, from Portuguese to Nheengatu*. 2016. 199p. Thesis (MS) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Nheengatu, or *língua geral amazônica* (general Amazon language), was spoken in past centuries in a vast territory, serving as a lingua franca along many rivers of the Amazon Basin. The language of the Tupi-Guarani family was gradually overcome and replaced by the Portuguese as a supra-ethnic language of communication in the region, but it is still spoken in some localities, especially in the sub-basin of the Rio Negro, where, since 2002, it has the status of a co-official language in the municipality of *São Gabriel da Cachoeira*, in the state of Amazonas. The study presented here is the translation of the children's book *A Terra dos Meninos Pelados*, by Graciliano Ramos, from Portuguese to *Nheengatu*, as well as the researches and assumptions that underlay the translational choices. This work, which falls within the concept of translation in order to strengthen the language/target culture, was designed as a potential aid in the development of a written literature in *Nheengatu*, as this can be critical for the survival of this language over the coming decades. On the one hand, the translation into a language of oral tradition, without unified spelling or normative grammar, imposes difficulties in the translator's task and requires a concomitant attentive linguistic study. The important language records made over the centuries, on the other hand, when faced with variants currently spoken in Rio Negro, allowed lexical research that was substantial in translational choices.

Keywords: Nheengatu, Translation, Graciliano Ramos.

MURAKÍ MUATUKASAWA

ÁVILA, Marcel Twardowsky. *Papera taína-itá kitiwara A terra dos meninos pelados, Graciliano Ramos yara, i musasasawa mbuesawa, i musasasawa munhangawa yuíri, kariwa nheenga suí nheengatú kití*. 2016. 199 sawa-itá. Mbuesawa rukawasú murakí (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Kuxiíma, sífa akayú kwera-itá rupí, uyupurungitá nheengatú yepé tetama turusú retana rupí, Amazôia upé. Nheengatú uyeréu yepé nheenga panhé awá yara waá, sífa paranãi-itá rupí. Ariré kariwa nheenga (*português*) umuserana usú uikú merupí nheengatú asuí upitá-ana sikuyara mayé nhaã nheenga uyupurungitá arama mirasawa amurupí-itá pitérupi, ma aikwé rē awá upurungitá nheengatú, mayé katú Paranã Pixuna rupí, sakanga-itá rupí tē yuíri. Mimi, 2002 akayú ramé, aintá umusupí nheengatú São Gabriel da Cachoeira tawa upé, aé upitá arama tawa nheenga yawé, amú nheenga-itá irumu. Kwá se murakí resé amusasá yepé parepa taína-itá kitiwara, sera waá *A terra dos meninos pelados*, Graciliano Ramos yara waá, kariwa nheenga suí nheengatú kití, asuí amukameẽ se sikarisawa-itá, se manduarisawa-itá yuíri, marupí asika se parawakasawa-itá resé. Kwá murakí, mamé amusasá papera yepé nheenga suí amú nheenga kití asikari arama amukirimbawa kwá mukũisawa nheenga, uyumanduári mayé manungara upitimũ-kwáu waá uyumunhã asuí uyumupuranga arama yepé papera-tiwa nheengatu rupí, nhaãse aruyari ti ramé yamunhã kwayé iwasú kurí kwá nheenga upitá arama rē sikwé akayú-itá yané rakakwerawara-itá rupí. Yamusasá ramé papera yepé nheenga kití maã pupé uyupurungitá-tiwa-ntu, ti waá urikú yepenhũ mupinimasawa nungara satambiwa waá, nē urikú yepé *gramática normativa*, upitá iwasú yamunhã arama kwá murakí, sesewara yarikuté yayumbué katú kwá nheenga yapurakí pukusawa. Ma papera-itá kuxiimawara irumu, uyumu-pinima waá kwera nheengatu rupí, amaã-kwáu nhaã nheengatú nungara-itá kuxiimawara waá-itá kwá kuíri-wara nungara-itá ruaxara. Kwayé amunhã-kwáu-ana yepé sikarisawa turusú umusupitá arama se parawakasawa-itá.

Nheenga-tuixawa-itá: Nheengatu, Musasasawa, Graciliano Ramos.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Algumas obras relacionadas ao nheengatu que foram publicadas a partir de meados do século 20	55
Tabela 2	Registros antigos do verbo <i>pitimú</i> com os significados atribuídos por seus autores	57
Tabela 3	Registros do vocábulo <i>í</i> (vez) na literatura antiga do nheengatu	61
Tabela 4	Registros do adjetivo <i>yakwáu</i> em dicionários e vocabulários antigos do nheengatu com os significados atribuídos por seus autores	71
Tabela 5	Registros antigos do adjetivo <i>yakwaíma</i> com os significados atribuídos por seus autores	73
Tabela 6	Registros antigos do substantivo <i>yakwaimasawa</i> com os significados atribuídos por seus autores	74
Tabela 7	Registros antigos do verbo <i>xipiáka</i> (ou <i>xipiá</i>) com os significados atribuídos por seus autores	75
Tabela 8	Registros antigos do verbo <i>manhana</i> com os significados atribuídos por seus autores	76
Tabela 9	Registros antigos do verbo <i>mueté</i> com os significados atribuídos por seus autores	78
Tabela 10	Registros antigos do substantivo <i>putawa</i> com os significados atribuídos por seus autores	80
Tabela 11	Registros antigos do verbo <i>pusanũ</i> (curar).....	84
Tabela 12	Registros antigos do substantivo <i>pindawa</i> com os significados atribuídos por seus autores	85
Tabela 13	Registros antigos do substantivo <i>mirasanga</i> com os significados atribuídos por seus autores	87
Tabela 14	Registros antigos de palavras em nheengatu que significam “estrela”	93
Tabela 15	Registros antigos de substantivos em nheengatu que significam “mentira”	95
Tabela 16	Registros antigos de verbos em nheengatu que significam “mentir”	97

Tabela 17	Registros antigos do verbo <i>ganani</i> com os significados atribuídos por seus autores	98
Tabela 18	Registros antigos do substantivo <i>marakatĩ</i> com os significados atribuídos por seus autores	104
Tabela 19	Registros antigos do substantivo <i>muruxawa</i> com os significados atribuídos por seus autores	110
Tabela 20	Registros antigos do substantivo <i>kindara</i> com os significados atribuídos por seus autores	115
Tabela 21	Registros antigos do substantivo <i>papera</i> com os significados atribuídos por seus autores	116
Tabela 22	Registros antigos da conjunção e advérbio <i>nẽ</i> com os significados atribuídos por seus autores	124

LISTA DE SIGLAS, ABREVIACÕES E SÍMBOLO

(+)	Neologismo ou utilização não convencional de uma palavra ou expressão
adj.	adjetivo
CAPEMA	Comissão Nacional de Apoio à Produção de Material Didático Indígena
cf.	confira
CL	<i>Caderno da língua</i>
DPB	<i>Diccionario portugez e brasiliano</i>
DV	<i>Dialectus vulgaris</i>
IHGB	Instituto Histórico Geográfico Brasileiro
intrans.	intransitivo
LGA	Língua Geral Amazônica
p.	página
part.	partícula
pes.	pessoa
pl.	plural
posp.	posposição
poss.	possessivo
pp.	páginas
pref.	prefixo
pron.	pronome
ss.	seguintes
subst.	substantivo
suf.	sufixo
TAPA	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
TMP	<i>A terra dos meninos pelados</i>
trans.	transitivo
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFOPA	Universidade Federal do Oeste do Pará
USP	Universidade de São Paulo
v.	verbo
VPB	<i>Vocabulário português-brasílico</i>

NOTAS ORTOGRÁFICAS

Sobre a ortografia do nheengatu

O nheengatu carece de uma ortografia unificada e oficializada. Na tradução de *A terra dos meninos pelados*, utiliza-se uma ortografia que segue algumas tendências atualmente em voga no Rio Negro.

Vogais

As vogais orais são: **a, e, i, u**

As vogais nasais são: **ã, ê, ĩ, ũ**

Consoantes

G – tem sempre o som gutural e nunca o som de J: *upurungitá* (leia-se “upurungitá”)

K – possui o som do dígrafo português QU ou do C antes de A ou U: *kururú* (leia-se “cururu”), *iké* (leia-se “iqué”).

S – é sempre uma consoante surda, como o Ç ou SS do português, nunca sonora como o Z da língua portuguesa: *turusú* (leia-se “turuçu”)

R – é sempre brando, como no português “cara” ou “marido”

X – tem sempre o som do CH português

W – representa a semivogal [w] em ditongos crescentes: *ipawa* (leia-se “ipaua”), *wirá* (leia-se “uirá”)

Y – representa a semivogal [j] em ditongos crescentes: *yasí* (leia-se “iaçi”), *yurú* (leia-se “iuru”)

As demais consoantes são pronunciadas como na língua portuguesa: **B, D, M, N, NH, P, T**

O **J** também é pronunciado como na língua portuguesa, mas ocorre em poucas palavras de origem tupi, como *ji* (machado). As letras **F, L, e Z** podem ser utilizadas para a grafia de empréstimos de outros idiomas, nomes próprios e onomatopeias

Acentuação

Todas as palavras oxítonas ou proparoxítonas são acentuadas: *pitérupi, kururú, kití, itá* etc.

As vogais tônicas que formam hiatos são acentuadas: *siía, kuíri, kwaíra, kuxiíma* etc.

As palavras paroxítonas que não possuem hiato não são acentuadas: *piri* (leia-se “píri”), *awasemu* (leia-se “auacêmu”) etc.

As vogais que levam til (~) geralmente são tônicas. Nas raras exceções, acentuamos a sílaba tônica: *pisāwéra, kāwéra, nhārú*

Os monossílabos tônicos são acentuados: *yú* (espinho), *pé* (caminho), *í* (vez)

Os monossílabos átonos não são acentuados: *tí* (não, negação), *se* (meu, me), *ne* (teu, te)

Observações

1. Indicamos, por vezes, alguns prefixos entre parênteses após alguns substantivos do *nheengatu*, como: *tetama* (*r-*, *s-*), *tendawa* (*r-*, *s-*), *timbiú* (*r-*, *s-*), *sesá* (*r-*), *sapú* (*r-*) etc. Tais substantivos são pluriformes, ou seja, assumem formas diferentes caso estejam ou não em relação genitiva com pronomes ou outros substantivos. Exemplo: *timbiú* (comida) [a forma absoluta leva o prefixo *t-*]; *se rimbiú* (minha comida), *ne rimbiú*, (tua comida), *kurumĩ rimbiú* (comida do menino) [a maioria das formas relacionadas leva o prefixo de relação *r-*]; *simbiú* (comida dele(a)) [para relações genitivas com o pronome de terceira pessoa do singular, utiliza-se o prefixo *s-*, que, em alguns casos, assume a forma *x-*. Esse prefixo, na verdade, faz o papel do próprio pronome]. Há, no entanto, substantivos pluriformes que fogem do esquema apresentado para a palavra *timbiú*, pois alguns, como *sapú* (*r-*), levam o prefixo *s-* na forma absoluta, enquanto outros, como *uka* (*r-*, *s-*), não possuem prefixo algum quando não estão em relação genitiva: *sapú* (raiz; raiz dele(a)); *mirá rapú* (raiz da árvore); *uka* (casa); *suka* (casa dele(a)); *se ruka* (minha casa).

2. Embora a vogal média fechada [o] ocorra por vezes na fala, ela não implica em contraste semântico, alternando-se com a realização da mais frequente vogal alta posterior [u]. Sendo assim, tais fones compõem o mesmo fonema do *nheengatu*, que é sempre representado em nossa convenção ortográfica com a letra **u**.

3. As sílabas que grafamos *kwáu* – como nos verbos *kwáu* (saber, poder etc.), *yukwáu* (aparecer), *yupukwáu* (acostumar-se) – possuem muitas variações de pronúncia, sendo frequente a realização da vogal média aberta [ɔ] em lugar do ditongo decrescente *áu* – *kwó* (ou ainda *kó*). Outros pronunciam a sílaba *kwáu* com apócope da semivogal final *u* – *kwá* – ou sua substituição pela sílaba *wa* – *kwawa*.

4. É comum a apócope da sílaba átona *wa* em muitas palavras que possuem mais de duas sílabas: *kirimbawa* / *kirimbá* (forte, valente); *apigawa* / *apigá* (homem, varão); *mukawa* / *muká* (espingarda); *garapawa* / *garapá* (porto); *kiwawa* / *kiwá* (pente); *apukuitawa* / *apukuitá* (remo); *mukaētawa* / *mukaētá* (moquém); *tendawa* (*r-*, *s-*) / *tendá* (*r-*, *s-*) (lugar, sítio, comunidade); *kurukawa* / *kuruká* (garganta); *karukawa* / *karuká* (urina); *tumasawa* (*r-*, *s-*) / *tumasá* (*r-*, *s-*) (foz); *yepewawa* / *yepewá* (lenha); *mimbawa* (*r-*, *s-*) / *mimbá* (*r-*, *s-*) (animal de estima-

ção); *watasawa* / *watasá* (caminhada); *yupirungawa* / *yupirungá* (começo, início) etc. Demos preferência à manutenção da sílaba *wa* em tais vocábulos. Vale destacar que, em algumas palavras, a apócope não é usual, como em: *simbiwa* (*r-*, *s-*) (margem), *ipawa* (lago), *uiwa* (*r-*, *s-*) (flexa), *aiwa* (ruim, estragado) etc.

5. Nos dissílabos terminados pela sílaba átona *wa*, não ocorre apócope: *iwa* (planta, pé, árvore; cabo, haste); *awa* (cabelo); *sawa* (*r-*) (pelo, folha); *kawa* (caba, vespa); *kiwa* (pio-lho); *tawa* (aldeia, povoado, cidade) etc.

6. É comum a síncope da consoante *r* na última sílaba dos verbos terminados em *ri*: *aputari* / *aputái* (quero); *asikari* / *asikái* (procuo, busco, tento); *awari* / *awái* (caio); *apurakari* / *apurakái* (encho); *ayusupari* / *ayusupái* (perco-me, extravio-me); *ayupiri* / *ayupí* [com elisão da vogal *i*] (subo, trepo) etc. Sempre grafamos tais verbos com a sílaba final em *ri*.

7. É comum a síncope da vogal *u* do prefixo causativo *mu-* ou a metátese de seus fonemas, resultando na forma *um-*, quando a sílaba que o sucede inicia-se em *p*: *amupinima* / *ampinima* / *aumpinima* (pinto, escrevo); *amupuranga* / *ampuranga* / *aumpuranga* (embelezo, enfeito / melhor); *amupisasú* / *ampisasú* / *aumpisasú* (renovo, rejuvenesço) etc. Sempre grafamos o prefixo causativo na forma *mu-*.

8. É comum a síncope da consoante *m* em sílabas átonas finais *mi* e *mu*. Nesses casos, ocorre a nasalização da vogal anterior: *ayapumi* / *ayapũi* (mergulho); *asemu* / *asẽu* (saio); *awasemu* / *awasẽu* (acho, encontro); *irumu* / *irũ* [com elisão da vogal *u*] (com) etc. Nesses casos, sempre grafamos as sílabas finais em *mi* e *mu*.

9. Certos monossílabos do nheengatu, como os que grafamos *pé* (caminho), *tĩ* (nariz) e *yú* (espinho), são pronunciados por alguns falantes atuais, como os do Rio Içana, com uma duplicação da vogal final: *peé*, *tiĩ*, *yuu*.

10. Nas citações de registros da LGA feitos por outrem, utilizamos as grafias dos respectivos autores. Tais grafias podem diferir, em vários aspectos, da ortografia por nós convencionalizada. Se alguns autores utilizaram a letra *Y* para representar a semivogal [j] em ditongos crescentes, como fazemos em nossa tradução, outros utilizaram a mesma para representar a vogal central [i], que, embora hoje seja ausente do nheengatu do Rio Negro, foi e continua presente em variantes de outras regiões. Os caracteres utilizados por Couto de Magalhães e por Constantino Tastevin para representar o fonema [i] foram substituídos, nas citações de seus registros, por *ï*, o mesmo símbolo utilizado por Dom Costa Aguiar na representação de tal fonema. Essa alteração foi devida à dificuldade de se encontrar, nos editores digitais de texto utilizados neste trabalho, os símbolos gráficos escolhidos por aqueles autores.

Sobre a ortografia do tupi antigo

A ortografia utilizada neste trabalho para a transcrição de palavras do tupi antigo segue aquela adotada por Eduardo de Almeida Navarro (2005, pp. 13-8; 2013, pp. XXIII-VII).

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	18
1.1	BREVE HISTÓRICO DA LÍNGUA GERAL AMAZÔNICA	18
1.2	CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DAS TRADUÇÕES ENVOLVENDO A LGA.....	21
1.2.1	Por quê? De que maneira?	21
1.2.2	O quê?	26
1.2.3	Para quem?.....	28
1.2.4	Quando?.....	29
1.2.5	Onde? Quem ajuda?	32
1.2.6	Quem?	33
1.3	AS QUESTÕES ÉTICAS	35
1.3.1	Os modelos éticos de Andrew Chesterman	35
1.3.2	As especificidades das línguas minoritárias.....	38
2	PESQUISA E CRIAÇÃO LEXICAL	41
2.1	AS FONTES ESCRITAS DA LGA	44
2.1.1	Século 18 e primeira metade do século 19	44
2.1.2	Segunda metade do século 19 e primeira metade do século 20	45
2.1.2.1	Manoel Justiniano de Seixas (?-?).....	46
2.1.2.2	Antônio Gonçalves Dias (1823-1864).....	46
2.1.2.3	Francisco Raimundo Corrêa de Faria (?-?).....	47
2.1.2.4	José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898)	48
2.1.2.5	Charles Frederick Hartt (1840-1878).....	49
2.1.2.6	Pedro Luís Simpson (1840-1892)	49
2.1.2.7	João Barbosa Rodrigues (1842-1909).....	50
2.1.2.8	Dom José Lourenço da Costa Aguiar (1847-1905)	50
2.1.2.9	Conde Ermanno Stradelli (1852-1926)	51
2.1.2.10	Antônio Brandão de Amorim (1865-1926)	52
2.1.2.11	Dom Frederico Benício de Sousa Costa (1875-1948).....	53
2.1.2.12	Constantino Tastevin (1890-1962).....	54
2.1.3	Desde a segunda metade do século 20	54
2.2	ESTUDO DO LÉXICO: O NHEENGATU DE ONTEM E DE HOJE	56
2.2.1	<i>yururéu</i> , <i>yururé</i> (v. trans.): pedir, rogar.....	58
2.2.2	<i>mbeú sesewara</i> (<i>resewara</i>) (v. trans. + pron. + posp.): despedir-se	59
2.2.3	<i>katusawa</i> / <i>yaparasawa</i> (adj.): direita / esquerda	60
2.2.4	<i>í</i> (subst.): vez	60
2.2.5	<i>sasá</i> (v. intrans.): passar // acontecer	62
2.2.6	<i>kwatiári</i> (v. trans.): desenhar, pintar, escrever	63
2.2.7	<i>wawakawara</i> (subst.): roda	64
2.2.8	<i>senundé</i> (<i>renundé</i>) (posp.): na frente de, à frente de, adiante / antes de.....	65
2.2.9	<i>kwáu</i> (v. trans.): saber, conhecer / poder, conseguir	66

2.2.10	<i>yerũ, yerú</i> (v. trans.): perdoar.....	66
2.2.11	<i>marayú-iwa</i> (subst.): espinheiro bravo.....	67
2.2.12	<i>se aría / se ramunha</i> (adj. poss. + subst.): minha avó / meu avô (como forma de tratamento).....	68
2.2.13	<i>iwakatinga</i> (subst.): nuvem.....	69
2.2.14	<i>yukwausawa</i> (subst.): aparência / cor.....	69
2.2.15	<i>muamundewa</i> (subst.): roupa.....	70
2.2.16	<i>yakwáu</i> (adj.): arisco, medroso, desconfiado.....	70
2.2.17	<i>yakwaíma</i> (adj.): danado, sapeca, traquinas // doido; tolo // ignorante; manso.....	73
2.2.18	<i>xipiáka</i> (v. trans.): ver, enxergar.....	75
2.2.19	<i>mueré</i> (v. trans.): concordar (com).....	76
2.2.20	<i>manhana</i> (v. trans.): vigiar, velar, guardar, observar atentamente, espiar.....	76
2.2.21	<i>mumurã</i> (v. trans.): saudar, cumprimentar.....	77
2.2.22	<i>sutiru</i> (subst.): vestido; (+) túnica.....	79
2.2.23	<i>putawa</i> (subst.): porção, quinhão // presente, regalo, oferenda, esmola // isca.....	80
2.2.24	<i>tixirika</i> (v. intrans.): piar, pipilar.....	81
2.2.25	<i>marandúa</i> (subst.): história, conto, narrativa // notícia, novidade // fofoca, mexerico.....	82
2.2.26	<i>pú-rakapira</i> (subst.): dedo da mão.....	83
2.2.27	<i>siwá</i> (subst.): testa.....	83
2.2.28	<i>sanha-pusanungara</i> (subst.): dentista.....	84
2.2.29	<i>pindawa</i> (subst.): folha de palmeira, palha.....	85
2.2.30	<i>kuisí</i> (subst.): vaga-lume.....	86
2.2.31	<i>buya-piranga</i> (subst.): cobra-coral.....	86
2.2.32	<i>mirasanga</i> (subst.): bengala, (+) muleta // porrete, clava, cacete.....	87
2.2.33	<i>sesá-warurá (r-)</i> (subst.): óculos.....	87
2.2.34	<i>erimbaetewara</i> (adj.): antiquíssimo(a), muito antigo(a).....	88
2.2.35	<i>yumuní</i> (v. intrans.): arrepiar-se.....	90
2.2.36	<i>susanga</i> (adj.): paciente, sossegado // resistente.....	91
2.2.37	<i>itaeté</i> (subst.): ferro, metal, aço.....	92
2.2.38	<i>itapekú</i> (subst.): alavanca.....	93
2.2.39	<i>yasitatá</i> (subst.): estrela.....	93
2.2.40	<i>murikuyara, musikuyara</i> (v. trans.): substituir, trocar, dar em troca.....	94
2.2.41	<i>puité</i> (subs.): mentira.....	95
2.2.42	<i>puitemunhã</i> (v. intrans.): mentir.....	96
2.2.43	<i>asuí:</i> (adv.) de lá, daí / (adv.) depois, em seguida / (conj.) e.....	99
2.2.44	<i>karuarawara</i> (adj.): reumático(a).....	101
2.3	EXPANSÕES SEMÂNTICAS, METÁFORAS, NEOLOGISMOS E OUTRAS ADAPTAÇÕES....	102
2.3.1	<i>pisãwéra</i> (subst.): pedaço, porção, fragmento / (+) capítulo.....	102
2.3.2	<i>turé</i> (subst.): tipo de buzina ou clarim / (+) buzina (genericamente).....	103
2.3.3	<i>igarawasú</i> (subst.): barco, embarcação / (+) arca.....	103
2.3.4	<i>sera-rana</i> (subst.): apelido.....	104
2.3.5	<i>musaraisawa mirá-pewa</i> (subst.): (+) tábua de jogo (tabuleiro).....	104
2.3.6	<i>muturisara</i> (subst.): (+) lanterna, (+) farol.....	105

2.3.7	<i>yumuapusara</i> (subst.): eletrola, vitrola, qualquer tocador eletrônico.....	105
2.3.8	<i>mira-siyesara</i> (subst.): (+) automóvel, (+) carro	105
2.3.9	<i>ara-mukameesara</i> (subst.): relógio	106
2.3.10	<i>mirawaka</i> (subst.): engenho; maquinismo de prensar, moer ou fiar / (+) maquinismo, (+) máquina (em geral).....	107
2.3.11	<i>wawakawarapewa</i> (subst.): (+) disco.....	108
2.3.12	<i>iwí-kwausawa</i> (subst.): (+) geografia.....	108
2.3.13	<i>suá-pinima</i> (subst.): (+) sardento.....	109
2.3.14	<i>muruxawamirĩ</i> (subst.): (+) príncipe, (+) princesa.....	110
2.3.15	<i>pepusantá</i> (subst.): (+) avião, (+) aeronave	111
2.4	EMPRÉSTIMOS DA LÍNGUA PORTUGUESA	111
2.4.1	Empréstimos idealizados durante a tradução de <i>TMP</i>	112
2.4.1.1	<i>seda</i> (subst.): seda	112
2.4.1.2	<i>teátru</i> (subst.): teatro	113
2.4.1.3	<i>sarampu</i> (subst.): sarampo	113
2.4.2	Empréstimos antigos	113
2.4.2.1	<i>ma, mā, maa, maã</i> (conj.): mas.....	114
2.4.2.2	<i>kindara</i> (subst.): quintal.....	115
2.4.2.3	<i>papera</i> (subst.): papel, livro, carta, documento	115
2.4.2.4	<i>naranha</i> (subst.): laranja	116
2.4.2.5	<i>até, té</i> (conj.): até	116
2.4.2.6	<i>panu</i> (subst.): pano, tecido	118
2.4.2.7	<i>murari</i> (v. intrans.): morar.....	119
2.4.2.8	<i>gananisawa</i> (subst.): engano, equívoco, ilusão, mentira	119
2.4.2.9	<i>marika</i> (subst.): barriga	119
2.4.2.10	<i>makaka</i> (subst.): macaco	119
2.4.2.11	<i>sapatú</i> (subst.): sapato	120
2.4.2.12	<i>pixana</i> (subst.): gato.....	120
2.4.2.13	<i>manha</i> : (subst.) mãe // (suf.) indica “propensão a”	121
2.4.2.14	<i>u</i> (conj.): ou	121
2.4.2.15	<i>nẽ, ne</i> (conj. / adv.): nem.....	123
2.4.2.16	<i>sá, sã, saá, saã</i> (conj.): se (conjunção subordinativa integrante; conjunção subordinativa adverbial condicional)	124
2.5	VOCABULÁRIO ATUAL AUSENTE DA LITERATURA ANTIGA.....	126
2.5.1	<i>yawaitentu</i> (adv.): provavelmente	127
2.5.2	<i>pirupiára</i> (adj./adv.): exagerado, muito	127
2.5.3	<i>mupika</i> (adv.): seguidamente, em sequência / frequentemente, repetidamente / sem parar.....	127
2.5.4	<i>tiári</i> (v. trans.):desviar, esquivar / dirigir, pilotar (embarcação, automóvel etc.).....	128
2.5.5	<i>rikuté</i> (v. trans.): ter que, dever, ter a obrigação de	128
2.5.6	<i>kutara</i> (adj.): rápido, veloz	129
2.5.7	<i>nhaãsé, maãsé</i> (conj.): porque, pois.....	129
2.5.8	<i>pu</i> (part.): parece que, acho que // será que, porventura, por acaso (em interrogações).....	129

3	COMENTÁRIOS À TRADUÇÃO DE <i>TMP</i>	131
3.1	A TRADUÇÃO DO TÍTULO	132
3.2	DOMESTICAÇÕES E ADAPTAÇÕES CULTURAIS.....	133
3.3	UM CASO PARTICULAR DE ADAPTAÇÃO LINGUÍSTICO-CULTURAL.....	142
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
5	A TERRA DOS MENINOS PELADOS / TAÍNA-ITÁ AKANGAISIMA RETAMA	147
	REFERÊNCIAS	193

1 INTRODUÇÃO

1.1 BREVE HISTÓRICO DA LÍNGUA GERAL AMAZÔNICA

Assim que chegaram ao litoral das terras que constituem atualmente o Brasil, os colonizadores europeus depararam-se com povos que falavam, em sua maioria, variantes dialetais do idioma que ficaria conhecido como tupi, inicialmente nomeado, também, como língua brasílica. Esse foi o idioma vigente em algumas das primeiras povoações e aldeamentos coloniais em solo brasileiro e deu origem a, pelo menos, duas línguas gerais – a língua geral paulista e a língua geral amazônica (LGA)¹ –, cujos usos se expandiram por vastos territórios.

A língua geral paulista, também conhecida por língua geral meridional ou tupi austral, formou-se no ambiente mestiço da capitania de São Paulo do século 16, a partir do tupi de São Vicente e do Vale do Tietê. Esse idioma teve seu uso difundido no contexto das bandeiras e entradas para territórios até então alheios ao uso do tupi, como terras que hoje pertencem aos Estados de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e norte do Paraná. Segundo o historiador Sérgio Buarque de Hollanda (1995, p. 129), essa língua, provavelmente, perdeu o predomínio em tais territórios já na primeira metade do século 18, sendo gradativamente sobrepujada pelo idioma lusitano. Os últimos registros de contatos com falantes da língua que se tem conhecimento remontam às primeiras décadas do século 19, casos dos relatos de Auguste de Saint-Hilaire (1937, pp. 253-55) e de Hercule Florence (apud HOLLANDA, 1995, p. 130). Atualmente, a língua geral paulista já não possui falantes e carece de estudos mais aprofundados, seja no âmbito linguístico, seja no que concerne a sua história social, o que se torna difícil pelos escassos registros escritos existentes a respeito.

O processo de formação da LGA, ou nheengatu – como a língua ficou conhecida a partir de meados do século 19² –, remonta ao início do processo colonial nas terras do Grão-Pará, em 1616, ano em que as primeiras tropas portuguesas estabeleceram-se na região da Costa do Salgado, fundando o Forte do Presépio. Ao chegarem à região litorânea dos atuais Estados do Maranhão e Pará, os colonizadores tiveram contato com tupinambás, falantes de variante dialetal da

¹ Há indícios de que teria se formado também uma língua geral de base tupi no sul da Bahia. Para mais informações sobre esse assunto, cf. LOBO, Tânia C. Freire et al. Indícios de língua geral no sul da Bahia na segunda metade do século XVIII. In: LOBO, Tânia et al. (Org.). *Para a história do português brasileiro. VI: novos dados, novas análises*. Salvador: EDUFBA, pp. 609-630.

² Neste trabalho, os termos tupi, LGA – ou simplesmente língua geral – e nheengatu serão utilizados como nomeações que se acumulam ao longo dos períodos evolutivos do idioma, ou seja, o nheengatu poderá ser chamado de tupi ou LGA, mas o tupi antigo não será nunca referido por LGA ou nheengatu.

mesma língua tupi com a qual já haviam entrado em contato na costa atlântica de Pernambuco. Então, com objetivo de catequização dos indígenas, essa se tornou a principal língua a ser veiculada nos aldeamentos missionários que se formaram na região. Conforme tais aldeamentos passaram a subir os rios amazônicos e a reduzir os indígenas das mais variadas proveniências étnicas e linguísticas, a língua foi perdendo o caráter de idioma étnico dos tupinambás e transformando-se num vernáculo supraétnico, servindo à comunicação entre europeus e autóctones de variadas etnias. Ao longo desse processo, o idioma teve sua tipologia gradativamente afastada daquela do idioma dos tupinambás, devido, justamente, às influências resultantes de constantes contatos com outros sistemas linguísticos.

A propagação da LGA foi inicialmente fomentada pela coroa portuguesa, pelo benefício que uma unidade linguística em região tão vasta e diversa poderia proporcionar para as pretensões coloniais. Esse quadro começa a se alterar na década de 1720, quando principiam as tentativas de se introduzir o português na região. Uma carta régia de 1727, por exemplo, proíbe o uso da LGA nas povoações e aldeias de repartição, determinando que tanto os moradores quanto os missionários organizassem o ensino do português aos índios (FREIRE, 2011, p. 122). As políticas de “portugalização” da Amazônia acentuaram-se no período pombalino, culminando com a proibição do idioma em 1757, medida que, entretanto, não surtiu o efeito pretendido no Grão-Pará, onde a língua continuou pujante e seu uso expandiu-se, ainda, por novos territórios.

Em 1823, o Grão-Pará aderiu à independência do Brasil, tendo passado por todo o período colonial sem que o uso da língua portuguesa se difundisse em seu território. O idioma da antiga metrópole só iria sobrepular a LGA como língua veicular da Amazônia a partir de meados do século 19, devido a uma conjunção de diversos fatores. Entre as causas dessa importante alteração sociocultural, podemos citar os conflitos envolvendo a Cabanagem, ocorridos entre 1835 e 1840, quando foram mortos 40 mil habitantes do Grão-Pará, número que representava um quarto da população recenseada da província, a maioria, provavelmente, falante da LGA (FREIRE, 2011, p. 244). Outro importante evento ocorre em 1853, com o estabelecimento da primeira linha de vapores no Rio Amazonas, que reduziu o tempo da viagem entre Belém e Manaus para apenas oito dias. Até então, a duração mínima estimada era de 40 dias e a máxima, de até três meses, dependendo da época do ano (BATES, 1979, pp. 91-2). Com a facilitação do transporte pela região, coincidindo com o início do ciclo da borracha e com as secas do sertão nordestino, numerosa população monolíngue em português deslocou-se de outras partes para a região amazônica. Desse modo, a língua herdada dos portugueses, enfim, estabeleceu-se como o principal idioma veiculado nessas terras. Os vapores levaram para a região amazônica cerca de 500 mil nordestinos, no período entre 1872 e 1910 (FURTADO, 1961, pp. 152-53), todos portadores da língua portuguesa.

Apesar da forte diminuição do número de seus falantes, o nheengatu continua sendo falado, sobretudo, na bacia do Rio Negro, em territórios do Brasil, da Venezuela e da Colômbia. Região onde a Lei 145/2002, aprovada no dia 11 de dezembro de 2002³, concedeu ao idioma, junto ao tukano e ao baniwa, a condição de língua co-oficial do município de São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas. Há ainda, também, alguns poucos falantes em outras regiões da Amazônia, como no Baixo Rio Madeira e nos rios Andirá e Marauá, na região do Médio Amazonas. Na região do Baixo Rio Tapajós, onde a língua deixou de ser falada no século 20, há projetos em andamento para que o idioma seja reaprendido por populações indígenas.

O nheengatu é quase que exclusivamente uma língua de utilização oral. O aumento do intercâmbio da população falante do nheengatu com a maioria nacional, falante exclusivamente do português, continua provocando o retrocesso do número de falantes da língua geral. A chegada dos meios de comunicação de massa e das instituições burocráticas brasileiras ao Alto Rio Negro é inevitável e já vem acontecendo em grande escala. Se as informações e documentos veiculados nesses meios utilizarem apenas o português e se as escolas não estiverem capacitadas para ensinar o nheengatu, a língua corre o risco de enfraquecer-se e, eventualmente, desaparecer.

O desenvolvimento de uma variante escrita para o nheengatu pode ser um elemento fundamental para a sobrevivência dessa língua de inestimável valor histórico na composição da sociedade brasileira. No contexto atual, à medida que surge a necessidade de utilização da escrita pela população do Alto Rio Negro, o nheengatu perde espaço para o português. Surgem assim discussões a respeito da possibilidade de traduções para a língua geral que visem ajudar na consolidação da vertente escrita da língua e no desenvolvimento de uma literatura nesse idioma. A tradução do livro infantil *A terra dos meninos pelados (TMP)*, de Graciliano Ramos, do português para o nheengatu, enquadra-se nesse conceito de traduzir com o objetivo de fortalecer a língua/cultura-alvo. Inúmeras questões éticas e históricas permeiam o encaminhamento deste trabalho, e uma análise mais detida dessas questões faz-se necessária para contextualizarmos e justificarmos as escolhas que o compõem.

³ Após alguns anos, a Lei 145/2002 foi regulamentada pela Lei 210/2006. Para mais informações, cf. SILVA, Fabiana Sarges da. *A lei de cooficialização das línguas tukano, nheengatu e baniwa em São Gabriel da Cachoeira: questões sobre política linguística em contexto multilíngue*. 2013. 193f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

1.2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DAS TRADUÇÕES ENVOLVENDO A LGA

Em seu texto, *Contribuições para uma historiografia da tradução*, John Milton e Marcia Martins (2010) utilizam como base o artigo de Lieven D’hulst, *Why and how to write translations histories*. Milton e Martins retomam algumas perguntas sobre a história das traduções e dos tradutores que D’hulst havia utilizado como títulos para a divisão das seções de seu trabalho:

- Quem? – Quem foram os tradutores?
- O quê? – O que foi traduzido?
- Onde? – Onde foram publicadas as traduções?
- Quem ajuda? – Quem financiou as traduções?
- Por quê? – Por que foram feitas as traduções?
- De que maneira? – Como foram feitas as traduções?
- Quando? – Em quais épocas foram feitas as traduções?
- Para quem? – Para quem foram feitas as traduções? Quem as lê?

Essas perguntas básicas também são utilizadas por Milton e Martins como tópicos estruturantes no texto deles sobre a historiografia da tradução. No caso das traduções que envolvem a LGA, utilizaremos essas questões pertinentes para contextualizá-las, sobretudo aquela que faz parte deste trabalho. Mas essa contextualização não será desenvolvida com pretensões de ser um profundo trabalho historiográfico. As questões citadas acima serão usadas como guias para elucidar alguns aspectos da tradução aqui apresentada, situando historicamente esta tradução e cotejando-a com trabalhos que possuam características em comum. Para tanto, vamos direcionar essas questões, ora para o passado, ora para o presente; ora para o nheengatu, ora para outras línguas/culturas cujas histórias possuem elementos análogos à da LGA e que podem ser úteis, por isso, no planejamento das ações envolvidas com o futuro desse idioma.

1.2.1 Por quê? De que maneira?

Vamos passar pelas questões elencadas acima seguindo uma ordem diferente daquela de D’hulst. Começemos com uma questão central, talvez a mais importante:

Por quê?

Por que fazer esta tradução? Qual o objetivo primordial pretendido por este ato? Essa questão já foi respondida dois parágrafos acima. O propósito desta tradução é ajudar na formação e consolidação de uma literatura em nheengatu, que possa, por sua vez, contribuir com o fortalecimento da língua. Em diversas épocas, em diferentes lugares, a tradução serviu como um meio para o fortalecimento das línguas/culturas-alvo. Podemos buscar, então, paralelos com contextos tradutórios nos quais metas similares foram perseguidas, em outras épocas e lugares, já atentando para elementos que nos permitam o enfoque de outra das perguntas de D’hulst:

De que maneira? Como foram feitas as traduções?

Como exemplo dessa concepção de tradução, podemos citar o papel que ela desempenhava para os romanos. Susan Bassnett (2003) discorre sobre essa função de enriquecimento que era atribuída à tradução pelos romanos, direcionada, sobretudo, às obras gregas, que serviam de modelo para os escritores de Roma. Segundo Bassnett (2003, p. 82), “o princípio subjacente de enriquecer a língua e a literatura nativas através da tradução fez com que a ênfase fosse colocada nos critérios estéticos do produto na língua de chegada, e não nas noções mais rígidas de ‘fidelidade’”. A autora complementa a explicação desse conceito de tradução com o fato de os romanos letrados serem capazes de ler as obras originais, em grego. Nesse contexto,

para os tradutores romanos, a tarefa de transferir um texto de uma língua para outra pode ser entendida como um exercício de estilística comparada, uma vez que não lhes era exigido “dar a conhecer” nem a forma nem o conteúdo per se, e consequentemente não tinham de se sujeitar à estrutura do original (BASSNETT, 2003, p. 83).

Vale mencionar que uma situação análoga existe no caso do nheengatu, ou seja, muitos falantes desse idioma, sobretudo os letrados, conhecem também a língua portuguesa. Sendo assim, os originais, quando em português, são acessíveis aos leitores e, portanto, a tradução não funciona como via única de acesso à forma e ao conteúdo dessas obras. Esse aspecto contextual pode ser percebido como um elemento a favor de escolhas tradutórias que se desprendam da estrutura do original, quando estes afastamentos resultarem em melhorias no texto em língua-alvo.

Em vários contextos históricos em que a tradução foi conceituada como meio de enriquecimento linguístico ou cultural, podemos notar a importância dos movimentos complementares de ida em direção ao “Outro” e de retorno ao seio doméstico. O contato com outra língua/cultura permite a contemplação e o aprendizado de novos pensamentos e estéticas. O retorno evita a perda de identidade, colocando os novos elementos assimilados em diálogo

com as tradições culturais preexistentes. A alternância entre tendências preferenciais a um desses movimentos pode ser percebida no caso dos franceses. No século 16, como mostra Lenita Esteves (2012), houve na França escritores que “defendiam a ideia de que os grandes autores clássicos deveriam ser imitados em suas técnicas e estilos e esse procedimento tornaria a língua francesa mais capaz de expressar grandes obras clássicas” (ESTEVES, 2012, p. 148). Um século depois se pode já notar uma mudança de orientação no trato com as obras estrangeiras, que passam a ser adaptadas segundo o molde doméstico: esta é a concepção de tradução que ficou rotulada como *belles infidèles*. Segundo Lenita Esteves (2012, p. 152), “depois que os franceses se sentiram estabelecidos em sua cultura e língua, passaram a impor seus próprios moldes aos textos estrangeiros que chegavam”.

Outro contundente exemplo da mescla e balanceamento entre os percursos de exploração do alheio e volta às origens pode ser visto no contexto da tradução na época do romantismo alemão, conforme Lenita Esteves (2012, p. 164) argumenta: “[...] de formas não idênticas, Goethe, Schleiermacher, os irmãos Schlegel e Tieck, entre outros, adotaram uma ética de expandir as fronteiras de sua língua nacional, recebendo e incorporando a influência e traços de outras culturas”.

Entretanto, o

[...] movimento em busca da experiência do Outro [...] não pode culminar numa total simbiose com o Estrangeiro. O Outro, o Alheio é meio de aprimoramento para o retorno ao Si-mesmo, entendido esse meio tanto no sentido de instrumento quanto no de elemento em que tal confronto tem lugar. Uma total simbiose significaria o apagamento, a perda da identidade; significaria, portanto, o contrário do que se quer buscar (AZENHA JUNIOR, 2006, p. 51).

Os exemplos acima apresentam situações em que a motivação inicial das traduções é o contato com o elemento alheio. A preocupação com a preservação identitária surge num segundo momento. Já no caso das traduções português → nheengatu, o estágio atual não se caracteriza por uma situação de afastamento entre as duas culturas, na qual a tradução se estabeleça por meio de um impulso motivado, a princípio, pela possibilidade de um encontro enriquecedor com o “diferente”. Nesse caso, tem-se o oposto, pois o processo de tradução que visa ao enriquecimento da língua e da literatura em nheengatu, a partir de traduções do português, parte de uma situação de forte contato entre as duas línguas/culturas. O impulso que origina a motivação para o processo tradutório é justamente a possibilidade de um afastamento, o retorno ao “si mesmo” que permita a sobrevivência autônoma da língua. Em outras palavras, o contato entre as duas línguas/culturas, resultante de eventos históricos complexos e dos mais diversos, encontra-se fortemente estabelecido. A tradução pode, é claro, “organizar”

essa situação de contato e até trazer elementos novos. Sua função principal, talvez, seja a de servir como uma espécie de filtro dessa relação intensa, selecionando os elementos do idioma português cuja assimilação é julgada importante para a evolução da língua geral, enquanto propõe alternativas domésticas para ideias que o sistema linguístico-cultural do nheengatu seja apto de abarcar “por conta própria”.

A situação descrita acima não é exclusiva das traduções português → nheengatu. Conjunturas análogas são encontradas em projetos de tradução para outras línguas que também são menos prestigiadas dentro do território nacional ao qual pertencem. O caso do mirandês, língua falada por cerca de 12 mil pessoas, cuja maioria habita o extremo nordeste de Portugal (QUARTEU; CONDE, 2001, p. 89), é um bom exemplo disso. A língua, antes estigmatizada e considerada por muitos como um “português mal falado”, foi oficializada em 1999⁴, e traduções a partir do português têm sido feitas com a intenção de fortalecer o idioma a partir do reconhecimento de seu caráter autônomo. É como se a situação de contato entre as duas línguas demonstrasse a necessidade de um afastamento para se colocar sobre novas bases, mais sólidas e equilibradas: os dois idiomas/culturas estavam próximos, mantinham relações, mas as trocas entre ambos eram desequilibradas, e os resultados eram desprezíveis para a língua portuguesa e prejudiciais para o mirandês. Às vezes, certo afastamento entre as línguas/culturas permite o reconhecimento daquele “Outro” que está sufocado pelo contato estreito e “descuidado” com um idioma/cultura de maior prestígio. Esse “Outro”, que é “minorizado”, nem sempre é minoritário, como é o caso no Paraguai, onde o guarani, língua com maior número de falantes no país (DIRECCIÓN... 2002, pp. 57-9), foi oficializado apenas em 1992⁵ e, agora, passa por um momento semelhante de emancipação em relação ao castelhano.

Muitas traduções para o guarani paraguaio buscaram a referida emancipação por meio de um processo de pesquisa lexical que possibilitasse a retomada de termos guaranis em desuso, já que, ao falar o guarani, seus falantes atuais recorrem frequentemente a empréstimos do castelhano. Esses empréstimos recorrentes renderam ao idioma a alcunha de *jopara* (mescla, mistura). Essas traduções aproveitam-se do fato de o guarani ser uma língua muito bem documentada e que possui um arcabouço literário expressivo, se comparado com outras línguas ameríndias, para promover um enriquecimento do idioma por meio da retomada de termos

⁴ Para consulta do texto integral da lei, cf. PORTUGAL. Ministério da Educação. Lei 7/99, de 29 de janeiro de 1999. Reconhecimento oficial de direitos linguísticos da comunidade mirandesa. 1999. Disponível em: <<http://mirandes.no.sapo.pt/LMPSLei.html>>. Acesso em: 30 out. 2015.

⁵ Para consulta do texto integral da Constituição paraguaia, cf. PARAGUAIY. Constitución Nacional del Paraguaiy. Disponível em: <http://www.oas.org/juridico/spanish/par_res3.htm>. Acesso em: 20 dez. 2015.

que foram sendo esquecidos pela cultura oral. Além disso, os dicionários de *avañe'ê*⁶, que se multiplicaram no Paraguai após a oficialização do idioma, incluem em seus verbetes muitos neologismos criados para abarcar conceitos e objetos que não possuíam significantes em guarani. Estes são normalmente produtos da tecnologia ou termos técnicos que, por não fazerem parte do contexto tradicional paraguaio, não possuíam vocábulos correspondentes nesta língua. O mesmo se dá, por exemplo, com os animais exóticos. A partir da produção de vocábulos com mecanismos pertencentes ao próprio sistema linguístico do guarani, foram criadas palavras que, dos dicionários, passam para textos escritos, muitos dos quais são traduções, e destes podem chegar à própria língua falada.

Outro exemplo de contexto tradutório que se deu em paralelo a uma pesquisa lexical é o caso do guarani mbya. Em seu artigo, *Tradução bíblica numa sociedade minoritária*, Bob Dooley (2009) trata de suas experiências como ajudante de uma equipe de tradutores guarani que traduziu a *Bíblia* para o guarani mbya. Segundo Dooley (2009, p. 51), “na sua tradução, eles queriam uma linguagem que não incluísse tantos empréstimos do português que usavam no dia a dia. [Sendo assim,] eles eram forçados a pesquisar o léxico da sua língua, geralmente junto a falantes mais idosos”. O autor acrescenta, ainda, que os trabalhos envolvidos nessa tradução deram início a um processo de estudo linguístico que se estendeu durante décadas, o que ele compara a uma situação análoga ocorrida com relação à língua zulu, falada em território africano:

[...] a tradução da *Bíblia* em zulu deu ímpeto a um grande interesse pela língua, inclusive pelo léxico e a literatura oral. A tradução em guarani produziu um resultado semelhante. Um dos tradutores [...] mantinha, e ainda mantém, um dicionário que registra os resultados da sua pesquisa na língua. Dentro da equipe de tradução, havia debate constante sobre o léxico e a gramática. Essa reflexão linguística levou quase 30 anos (DOOLEY, 2009, p. 52).

A LGA, assim como o guarani, possui, entre dicionários, narrativas e demais textos, relevante conjunto de obras escritas, se comparada com outras línguas ameríndias. Consultas a esses materiais, aliadas a pesquisas junto aos falantes mais experientes do idioma, podem levantar muitos vocábulos que têm caído em desuso. Essas palavras vêm sendo, muitas vezes, substituídas por empréstimos do português ou, então, têm seus significados abarcados por outros termos que sofrem, assim, uma expansão semântica. As traduções para o nheengatu, se aliadas a pesquisas lexicais, podem contribuir para um enriquecimento do vocabulário do idioma, o que seria propício para o desenvolvimento de uma variante escrita e literária da LGA.

⁶ Língua guarani

1.2.2 O quê?

Passemos, agora, a outra das pergunta de D'hulst:

O quê?

O que foi traduzido nos contextos tradutórios onde era buscado o fortalecimento das línguas/culturas-alvo? Podemos direcionar essa questão, a princípio, para uma pergunta mais específica. Foram traduzidos textos a partir de que língua-fonte? É interessante notar que em todos os contextos em que a tradução foi utilizada como meio de enriquecimento, tal meta foi conceituada pelo contraste existente entre a língua/cultura a ser valorizada e outros idiomas/culturas considerados mais vigorosos, mais estabelecidos ou mais desenvolvidos em algum aspecto específico. Muitas vezes, esses idiomas/culturas têm papéis especiais como fontes de apoio e de fomento para o desenvolvimento das línguas mais frágeis e, paradoxalmente, representam também as maiores ameaças à autonomia destas línguas, tornando-se constantemente elementos a serem batidos, superados.

Assim, os romanos imitaram os gregos para poderem sobrepujá-los. Da mesma forma, os franceses, que admiravam os clássicos, “condenavam os escritores [...] que optavam por escrever em latim por julgarem essa língua mais nobre e ilustrada” (ESTEVEVES, p. 164, 2012), afinal isso não contribuía para que o idioma francês desbancasse o posto do latim. O mesmo é visível na Inglaterra, onde o tradutor Philemon Holland, ao mesmo tempo em que representava o “pleno florescimento da crença primordial dos humanistas do século 16 – de que os grandes clássicos da Grécia e de Roma deviam ser lidos por seus valores éticos” (MATTHIESSEN, 1931, p. 177 apud ESTEVES 2012, p. 161) –, condenava os que eram contra as traduções dos clássicos para a língua inglesa com as seguintes palavras: “[...] se fossem bem intencionados, deveriam desejar e lutar com todos os meios para triunfar sobre os romanos, sobrepujando sua literatura com o traço da pena inglesa, dando-lhes o troco por sua conquista desta terra, conquista que fizeram pelo fio da espada (HOLLAND, 1601 apud ESTEVES, 2012, p. 162).

Esse mesmo jogo, de apoiar-se numa língua/cultura com vistas a superá-la, pode ser percebido evidentemente em outras escalas, no que acontece hoje com o mirandês e o guarani. Nesses casos, a superação pode ser entendida como a conquista de uma maior independência, de uma emancipação, e não, necessariamente, numa equiparação do arcabouço literário, já que tal meta pode estar distante demais para guiar as ações presentes. Dessa forma, muitas das traduções para o mirandês partem da língua portuguesa: Amadeu Ferreira, um dos principais

tradutores para o mirandês, já traduziu obras como *Os Lusíadas*, de Camões, e *Mensagem*, de Fernando Pessoa. Muitas das traduções para o guarani paraguaio, por sua vez, têm como língua-fonte o castelhano. Félix de Guaranía, talvez o mais conhecido tradutor contemporâneo de obras literárias para o guarani paraguaio, traduziu *Don Quijote*, de Cervantes, além de obras de Bécquer e García Lorca.

Por um lado, ambas as línguas/culturas apoiam-se sobre os mesmos idiomas que “ameaçam” suas respectivas autonomias. Essa constatação serve de complemento à ideia apresentada mais acima, dos movimentos de ida ao encontro do “Outro” e de retorno ao familiar. O mirandês e o guarani, ao utilizarem a tradução como meio de voltar-se para suas raízes, aproveitam-se dos elementos positivos daqueles contatos já previamente estabelecidos. Por outro lado, essas traduções explicitam a existência dos idiomas e a distância que se quer estabelecer, ou reconhecer, entre as duas línguas/culturas: se há uma tradução do castelhano para o guarani, é porque existe o castelhano, existe o guarani, e um é diferente do outro. Faz-se a ressalva de que explicitar as diferenças não significa condenar a mescla, mas, sim, ter mais consciência da forma como a miscigenação ocorre e dos efeitos que tem para todos os participantes. Essas considerações são válidas para pensarmos o caso das traduções português → nheengatu, já que se trata de situações muito semelhantes em diversos aspectos. A escolha pela tradução de uma obra a partir de um original em português enquadra-se nessa estratégia de “aproveitamento” dos contatos culturais existentes entre os dois idiomas envolvidos na tradução.

Sobre o conteúdo das obras traduzidas, é notável, em diversas circunstâncias, a importância das traduções bíblicas. Assim como no caso do alemão, em que a tradução da *Bíblia* por Lutero no século 16 teve importantes consequências linguísticas e culturais, em idiomas que passam por um processo de formação e consolidação de suas literaturas na atualidade, a tradução de textos bíblicos assume, muitas vezes, um papel protagonista. Para continuar com os exemplos já citados, Amadeu Ferreira traduziu os quatro evangelhos e o livro *Cântico dos Cânticos* para o mirandês, enquanto Félix de Guaranía também traduziu fragmentos da *Bíblia* para o guarani paraguaio, que já possui tradução de todo o *Novo Testamento*. Quanto às línguas indígenas brasileiras, em outubro de 2005, havia no Brasil duas *Bíblias* completas e 32 *Novos Testamentos* traduzidos para diferentes idiomas autóctones, além de outros 52 projetos de tradução bíblica em andamento para línguas indígenas (SILVA, 2005). Em muitos desses idiomas, a *Bíblia*, ou o *Novo Testamento*, figura como a mais importante obra escrita e, a exemplo do que ocorreu com os guaranis mbya, desempenha papel importante na consolidação da variante escrita da língua.

O nheengatu não foge à regra, tanto que já existe *O Novo Testamento em nyengatu* (LOEWEN; MARTINHO; MÜLLER; NEW TRIBES MISSION, 1973) – e, atualmente, o *Antigo Testamento* está sendo traduzido. Sobre o modo de traduzir, vale dizer que o *Novo Testamento* em nheengatu, diferentemente daqueles vertidos para o guarani mbya ou para o guarani paraguaio, não demonstra ter sido escrito com a utilização de vocábulos oriundos de uma pesquisa lexical aprofundada. Mas foi vertido com uma quantidade razoável de empréstimos do português⁷. Talvez isso explique, em parte, o fato de ele ter sido traduzido em apenas oito anos, o *Novo Testamento* em língua indígena de produção mais rápida no Brasil, pois, com base nas traduções concluídas até 2005, a média calculada para este tipo de trabalho é de 26,5 anos (SILVA, 2005)⁸.

1.2.3 Para quem?

A pergunta “o quê?” está intimamente relacionada à pergunta:

Para quem?

Para quem se destinam as traduções? Qual é o seu público-alvo? As traduções de textos bíblicos em línguas indígenas destinam-se a um público adulto e, sobretudo, a líderes religiosos, como padres e pastores. Por meio da função religiosa, essas obras adquirem grande importância enquanto referências para as variantes escritas das línguas indígenas, mesmo em sociedades cujos membros não possuem muito hábito de leitura.

No caso deste trabalho, a escolha pela tradução de uma obra infantil objetiva, como parte de seu público-alvo, as crianças falantes da língua, que, muitas vezes, carecem de materiais diversificados para leitura em nheengatu durante seu período escolar. O livro, entretanto, destina-se também aos falantes adultos, já que, num estágio de adaptação à variante escrita da língua, uma obra muito extensa ou com conteúdo muito complexo e linguagem sofisticada

⁷ Palavras referentes a acidentes geográficos existentes no contexto amazônico, onde o nheengatu é veiculado, foram emprestadas do português, como “lago” (João 21:1) e “praya” (praia) (João 21:4) (LOEWEN; MARTINHO; MÜLLER; NEW TRIBES MISSION, 1973, p. 315). Os vocábulos correspondentes no nheengatu, *ipawa* (lago) e *iwikuí* (praia, areia), embora sejam de fato desconhecidos atualmente por muitos jovens falantes do idioma, são, ainda hoje, depois de mais de 40 anos da publicação do *Novo Testamento em nyengatu*, conhecidos por muitos falantes da língua, sobretudo entre os mais experientes.

⁸ As traduções de textos religiosos para línguas indígenas, quase sempre inseridas num contexto de proselitismo, constituem um assunto muito polêmico, que possibilita muitos debates a respeito de condutas éticas. Esse assunto não será, entretanto, aprofundado neste trabalho por fugir de seu escopo e por conta de sua complexidade, que exigiria um estudo mais aprofundado de casos particulares dos processos de tradução a serem analisados.

não seria o adequado. Durante visita a São Gabriel da Cachoeira, uma professora falante de nheengatu e português, que tinha um exemplar em português de *TMP*, relatou que gostava de ler um capítulo por noite, antes de dormir. Isso pode ser uma indicação de que esta obra também é capaz de instigar o gosto de pessoas de mais idade.

Ademais, nossa tradução pode servir também como material útil para aqueles que estão aprendendo a língua. Isso expande seu público-alvo dos moradores do Alto Rio Negro para outras regiões da Amazônia onde existem movimentos de incentivo ao fortalecimento ou renascimento da LGA. Podemos citar os Mura, no Rio Madeira, que querem reaprender a língua, hoje falada apenas por alguns idosos; e alguns grupos Mundurucus e Arapiuns da foz dos rios Tapajós e Arapiuns, no Estado do Pará, que também têm intenção de reaprender a língua, falada por seus ancestrais até o começo do século 20. Entre os interessados em aprender o idioma há também, é claro, pessoas de todo o Brasil, e até mesmo estrangeiros, a maioria dos quais é atraída pelo valor histórico do nheengatu. Esse intuito de servir como material complementar para o aprendizado do idioma pode resultar em escolhas importantes para a publicação desta tradução, tais como: notas explicativas, comentários, inclusão de listas de vocabulário português-nheengatu e publicação da obra em formato bilíngue. A função educativa do texto e as respectivas escolhas e estratégias que potencializam esse objetivo devem levar em conta, até mesmo, as necessidades dos adultos que são falantes nativos da língua, quando a tradução é executada com a meta de reintroduzir vocábulos atualmente em desuso, procedentes de pesquisa lexical.

1.2.4 Quando?

Passemos à pergunta:

Quando?

Em que épocas foram feitas traduções para o nheengatu e outras línguas que passaram por contextos análogos? Quais foram os momentos importantes para esses processos tradutórios? A LGA esteve envolvida desde seu início com a questão da tradução. A língua desenvolveu-se a partir do idioma veiculado pelos tupinambás das costas do Pará e Maranhão, uma variante dialetal do tupi antigo, idioma que teve, ao longo dos séculos 16 e 17, além da confecção de dicionários, vocabulários e gramáticas, a publicação de catecismos. Ou seja, obras que traduziam a doutrina cristã à língua dos indígenas da costa brasileira.

Ao final do século 17, é uma dessas traduções que indica o início do afastamento entre a LGA – que começava a ser falada por várias etnias e pela população mestiça – e o tupi étnico – a língua conforme era falada pelos próprios tupinambás . O *Compêndio da doutrina cristã na língua portuqueza, & brasílica* foi composto pelo missionário jesuíta João Felipe Bettendorff, sendo publicado em 1687. Essa produção foi feita na língua dos tupinambás, por isso o próprio Bettendorff elaborou outra versão do catecismo, especialmente em LGA: *Doutrina cristã em lingua geral dos índios do Estado do Brasil e Maranhão, composta pelo P. Philippe Bettendorff, traduzida em lingua irregular, e vulgar uzada nestes tempos* (EDELWEISS, 1969, p. 138).

Após a expulsão dos Jesuítas e a proibição da língua geral pelo governo português, cujo documento foi assinado em 3 de maio de 1757 (FREIRE, 2011, p. 126), medidas foram tomadas para a difusão da língua portuguesa no Estado do Grão-Pará, que compreendia as terras lusas em território amazônico. Tais medidas foram, entretanto, infrutíferas, e o nheengatu continuou sua expansão até o fim do período colonial. Em meados do século 19, diversos fatores levaram à entrada da língua portuguesa na Amazônia e ao início do processo de declínio da LGA. É na segunda metade do século 19 e começo do século 20, após o início desse processo de declínio, que um crescente interesse pelo idioma levou à composição de diversas obras sobre o nheengatu, como a gramática do amazonense Pedro Luís Simpson – também grafado Pedro Luiz Sympson –, cuja primeira edição é de 1877 (SÍMPSON, 1877), e o dicionário do conde italiano Ermanno Stradelli, publicado apenas em 1929 (STRADELLI, 1929). Além disso, nessa época, viajantes coletaram e traduziram a literatura oral que era transmitida em nheengatu, publicando-a em obras bilíngues nheengatu → português. São os casos do General Couto de Magalhães, cuja obra *O selvagem* foi publicada em 1876 (MAGALHÃES, 1876); do botânico João Barbosa Rodrigues, autor de *Poranduba amazonense*, publicado em 1890 (RODRIGUES, 1890); e de Antônio Brandão de Amorim, cujas *Lendas em nheengatu e em português* foram publicadas postumamente na revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1926 (AMORIM, 1987). Este último, na realidade, traduziu e organizou narrativas coletadas por um indígena chamado Maximiano José Roberto, que não levou créditos na publicação (FREIRE, 2011, p. 145). Essas obras marcam um período em que as traduções do nheengatu para o português foram importantes, tendo desdobramentos para a história da literatura brasileira, já que serviram como inspirações para o movimento modernista, não só pela linguagem mas também pelas tramas pioneiras. Segundo Bessa Freire (2011, p. 146), Mário de Andrade, com *Macunaíma*, e Raul Bopp, com *Cobra Norato*, talvez tenham sido os escritores que mais dívidas contraíram com os autores

desses textos. A obra de Guimarães Rosa também foi influenciada pelos registros em nheengatu e suas traduções, o que é mais patente na elaboração linguística do conto *Meu tio o Iauaretê*⁹.

Vale dizer que trabalhos muito análogos aos de Magalhães, Barbosa Rodrigues e Amorim foram realizados, na mesma época, em outros países. Isso demonstra que, para além das fronteiras brasileiras, houve, naquele período, um despertar para o interesse no folclore, nas narrativas orais e nas línguas indígenas ou ágrafas, e as traduções desempenharam importante papel nesse contexto. Para citar um exemplo, podemos mencionar a obra *Folk-tales of Angola*, do suíço Héli Chatelain, publicado em 1894. O autor aprendeu o idioma quimbundo, falado em vasta região de Angola, e coletou 50 narrativas durante o tempo em que viveu no país africano. Seu texto foi publicado em formato bilíngue (quimbundo → inglês), tais quais as obras em nheengatu citadas acima.

Traduções de obras do português para o nheengatu também surgiram em fins do século 19, como a *Christu muhençáua çurimaan-uára arama nhihingatu rupi - doutrina cristã destinada aos naturais do Amazonas em nhihingatu* (AGUIAR, 1898), feita pelo primeiro Bispo da Diocese do Amazonas, Dom José Lourenço da Costa Aguiar. Esta doutrina foi publicada em 1898, também em formato bilíngue (nheengatu → português), para atender às necessidades da igreja quanto à catequização de populações ribeirinhas do Rio Solimões. O segundo Bispo do Amazonas, Dom Frederico Costa, também traduziu textos do português para o nheengatu, entre os quais algumas orações e um manual de como se celebrar casamentos na ausência de um padre, publicados em 1909 em seus *Elementos necessários para aprender o nheengatu* (COSTA, 1909). Outro texto que vale ser mencionado é da autoria de Couto de Magalhães, que publicou no jornal *Reforma*, de 10 de dezembro de 1875, sua tradução em língua geral – que Dom Pedro II entendia (FREIRE, 2009, p. 327) – o auto de batismo do neto do Imperador, filho da Princesa Isabel e do Conde D’Eu (MAGALHÃES, 1975, p. 134).

Atualmente, vivemos um novo momento de evidenciação do nheengatu, o que foi corroborado e intensificado pela já referida co-oficialização do idioma, ao lado das línguas tukanó e baniwa, no município de São Gabriel da Cachoeira. Como consequência da lei de co-oficialização, todos os documentos devem ser traduzidos do português para essas línguas indígenas, e os órgãos públicos devem ter funcionários habilitados para atender aos cidadãos nesses idiomas. Este momento pode ser também propício para as traduções de obras literárias,

⁹ Para mais informações sobre a utilização do nheengatu na elaboração da linguagem do conto *Meu tio o Iauaretê*, cf. ÁVILA, Marcel Twardowsky; TREVISAN, Rodrigo Godinho. Jaguanheném: um estudo sobre a linguagem do Iauaretê. *Revista Magma*, São Paulo, n. 12, pp. 297-335, 2015.

conforme tem ocorrido com outras línguas que, recentemente, ganharam maior respaldo oficial, como é o caso dos já citados mirandês, em Portugal, e o guarani, no Paraguai. Este último idioma pode servir de exemplo para ilustrar como é importante o momento de evidenciação de algumas línguas ameríndias, ao menos do ponto de vista legal.

O guarani, após ser oficializado no Paraguai, em 1992, foi também oficializado na Província de Corrientes, na Argentina, em 2004, e, mais recentemente, em 2010, na cidade brasileira de Tacuru, no Mato Grosso do Sul. Além disso, na proposta aprovada na XXIII Reunião do Mercosul Cultural, realizada no Rio de Janeiro, em novembro de 2006, o guarani foi declarado um dos idiomas oficiais dos países que fazem parte do Mercosul, em igualdade de condições com o português e o espanhol, o que, por princípio, obriga a tradução de todos os documentos do Grupo para, pelo menos, uma das variedades do idioma (pois há variações dialetais, como o guarani mbya, o guarani nhandeva, o guarani kaiowá, o chiriguano e o guarani paraguaio ou *avañe'ẽ*) (FREIRE, 2009, pp.330-1). Para que as leis saiam do papel, e línguas como o guarani e o nheengatu possam atingir, ao menos em certas localidades, a pretendida igualdade de condições com os idiomas de maior prestígio, a consolidação de uma literatura escrita nessas línguas pode ser essencial, e as traduções, neste caso, serão primordiais.

1.2.5 Onde? Quem ajuda?

Podemos, agora, analisar brevemente a questão:

Onde?

Concentremo-nos no contexto atual do nheengatu: onde podem ser publicadas obras em nheengatu? Essa pergunta está intimamente ligada à questão “quem ajuda?”. Quem pode financiar traduções de textos para essa língua e suas publicações? Em São Gabriel da Cachoeira, não há atualmente as condições necessárias para a publicação de livros. Por parte de instituições locais, existe a demanda para construção de uma minigráfica no município, que atenderia especialmente às publicações de materiais em línguas indígenas, sobretudo destinados à educação. Por enquanto, qualquer livro que chegar à cidade teve de ser publicado a, pelo menos, 850 quilômetros, ou seja, em Manaus. Se o público-alvo para os livros consiste nas populações ribeirinhas de São Gabriel, é quase imprescindível o subsídio do governo para suas publicações e distribuições, que devem ser feitas sem fins lucrativos, já que o comércio

de livros ainda “engatinha” na região. Na área urbana do município, não existem, por exemplo, lojas especializadas na venda de livros. Mesmo que existissem, o acesso a essas lojas seria restrito, já que o município é muito vasto (sua área é maior do que a de Portugal), havendo comunidades que se localizam a distâncias consideráveis da cidade. O caminho mais viável para as publicações é, portanto, os editais do governo. Como exemplo, podemos citar o livro *Yasu yalery yané beubeusa* (Vamos ler nossa história, em tradução ao português) (COMUNIDADE..., 2007), escrito por crianças da comunidade indígena de Anamuim, localizada no Rio Xié, um afluente do Rio Negro. Ele foi publicado em Minas Gerais, em 2007, com o apoio da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e com subsídios da Comissão Nacional de Apoio à Produção de Material Didático Indígena (CAPEMA). Uma alternativa menos burocrática, mas talvez não menos difícil, é custear uma publicação independente e distribuir os livros pela região, como o Prof. Eduardo de Almeida Navarro, da Faculdade de Letras da Universidade de São Paulo (USP), fez com seu *Curso de Língua geral (nheengatu ou tupi moderno)*, publicado em 2011 e já esgotado.

A dispersão geográfica que a LGA atingiu antigamente e suas influências no português brasileiro possibilitam que materiais compostos em nheengatu também possuam demanda em outras localidades do País, principalmente tratando-se de textos bilíngues (português → nheengatu). Por um lado, publicação e distribuição de materiais nessa língua por meio de editoras “comerciais” podem ser uma estratégia interessante pela possibilidade de disseminação dos textos por áreas geográficas maiores, o que resultaria numa consequente divulgação mais abrangente dos conhecimentos sobre o idioma. Por outro lado, o acesso a esses textos por ribeirinhos de São Gabriel da Cachoeira e de outras regiões amazônicas poderia ser dificultado pelo valor econômico que seria agregado ao livro.

1.2.6 Quem?

Passemos, finalmente, à pergunta:

Quem?

Quem são os tradutores que vertem ou verteram textos para o nheengatu? Essa pergunta é obviamente muito genérica. Cada processo de tradução foi encabeçado por pessoas distintas, que poderiam ser agrupadas de diversas formas, dependendo dos critérios adotados. Na história da LGA, podemos dizer que muitos tradutores estiveram envolvidos com atividades

missionárias, com projetos políticos de incorporação das populações indígenas e com movimentos de exaltação nacionalista e patriótica. No passado, o acesso a materiais sobre a língua geral era muito limitado, o que dificultava o aprendizado da língua por pessoas que não residissem na Amazônia. Hoje, vive-se, como dito acima, um momento de renovado interesse pela língua, e os novos meios de comunicação, como a internet, possibilitaram um acesso muito mais fácil a materiais para leitura e mesmo para arquivos de áudio, que facilitam o aprimoramento dos conhecimentos sobre a LGA. O idioma tem sido estudado em universidades brasileiras, por alunos de graduação e extensão, como é o caso da Faculdade de Letras da USP, onde são ministradas aulas de nheengatu nas disciplinas de Tupi III e Tupi IV, complementando, assim, o estudo do tupi antigo, que é realizado nos cursos de Tupi I e Tupi II. Na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), tem sido ministradas aulas de nheengatu para a formação de professores da rede pública de ensino, mas os cursos são abertos para todos os interessados. Tudo isso resulta no envolvimento heterogêneo das pessoas para com a língua, possibilitando a formação de tradutores com variadas experiências, interesses e formações: falantes nativos e aqueles que aprenderam o nheengatu com mais idade; professores e jovens estudantes; missionários, políticos e poetas.

A multiplicidade de tradutores permite também uma diversidade dos textos traduzidos e das formas de se traduzir. Para quem teve um contato com a LGA por meio de seu desenvolvimento histórico, desde a língua dos tupinambás, passando pelos registros escritos da segunda metade do século 19, a “perda” de vocabulários do idioma é notável, e isso é confirmado pela percepção de muitos falantes atuais do nheengatu. Essa literatura existente em LGA possibilita, quando aliada a estudos com falantes experientes da língua, uma pesquisa lexical que pode ser importante para o enriquecimento do idioma. Tendências opostas, entretanto, que buscam legitimar empréstimos do português e demais inovações linguísticas recentes, às vezes restritas a certos grupos de falantes, também têm aparecido em textos escritos na língua geral e, portanto, devem ocorrer também em futuras traduções. A forma como tendências opostas se combinarão ou se excluirão dependerá de vários fatores, entre eles a formação e a experiência dos diferentes tradutores.

1.3 AS QUESTÕES ÉTICAS

Muitos tradutores e teóricos do assunto têm investigado as traduções do ponto de vista da ética, analisando as escolhas que compõem os processos tradutórios e as consequências que elas podem trazer para as relações entre as fronteiras linguísticas e culturais. Essa abordagem pode ser interessante para avaliar a tradução aqui discutida dentro de um contexto mais amplo. Espaço em que ela é percebida como um ato que afeta as relações humanas, possuindo importantes relações, seja quanto a seu escopo, seja quanto a seus efeitos mais gerais, com diversos processos que fogem do campo mais restrito e específico das traduções.

1.3.1 Os modelos éticos de Andrew Chesterman

Para tratarmos das questões éticas envolvidas na tradução em questão, utilizaremos as definições dos modelos éticos propostos por Andrew Chesterman (2001). O autor propõe quatro diferentes definições, que possuem zonas de contato e superposições. Suas limitações são explicitadas pelo próprio autor: “esses quatro modelos são apenas parciais; cada um abrange apenas uma parte do campo ético geral da tradução, e todos eles parecem inadequados, portanto, quando considerados isoladamente” (CHESTERMAN, 2001, p. 144, tradução nossa)¹⁰. Mesmo assim, esse pensamento esquemático pode ajudar na delimitação do enfoque principal das questões éticas envolvidas no ato tradutório sob estudo. Avançando numa ordem diferente da exposição de Chesterman, podemos começar por seu modelo da “ética do serviço” (CHESTERMAN, 2001, p. 140, tradução nossa)¹¹. Esse tipo de ética é aquela estabelecida pelo vínculo comercial entre um cliente e um tradutor. O cliente contrata o tradutor, e este deve seguir suas prescrições, ou seja, deve ser leal ao compromisso firmado com seu contratante. Essa abordagem não é muito pertinente para uma tradução sem fins comerciais e sem clientes, cuja motivação inicial provém do próprio tradutor, como é o caso do trabalho em questão.

¹⁰ *these four models are only partial ones; each covers only part of the general ethical field of translation, and each seems therefore inadequate on its on.*

¹¹ *Ethics of service*

Outro modelo proposto pelo autor é o de uma “ética baseada numa norma” (CHESTERMAN, 2001, p. 141, tradução nossa)¹². Esse modelo pauta-se pelo respeito às expectativas que os leitores da cultura-alvo têm com relação à tradução. O tradutor deve levar em conta o papel da tradução nessa cultura. O que é entendido nesse contexto cultural por uma “boa tradução”? Ora, o nheengatu é uma língua de tradição oral, com pouquíssimo lastro literário. Não há uma norma estabelecida que possa guiar as traduções de material escrito para essa língua/cultura. A questão da tradição ágrafa da língua geral é muito importante para várias considerações a respeito do trabalho pretendido, mas esse modelo ético, apesar de evidenciar a situação “limítrofe” deste projeto, não proporciona uma análise muito útil dos elementos que guiam seu percurso.

Há também a “ética da representação” (CHESTERMAN, 2001, p. 139, tradução nossa)¹³, aquela que se relaciona à fidelidade que o tradutor deve ter para com o texto fonte ou para com as intenções de seu autor. Toda tradução relaciona-se de alguma forma com o texto na língua de partida que motivou sua produção, e há infindáveis discussões sobre a natureza dessas relações. Sem entrarmos em divagações mais profundas a esse respeito, e considerando que a interação entre textos fonte e traduzido é conduzida por um tipo de “fidelidade”, podemos perceber facilmente que essa “conduta ética”, apesar de sempre presente, é mais importante em alguns casos e menos em outros. São Gabriel da Cachoeira, tendo como língua co-oficial o nheengatu, deve ter, conforme já aventado, todos os documentos legais traduzidos para esse idioma. Esse é um caso muito claro de contexto no qual a correspondência de sentido entre original e texto na língua-alvo serve de guia ético para uma boa tradução. Já no caso da tradução de obras literárias, a fidelidade com o original não tem necessariamente a mesma relevância. Se a intenção primeira é a de ajudar na construção e consolidação de uma literatura em nheengatu, o fundamental do ato tradutório não é a transmissão fiel das intenções de um autor para outro idioma, mas, sim, o resultado que é “criado” na língua-alvo. Nesse caso, o julgamento de “qualidade” do texto “em si” pode ser mais importante do que o de “fidelidade” deste com a respectiva obra na língua-fonte.

O modelo definido por Chesterman que melhor representa o encaminhamento ético de nossa tradução é o da “ética da comunicação” (CHESTERMAN, 2001, p. 140, tradução nossa)¹⁴. Não se trata da preocupação com o modo como se representa, mas, sim, com a comunicação que se estabelece por meio da fronteira linguística/cultural. Chesterman (2001, p. 141, tradução nossa), mencionando a contribuição de Pym para o esclarecimento desse aspecto ético, escreve:

¹² *Norm-based ethics*

¹³ *Ethics of representation*

¹⁴ *Ethics of communication*

Para Pym, o objetivo da comunicação transcultural é o benefício mútuo decorrente da cooperação, e o objetivo ético da tradução é promover a cooperação intercultural entre as partes que se vêem como “Outro”. Um tradutor ético, portanto, traduz de maneira a otimizar essa cooperação.¹⁵

Para que uma “parte” ajude eficazmente a outra, é necessário que haja um reconhecimento da existência desse “Outro”. No Brasil, há, por boa parte da população, a sensação ilusória de que o português é a única língua falada pelos “brasileiros”. Mesmo a existência da LGA, “uma das línguas de maior importância histórica no Brasil” (RODRIGUES, 2011, p. 13), não é do conhecimento da grande maioria. As traduções português → nheengatu têm, assim, um papel importante quanto à cooperação intercultural que tem início com o simples reconhecimento de que existe um “Outro” (e na verdade existem muitos “Outros”) dentro do País. Esse reconhecimento estabelecido pela tradução diverge da mera “tolerância”. Alguns “toleram” o fato de haver diferentes línguas/culturas no País, mas há pouca atitude para a implementação de trocas e colaborações interculturais. A cooperação estende-se, é claro, e como elemento principal, para a tentativa de instigar e desenvolver, a partir das traduções, uma literatura em LGA, o que pode ser decisivo para o futuro do nheengatu. Esse idioma, por sua vez, sendo assim mais reconhecido e valorizado, tem melhores condições de continuar fornecendo à língua portuguesa elementos que a renovem e a enriqueçam.

Ainda sobre a “ética da comunicação”, Chesterman (2001, p. 141, tradução nossa) acrescenta: “Um tradutor ético também deve decidir, observa Pym, que, em algumas ocasiões, seria mais benéfico definitivamente não traduzir, mas recomendar outras formas de comunicação, como aprender a outra língua”.¹⁶

Nota-se, portanto, o papel utilitário da tradução na definição desse modelo de ética: o ato tradutório é um dos possíveis “meios” para se atingir um “fim”, ou seja, o objetivo último relaciona-se de forma um tanto indireta com a tradução, já que ele pode ser atingido, eventualmente, por outros caminhos. Essa situação aplica-se perfeitamente aos projetos de tradução com vistas ao fortalecimento da língua geral, para os quais o objetivo principal não depende exclusivamente das traduções: estas são, sim, importantes vias que podem ter êxito quando atuando em paralelo com outras ações. Chesterman (2001, p. 143, tradução nossa) explicita o caráter utilitário desse modelo de ética quando diz que “os modelos da

¹⁵ *For Pym, the goal of cross-cultural communication is the mutual benefit deriving from cooperation, and the ethical goal of translation is to further intercultural cooperation between parties who are “Other” to each other. An ethical translator therefore translates in such a way as to optimize this cooperation.*

¹⁶ *An ethical translator might also decide, notes Pym, that it would sometimes be more beneficial not to translate at all, but recommend some other means of eventually communicating, such as learning the other language.*

representação, e especialmente da comunicação, são exemplos de ética utilitarista. Isso é, as decisões éticas são baseadas nos resultados previstos; decisões antiéticas podem ser criticadas por resultados indesejados”¹⁷.

1.3.2 As especificidades das línguas minoritárias

Cotejamos anteriormente diversos casos em que a tradução foi utilizada em meio a estratégias de enriquecimento dos sistemas linguísticos e literários da língua-alvo. Voltando àqueles exemplos, ressaltamos agora uma diferença importante entre os casos do nheengatu e do mirandês, quando comparados aos contextos de enriquecimento de línguas, como, por exemplo, o francês, o inglês e o alemão: o fato de as duas primeiras não serem línguas nacionais¹⁸. Os pensadores que idealizaram o fortalecimento das línguas nacionais sempre levaram em conta o acoplamento entre língua e nação, e não à toa muitos demonstraram grande patriotismo em meio a seus comentários. A unidade era um ponto-chave desses projetos, e os idiomas minoritários, muitas vezes, foram desprezados ou até mesmo vistos como empecilhos.

O valor da unidade linguística para os Estados ou nações pode ser visto em dois momentos diferentes na história da LGA. Num primeiro momento, a língua foi difundida com o total consenso da coroa portuguesa, pois servia “como língua franca e de unidade regional para a maior rentabilidade da conquista da Amazônia” (FREIRE, 2011, p. 124). Já numa segunda etapa, após os tratados de Utrecht (1715), Madrid (1750) e Santo Ildefonso (1777), que reconheciam que cada país tinha direito sobre o território que tivesse efetivamente ocupado (SERRÃO, 1971, pp. 238, 774, 883-4), os papéis se inverteram. Como provar que regiões habitadas, quase que exclusivamente por indígenas, eram de posse portuguesa? A toponímia, em LGA, chegou a ser invocada por partidários dos espanhóis e dos portugueses em discussões etimológicas que intentavam comprovar o direito à posse de territórios no Alto Solimões (NORONHA, 1862, pp. 39-40). A presença de falantes do português, no entanto, era considerada como prova irrefutável: “[...] quando no Tratado de Madrid se procura delimitar as fronteiras da América portuguesa e espanhola, o critério decisivo vai ser este: a América portu-

¹⁷ [...] *the representation and especially the communication models are examples of utilitarian ethics. That is, ethical decisions are based on their predicted results; unethical decisions can be criticized because of their undesired results.*

¹⁸ No caso do guarani, no Paraguai, ele é frequentemente considerado como uma língua nacional, já que é falado por grande parte de sua população. Nos casos do Brasil, da Argentina, do Uruguai e da Bolívia, valem para o guarani os comentários desenvolvidos a respeito do nheengatu e do mirandês.

guesa vai até onde se falar o português” (HOORNAERT, 1992, p. 170). A partir de então, buscou-se difundir o uso do português pela Amazônia, bem como por todo o território nacional. A língua geral passou de parceira a inimiga da colonização portuguesa por critérios ligados ao benefício que a unidade linguística representava para o Estado luso.

A condição de inimiga da unidade nacional não deixou a língua geral após a Independência do Brasil. Durante muito tempo, a política brasileira com relação às populações indígenas consistiu na tentativa de incorporação desses povos à chamada “civilização”. Nesse contexto, assim como aconteceu com várias línguas étnicas indígenas, a política vigente em relação ao *nheengatu* consistia na tentativa de eliminação do idioma com a sua substituição pelo português, a língua da sociedade “civilizada” brasileira e um dos maiores fatores da identidade nacional. Essa política implantou na região amazônica uma ideologia, segundo a qual, o português associa-se à cultura e ao progresso, enquanto o *nheengatu* remete à ignorância e ao atraso. Apesar das várias mudanças recentes na política oficial brasileira quanto ao trato com as minorias étnicas e culturais, aquelas ideias ainda têm grande repercussão, sendo presente em alguns falantes da língua geral o sentimento de vergonha por se expressarem nesse idioma.

Entretanto, a LGA sofre também com o preconceito de alguns por seu caráter de língua supraétnica e sua história ligada ao contato dos nativos com o homem branco. Falantes da língua geral que perderam seu idioma étnico e hoje têm o *nheengatu* como primeira língua, são, às vezes, estigmatizados por falarem um idioma que muitos consideram como “não indígena”, e que, por uma grande simplificação de sua formação histórica, é muitas vezes descrito como uma língua artificial, que teria sido inventada pelos jesuítas para a aculturação das populações indígenas. Como se vê, a miscigenação que caracteriza a história da LGA lhe “rende” ataque por todos os lados: ora por ser considerado idioma indígena, atrasado, ora por ser considerado idioma “não indígena”, de aculturados. Deve-se dizer, no entanto, que essas mesmas características são também o que instigam a curiosidade de muitos pelo *nheengatu*, ou seja, sua origem indígena e seu caráter supraétnico, de língua franca, atraem indígenas e não indígenas ao estudo desse idioma, estudos que muitas vezes são desenvolvidos em perspectivas associadas a aspectos literários, culturais e históricos, o que é ímpar com relação às demais línguas indígenas brasileiras, cujas pesquisas soem restringir-se a descrições linguísticas voltadas a acadêmicos e, às vezes, a seus falantes nativos.

Todo esse contexto rende aos empreendimentos que buscam fortalecer a língua geral o potencial para as conseqüentes tentativas de valorização da miscigenação e das diferenças suprimidas pela busca da unidade nacional. Nesse aspecto, tal projeto pode distanciar-se bastante dos exemplos europeus de enriquecimento de línguas nacionais citados acima.

Schleiermacher, tradutor ligado ao romantismo alemão, tem seu discurso *On the different methods of translating* criticado por Pym, justamente por suas ideias contrárias à miscigenação: “Essa tradução trabalha contra a mistura de línguas e culturas e, muitas vezes, contra a sobrevivência de dialetos subnacionais” (PYM, [199-?], p. 14, tradução nossa)¹⁹. As traduções que visam revigorar línguas como o nheengatu, o guarani e o mirandês podem representar atos tradutórios que atuem a favor da diversidade linguística/cultural e da explicitação de dúvidas pertinentes a respeito de conceitos como pátria, país, nação, língua, fronteiras políticas e suas respectivas relações.

¹⁹ *Such translation works against the mixing of languages and cultures, and often against the survival of sub-national dialects.*

2 PESQUISA E CRIAÇÃO LEXICAL

O trabalho de tradução da obra *TMP*, do português para o nheengatu, incluiu uma pesquisa linguística e lexical do idioma-alvo. Após o estudo do tupi antigo e do nheengatu nos cursos de Tupi I, II, III e IV, ministrados pelo Prof. Eduardo de Almeida Navarro, na Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP, um total de cinco viagens foram realizadas para São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas, entre os anos de 2011 e 2015. Durante a terceira viagem, a permanência na região foi de quase sete meses (agosto de 2013 a fevereiro de 2014), período oportuno para conhecer muitos falantes de nheengatu e desenvolver fluência na fala do idioma.

Em paralelo ao estudo do nheengatu tal qual é veiculado atualmente na bacia do Rio Negro, foram lidas e estudadas diversas obras que registraram o tupi antigo e a LGA de diferentes séculos. Selecionou-se, assim, um *corpus* que permitisse uma pesquisa comparativa do léxico do nheengatu registrado na segunda metade do século 19 e nas primeiras décadas do século 20 com o do idioma atualmente veiculado no Alto Rio Negro e seus afluentes. Eventuais cotejos com estágios mais antigos do idioma também foram desenvolvidos quando considerados pertinentes. Essa pesquisa possibilitou a utilização de vocábulos do nheengatu que vêm caindo em desuso, sendo hoje lembrados apenas pelos falantes mais experientes, ou mesmo de termos que foram completamente esquecidos e, na maioria dos casos, substituídos por empréstimos da língua portuguesa.

A retomada de vocábulos em desuso via pesquisa lexical não teve por objetivo negar a influência da língua portuguesa no nheengatu nem anular as mudanças que o idioma sofreu no último século, mas, sim, apontar para outros possíveis caminhos evolutivos. O português, sendo língua nacional, com tradição escrita e maior prestígio, exerce pressão sobre as línguas minoritárias brasileiras, o que não é diferente com relação ao nheengatu. No município de São Gabriel da Cachoeira, percebe-se uma situação complexa quanto à competência linguística dos falantes das várias línguas indígenas ali veiculadas: muitos compreendem um idioma, mas não são capazes de falá-lo; a fluência nos idiomas é muito diversa, e os mais jovens, sobretudo, recorrem constantemente a empréstimos da língua portuguesa; vocábulos ainda conhecidos pelos mais velhos são desconhecidos pela maioria dos jovens, o que aponta para um processo de perda do vocabulário tradicional dos idiomas.

Com o processo de popularização da escrita nos idiomas indígenas, que apenas se inicia, vemos que, entre muitos falantes, a seleção mais criteriosa do vocabulário dos textos – típica da elaboração escrita – converge para a busca de termos tradicionalmente ligados a essas línguas, buscando-se mais autonomia com relação aos empréstimos do português. Podemos exemplificar essa situação com o testemunho contido na apresentação do trabalho *Escola Kariamã conta umbuesá* (BITENCOURT et al., 2015), que reúne a reelaboração escrita de narrativas orais em nheengatu, com suas traduções para a língua portuguesa, feitas por educadores da comunidade de Assunção do Içana, localizada às margens desse importante afluente do Rio Negro. Eles afirmam que, no processo de recriação escrita das lendas narradas em nheengatu, “quando o narrador falava palavras em português, rapidamente transformávamos a palavra para uma correspondente na língua” (BITENCOURT et al., 2015, p. 14).

No contraponto, o pouco costume em lidar com a variante escrita do nheengatu faz com que os próprios falantes do idioma tenham, frequentemente, menos dificuldade de ler e escrever em português do que em sua língua materna. Portanto, o material escrito em língua geral não cumpre exatamente a função de facilitar o acesso do texto a seus falantes, mas, sim, a de iniciar o desenvolvimento de uma variante escrita do idioma. Não só habilitando-o a ser veiculado em meios e contextos até então pouco tangidos pela língua mas também possibilitando um tratamento mais cuidadoso para com ela. Ou seja, um estudo de suas possibilidades sintáticas e morfológicas e, sobretudo, de seu vocabulário, que permita uma maior autonomia do nheengatu em relação à língua portuguesa:

O processo de escrita das histórias por nós educadores foi um desafio, principalmente na língua nheengatu. Em português nós já estamos mais acostumados. O próprio narrador usava muitos empréstimos do português. A tradução de algumas palavras, do português para o nheengatu, é muito difícil e envolveu pesquisa, um colega perguntando para o outro e debatendo (BITENCOURT et al., 2015, p. 14).

O desenvolvimento de uma literatura em nheengatu pode fomentar estudos sobre o idioma, permitindo que muitos termos atualmente em desuso sejam reincorporados ao vocabulário de seus falantes. A pressão da língua portuguesa é tão forte que tanto as palavras referentes a conceitos ou objetos alheios ao contexto amazônico têm sido tomadas como empréstimos do português por falantes do nheengatu quanto vocábulos que nomeiam o que está tradicionalmente circunscrito ao universo cotidiano das populações indígenas e ribeirinhas daquela região. Com isso, seus respectivos nomes em nheengatu são esquecidos por muitos: “Muitas palavras não são mais usadas e, quando escrevemos coletivamente, aprendemos juntos muitos termos que alguns não conheciam na própria língua que falamos, por exemplo, *iwikuim* (areia/praias) ou *ipawa* (lago)” (BITENCOURT et al., 2015, p. 14).

Para o trabalho de pesquisa lexical e fortalecimento linguístico associado ao desenvolvimento literário do nheengatu, podem ser de grande auxílio os registros antigos do idioma. Ao contrário da maioria das línguas indígenas do Rio Negro, que vem sendo descritas e dicionarizadas apenas de meados do século 20 em diante, o nheengatu conta com gramáticas, coleções de frases, vocabulários, transcrições de narrativas e materiais traduzidos do português publicados desde meados do século 19, sem contar os registros de estágios anteriores da LGA. Esse importante acervo, ainda pouco conhecido pelos atuais falantes do nheengatu, viabiliza estudos aprofundados do idioma e o esclarecimento quanto ao significado de palavras hoje pouco usadas, às vezes de sentido dúbio ou obscuro para os falantes contemporâneos, ou mesmo a retomada de vocábulos completamente esquecidos pela tradição oral.

Na primeira seção deste capítulo, intitulada *As fontes escritas da LGA*, é apresentado um *corpus* de registros do nheengatu e da LGA do século 18 que foram utilizados num trabalho de pesquisa do léxico a ser empregado na tradução de *TMP*. Em seguida, na seção *Estudo do léxico: o nheengatu de ontem e de hoje*, são elencados alguns dos vocábulos utilizados na tradução que demandaram uma pesquisa mais detida sobre seus usos e seus significados. São feitas muitas comparações entre o léxico do nheengatu presente nos registros antigos e o do idioma atualmente veiculado no Rio Negro e, ainda, apresentam-se vocábulos em desuso que foram utilizados na tradução do livro de Graciliano Ramos. Na terceira seção, *Expansões semânticas, metáforas, neologismos e outras adaptações*, são apresentadas soluções tradutórias que envolveram um trabalho de criação lexical por meio da exploração de recursos morfológicos da língua-alvo, bem como o aproveitamento de vocábulos do nheengatu para a expressão de referentes distintos dos usuais, mediante o uso de figuras de linguagem. Na penúltima seção, *Empréstimos da língua portuguesa*, são apresentados e comentados alguns empréstimos utilizados em *Táina-itá akançaisima retama*²⁰. Evitou-se o uso excessivo de empréstimos do português, mas a utilização eventual de termos oriundos da língua portuguesa não deixou de ser considerada como um recurso válido, sobretudo no caso de palavras que já são veiculadas no nheengatu a muitas gerações. Finalmente, sob o título de *Vocabulário atual ausente da literatura antiga*, são apresentados alguns vocábulos utilizados na tradução de *TMP* que são correntes na atualidade, mas não foram encontrados em obras escritas até as primeiras décadas do século 20.

²⁰ Título de nossa tradução de *A terra dos meninos pelados* ao nheengatu.

2.1 AS FONTES ESCRITAS DA LGA

A LGA possui registros que permitem o estudo de sua evolução desde o período colonial até o atual nheengatu do Rio Negro. É certo que em algumas épocas os estudos e publicações sobre o idioma foram mais abundantes do que em outras e as variações dialetais que certamente existiam ao longo do imenso território no qual ele foi veiculado não foram precisamente distinguidas e comparadas. Ainda assim, o conjunto de registros da LGA é de grande valor para o estudo do idioma e de sua história social.

O trabalho de tradução de *TMP* contou com uma pesquisa lexical nos textos e vocabulários que registram a LGA atual e dos séculos passados. A pesquisa concentrou-se, principalmente, nas obras referentes à língua falada entre a segunda metade do século 19 e a primeira metade do século 20, período no qual a LGA não só passou a ser designada por nheengatu mas já apresentava muitas características fonológicas e gramaticais que se mantêm no idioma atualmente veiculado no Rio Negro. As obras desse período também permitem o estudo de vocábulos que vêm sendo esquecidos pela cultura oral.

2.1.1 Século 18 e primeira metade do século 19

A LGA veiculada no século 18 sofreria alterações significativas para chegar à forma do nheengatu dos séculos seguintes, mas as obras que registram esse estágio do idioma são importantes para a compreensão geral do desenvolvimento lexical da LGA, ajudando-nos a entender melhor a evolução histórica de vocábulos utilizados em momentos posteriores. Entre os registros da LGA do século 18, sobressaem-se as obras escritas por missionários que viveram e trabalharam na Amazônia naquele período, como é o caso dos que foram tomados como fontes em nossa pesquisa: o *Caderno da língua (CL)* (AYROSA, 1935), o *Diccionario portugez e brasiliano (DPB)* (O *DICCIONARIO...*, 1896) e o *Vocabulário português-brasílico (VBP)* (FRANÇA, 1895).

O *CL* é um manuscrito de 1739, assinado por certo Frei João de Arronches. A obra foi organizada e publicada em 1935, por Plínio Ayrosa. O *DPB*, impresso pela primeira vez em 1795, foi composto a partir de um manuscrito datado de 1751, cuja autoria foi tida por muito tempo como duvidosa. Posteriormente, entretanto, a *Poranduba maranhense*, de Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres do Maranhão, publicada em 1891, trouxe em seu apêndice

um *Dicionário da língua geral do Brazil* [Brasiliano-Português] (PRAZERES, 1891, pp. 189-277), que, segundo Prazeres “[...] foi composto por Frei Onofre... (nada mais sei do seu nome) antigo missionario dos indios, entre cujas obras manuscriptas eu o descobri na livraria do convento de Santo Antonio do Maranhão” (PRAZERES, 1891, p. 187). Como foi constatado que o dicionário da *Poranduba maranhense* é exatamente o reverso do *DPB*, passou-se em geral a atribuir a confecção do último também ao dito Frei Onofre, embora alguns estudiosos do assunto, como Edelweiss (1969, p. 123-4), opinem que tal conclusão, sem mais provas, possa ser precipitada. A versão do *DPB* consultada em nossas pesquisas foi a publicada em 1896, sob o título de *O Diccionario anonymo da lingua geral do Brasil* (reimpressão fac-similar da edição de 1795 com o seu reverso, por Julio Platzmann).

O *VPB* é um manuscrito do Museu Britânico, datado de 1757. Há evidência de que teria sido compilado por um franciscano (EDELWEISS, 1969, pp. 113-4) e sua primeira publicação deu-se apenas em 1859, na *Chrestomathia da lingua brazilica* (FRANÇA, 1859, pp. 1-137), de Ernesto Ferreira França. Nossas consultas restringiram-se a esta primeira publicação.

Sobre a LGA veiculada na primeira metade do 19, conhecemos apenas um resumido vocabulário compilado pelos pesquisadores alemães Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) e Johann Baptiste von Spix (1781-1826), cujo trabalho de coleta deu-se durante uma expedição empreendida pela então colônia do Grão-Pará, entre 1819 e 1820. A lista de palavras, com 396 verbetes, foi publicada em formato latim-tupí, sob o título latino *Dialectus Vulgaris (DV)* (MARTIUS, 1867) – ao qual o autor acrescentou as denominações alemã e portuguesa *Der gemeine dialekt, oder die lingua geral brazilica* – como parte dos *Glossaria linguarum brasiliensium* de Martius, publicados pela primeira vez apenas em 1863. O *DV* integrou o *corpus* de nossa pesquisa ao lado do *CL*, do *DPB* e do *VPB*.

2.1.2 Segunda metade do século 19 e primeira metade do século 20

Nesta subseção, são listados os autores cujas obras, que integraram o *corpus* da pesquisa lexical, descrevem ou registram a LGA veiculada desde a década de 1850 até as primeiras décadas do século 20. São fornecidos breves comentários sobre as ditas obras e seus autores. Todas as menções feitas doravante à “literatura antiga do nheengatu” referenciam as obras que registraram a LGA veiculada no período concernente a esta subseção.

2.1.2.1 Manoel Justiniano de Seixas (?-?)

O Padre Manoel Justiniano de Seixas foi o primeiro regente da Cadeira de Língua Geral do Seminário do Pará, criada em 1851 pelo bispo da província, Dom José Afonso de Moraes Torres. O Padre Seixas compôs o *Vocabulario da lingua indigena geral para o uso do Seminario Episcopal do Pará* (SEIXAS, 1853), que, antes de sua compilação lexical, traz uma resumida explicação sobre a gramática da língua, além de exíguos comentários a respeito de sua fonologia, sob o título de *Breves explicações da língua indigena geral*. A obra foi publicada em 1853, sendo, segundo o tupinólogo Frederico G. Edelweiss, “a primeira publicação da terceira etapa na trajetória do tupi, a fase *nheengatu*” (EDELWEISS, 1969, p. 189, grifo do autor).

É interessante notar que no verbete *nheênga* do *Vocabulario*, de Seixas (1853, p. 37), o termo *nheengatu* é utilizado com referência à LGA. Segundo Edelweiss (1969, p. 200), esse “é o testemunho mais antigo que achamos dessa acepção da palavra”.

2.1.2.2 Antônio Gonçalves Dias (1823-1864)

Em 1852, ainda antes, portanto, da publicação do *Vocabulário da língua indigena geral* composto pelo Padre Seixas, o poeta Gonçalves Dias enviara ao Instituto Histórico e Geográfico uma coleção lexical referente à língua geral em uso no Alto Amazonas. A lista de vocábulos lhe fora concedida pelo Bispo do Pará, Dom Moraes Torres, e Dias afirma ter feito apenas algumas ligeiras correções de erros que se poderiam introduzir na cópia a ele oferecida (DIAS, 1854, p. 553). O trabalho saiu publicado na revista do IHGB, em 1854, intitulado como *Vocabulário da língua geral usada hoje em dia no Alto-Amazonas*.

Em 1858, Dias publicaria ainda o *Diccionario da lingua tupy chamada lingua geral dos indigenas do Brazil*, obra de valor documental controverso, cujas principais críticas relacionam-se aos “anacronismos linguísticos ocasionados pela heterogeneidade das fontes consultadas” (ALTMAN, 2012, p. 24). Para Edelweiss (1969, p. 189), o dicionário é “[...] uma mistura indiscriminada de todas as palavras tupis respingadas [...] em diversos manuscritos, sem distinção de região ou tempo e acrescida de alentada série de erros de cópia e impressão”.

Das duas obras de Dias, apenas a primeira foi utilizada como fonte para a pesquisa lexical empreendida durante a tradução de *TMP*. Edelweiss, ao comentar sobre o vocabulário publicado em 1854, chama a atenção para seu valor científico: “dos dois vocabulários tupis, que devemos a Gonçalves Dias, ao contrário do que geralmente se pensa, somente este, um dos primeiros registros nheengatus, tem valor científico” (EDELWEISS, 1969, p. 189).

2.1.2.3 Francisco Raimundo Corrêa de Faria (?-?)

O Coronel Reformado Francisco Raimundo Côrrea de Faria foi o segundo e último regente da Cadeira de Língua Geral do Seminário do Pará, sucedendo ao Padre Manoel Justiniano de Seixas quando este precisou deixar o posto para se ocupar de outra comissão (FARIA, 1858, p. II). Faria entrou em contato com a língua geral quando foi encarregado de obras militares na aldeia de Marabitanas, no Alto Rio Negro, nos idos de 1842. Durante sua estadia na região, ele sentiu a “necessidade de [...]entender essa linguagem da qual se servem os que por ali habitão, e que é conhecida nas diferentes Tribus desta quasi incommensuravel Provincia, visto, como se sabe, que em todas as Malocas ou Ranxos ha quem a entenda e falle, que por isso a denominação Geral” (FARIA, 1858, p. I).

Em 1858, já como lente da Cadeira de Língua Geral, Faria publicou seu *Compendio da lingua brazilica para uzo dos que a ella se quizerem dedicar*, obra que, nas palavras do tupinólogo Edelweiss, “são apenas 28 páginas de noções gramaticais e nelas nem tudo é propriamente nheengatu; mais de um trecho lembra ensinamentos do pe. Figueira” (EDELWEISS, 1969, p. 190). De fato, o *Compendio* de Faria seguramente não se pautou pelo estrito registro da língua geral então falada, pois sua gramática distancia-se em vários pontos dos registros que lhe são contemporâneos, aproximando-se, muitas vezes, de descrições do tupi antigo. O próprio autor admite que os escritos do Padre Figueira tiveram influência na composição de sua obra, embora tenha notado que a língua descrita pelo jesuíta no século 17 divergia consideravelmente da então veiculada na Amazônia: “[...] pois que o Livro do Padre Luiz Figueira [...] sendo escripto em o anno de 1685, de entã para cá se tem perdido quasi inteiramente os modos por que nessa época fallavam o idioma Brazilico: entretanto muito aproveitei ainda do penozo trabalho desse instruido Missionario” (FARIA, 1858, p. II).

O *Compêndio* de Faria foi também utilizado como fonte em nossa pesquisa lexical, pois o cotejo com outras obras pôde dirimir as consequências das anacronias de seus registros. Fica, porém, a ressalva de que, isoladamente, é fonte pouco confiável para o conhecimento do nheengatu oitocentista²¹.

2.1.2.4 José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898)

O General Couto de Magalhães nasceu em Diamantina (MG) e foi presidente de algumas províncias brasileiras: Goiás (1862-3), Pará (1864-5), Mato Grosso (1866-8) e São Paulo (1888). Realizando diversas viagens pelos sertões do País, ele teve contato com muitos falantes da língua geral e aprendeu esse idioma motivado, principalmente, pelo desejo de compreender e estudar as narrativas indígenas que eram veiculadas em nheengatu. Em 1876, foi publicada sua obra mais conhecida, *O selvagem* (MAGALHÃES, 1975), que, além de um estudo etnográfico das etnias do Brasil central, conta com um curso de língua geral e um conjunto de narrativas transcritas em nheengatu, com tradução interlinear para o português: *Curso da língua geral segundo Ollendorf compreendendo o texto original de lendas tupis*. As lendas coligidas pelo general compuseram um trabalho pioneiro que inspiraria futuros estudiosos do nheengatu, além de repercutir nos estudos etnológicos e na literatura brasileira, tendo influenciado Mario de Andrade e outros autores modernistas.

Para Altman (2012, p. 28), “foi Couto de Magalhães quem efetivamente concretizou, na emergente antropologia e linguística brasileiras, a observação direta como método de coleta de dados”. O general não indica as suas fontes, mas, segundo o linguista Gerald Taylor (1985, p. 3), “é evidente, pela variedade das formas atestadas, que recolheu material tanto no complexo Solimões Baixo-Amazonas quanto no Rio Negro”. A popularização do termo nheengatu com referência à LGA é, segundo Edelweiss (1969, p. 198), fruto da obra de Magalhães.

²¹ O geólogo Charles Frederick Hartt, perceberia, na década de 1870, que a língua descrita por Faria divergia consideravelmente da que ele ouvira em uso no Baixo Amazonas: “O Coronel Faria, de Óbidos, publicou em 1858 um folheto de 28 pp., intitulado *Compêndio da Língua Brasileira*, escrito para uso do mesmo Seminário; mas é curioso que se baseie num dialeto falado no alto Rio-Negro, muito diferente da Língua geral, como é propriamente chamada, e não intelegível no Amazonas. Esse compêndio, inseguro sob vários respeitos, mostra, contudo, que aquele dialécto conserva algumas formas importantes da estrutura do velho Tupí, do tempo em que se tornou absoluto no Amazonas” (HARTT, 1938, p. 309, grifo do autor).

2.1.2.5 Charles Frederick Hartt (1840-1878)

O geólogo Canadense Charles Frederick Hartt foi aluno do naturalista Louis Agassiz, com quem veio ao Brasil pela primeira vez numa expedição científica realizada em 1865. Hartt voltaria ao Brasil por várias vezes até sua morte em 1878, período no qual coletou diversos dados sobre a terra e as pessoas do país, contribuindo assim para estudos de diversas áreas. Entre muitos assuntos, ele se interessou pela língua geral, aproveitando viagens pelo Pará para estudar e registrar o idioma junto a falantes nativos. Em 1872, suas *Notes on the lingoa geral, or modern tupi of the Amazonas* (HARTT, 1872) foram publicadas no periódico americano *Transactions of the American Philological Association (TAPA)*, trabalho que seria publicado em português apenas em 1938, pelos anais da Biblioteca Nacional, sob o título *Notas sobre a língua geral ou tupi moderno do Amazonas* (HARTT, 1938). A versão em português, no entanto, não é uma tradução integral do trabalho de 1872, pois carece, por um lado, de parte daquele estudo e possui, por outro, material até então inédito: a primeira publicação traz a transcrição de uma lenda em nheengatu com tradução interlinear para o inglês – *Wará oñanáj karaúñj (the ibis cheats the night-hawk)* – e breves comparações da língua geral com os idiomas mundurucu e maué, ausentes da publicação em língua portuguesa. Esta, por sua vez, conta com uma coletânea de frases e com uma conversação, transcritas em língua geral e acompanhadas de suas traduções para o português, que não saíram na primeira publicação.

As publicações de Hartt registram variantes dialetais do nheengatu que eram então veiculadas no Baixo Amazonas – nas cercanias, por exemplo, de Santarém e Monte Alegre. O geólogo coletou vocábulos e frases por meio da observação direta, com o auxílio de falantes nativos e interpretes:

Logo que me tornei um pouco familiar com a linguagem, tomei dos lábios dos nativos centenas de frases para ilustrar a estrutura da língua; finalmente, habituei dois de meus guias a ditarem diálogos, histórias, lendas, fábulas, etc. Tudo era escrito exatamente como era ditado e cuidadosamente corrigido com o auxílio do nativo uma e mais vezes (HARTT, 1938, pp. 309-10).

2.1.2.6 Pedro Luís Simpson (1840-1892)

O Major Pedro Luís Simpson, também grafado Pedro Luiz Sympson, nasceu na atual cidade de Manaus. Filho do diretor de índios do Juruá, ele não só aprendeu a falar fluentemente a língua mas também recebeu educação formal sobre ela durante seus estudos no semi-

nário de Belém, onde seu ensino foi obrigatório entre 1851 e 1863 (FREIRE, 2011, p. 101). Posteriormente, compôs uma gramática do idioma, cuja primeira publicação deu-se em 1877, sob o título *Grammatica da língua brasílica geral, fallada pelos aborígenes das províncias do Pará e Amazonas*. A obra teve o título original alterado nas demais edições, que somam seis até o presente, nas quais há também menção aos nomes tupi e nheengatu. Simpson é também o autor de um dicionário inédito do nheengatu, com mais de 10 mil vocábulos (FREIRE, 2011, p. 101).

2.1.2.7 João Barbosa Rodrigues (1842-1909)

Nascido em Minas Gerais, Barbosa Rodrigues estudou e lecionou no Rio de Janeiro. Foi comissário do governo na exploração do Rio Amazonas entre 1872 e 1875 e, a partir de 1883, passou a residir em Manaus, onde dirigiu por sete anos o Museu Botânico da cidade. Rodrigues aprendeu o nheengatu e coletou narrativas orais e cantigas nessa língua, publicando-as com tradução interlinear ao português, seguidas de tradução livre, no clássico *Poranduba amazonense* (RODRIGUES, 1890), cuja primeira edição saiu em 1890. Nessa obra, o autor segue a tendência das coletas mediante observação direta, na esteira de autores como Hartt e Couto de Magalhães, mas, ao contrário do general, indica os rios ou povoações nos quais ouviu os textos que integram cada um de seus registros. As procedências do material coligido são diversas, o que mostra a dispersão de falantes que a língua ainda possuía por uma vasta área: Rio Negro, Rio Branco, Rio Solimões, Rio Purus, Rio Juruá, Rio Madeira, Rio Tapajós etc. Em 1892, Rodrigues publicaria ainda o *Vocabulário indígena comparado para mostrar a adulteração da língua* (RODRIGUES, 1892), que, assim como a *Poranduba*, integrou o *corpus* de nossa pesquisa lexical.

2.1.2.8 Dom José Lourenço da Costa Aguiar (1847-1905)

Primeiro Bispo da Diocese do Amazonas, cargo que ocupou de 1893 a 1905, Dom Costa Aguiar compôs uma doutrina cristã bilíngue em português e nheengatu, *Christu muhençaua – doutrina cristã* (AGUIAR, 1898), publicada em 1898 para servir como material de apoio nos trabalhos de conversão e catequese das populações indígenas e ribeirinhas da Amazônia. O bispo entendia que o conhecimento da língua poderia facilitar os

propósitos da igreja de incorporação da população amazônica marginal, visto que, em suas visitas pastorais, verificou “que famílias inteiras, e por vezes numerosos grupos dellas assim como de abrigenes mansos em vasta proporção só conhecem o nhingatu” (AGUIAR, 1898, p. 9). Composta de acordo com a fala dos que habitavam as margens do Solimões, Dom Aguiar aventava a necessidade de se “reformular muito do que ora imprimimos, quiçá para a nossa própria Diocese, pois sabemos de muitas discrepâncias phonicas, que ocorrem no Rio Negro” (AGUIAR, 1898, p. 12). Não há notícias, entretanto, de outras publicações de sua *Christu muhençaua*.

2.1.2.9 Conde Ermanno Stradelli (1852-1926)

Nascido na Itália, de família nobre, veio ao Brasil pela primeira vez aos 27 anos, como membro da Reale Società Geografica Italiana. No ano seguinte, viajou pelo Rio Purus e seus afluentes, depois pelo Rio Amazonas, pelo Rio Negro e por muitos outros rios amazônicos. Instalou-se definitivamente no Estado do Amazonas a partir de 1888, naturalizando-se brasileiro em 1893, após o que, foi nomeado promotor público. Trabalhou então nas cidades de Manaus, Lábrea e, finalmente, Tefé. Em 1923, com lepra, foi exonerado de seu cargo e internado no leprosário de Umirizal, onde faleceria em 1926. Durante as décadas de vivência na Amazônia, o conde aprendeu o nheengatu e compôs o maior dicionário já publicado sobre o idioma. Seu *Vocabulário português-nheengatu – nheengatu-português* (STRADELLI, 2014) foi publicado postumamente, em 1929, pelo IHGB. É uma obra de fôlego, de caráter enciclopédico, que congrega informações muito valiosas sobre distintos aspectos culturais da Amazônia do século 19 e início do século 20, bem como da natureza local, observados pelo autor durante o longo período de experiências vividas na região. O trabalho contou com a importante colaboração do indígena Maximiano José Roberto, falante do nheengatu, cuja participação na coleta e organização de informações foi muito além da de um mero “informante” (BROTHERSTON; SÁ, 2014, p. 17). O dicionário recebeu uma nova edição em 2014, pela Editora Ateliê.

2.1.2.10 Antônio Brandão de Amorim (1865-1926)

Filho de um rico comerciante português radicado no Amazonas, Amorim nasceu em Manaus. Coursou boa parte de seus estudos em Portugal e, retornando ao Brasil, foi secretário de Barbosa Rodrigues no Museu Botânico da capital amazonense. Conhecedor do nheengatu, Amorim revisou e traduziu ao português um conjunto de lendas em nheengatu, as quais haviam sido coligidas pelo indígena Maximiano José Roberto, a partir de narrativas orais que circulavam na região do Alto Rio Negro, sobretudo no Rio Uaupés. Maximiano José Roberto era descendente dos índios manáus, pelo lado paterno, e dos tarianas, pelo lado materno (FREIRE, 2011, p. 145), sendo o conjunto de lendas por ele coletado algo *sui generis* na história das línguas indígenas brasileiras, haja vista a carência de textos escritos nesses idiomas pelos próprios nativos até meados do século 20.

Diferentemente das narrativas coletadas por autores como Couto de Magalhães, Hartt e Barbosa Rodrigues, que parecem ter transcrito palavra por palavra o que ouviam dos narradores nativos, as histórias escritas por Maximiano José Roberto apresentam uma linguagem mais elaborada e poética, que sugere um tratamento mais consciente e autoral com o texto. É bem possível que, para o registro de cada lenda, ele tenha ouvido mais de um narrador, elaborando posteriormente as versões escritas, com a intenção de criar textos coesos e esteticamente aprazíveis para os leitores. Apesar disso, como era de se esperar, as marcas de oralidade não são ausentes de seus textos. Entre as lendas escritas pelo indígena, há algumas narrativas longas, bem mais extensas do que a média das histórias transcritas em nheengatu por seus contemporâneos e predecessores. O Conde Ermanno Stradelli, que conhecia tanto Roberto como Amorim, referiu-se, em texto publicado como *Nota preliminar* de seu dicionário, às lendas que foram deixadas aos cuidados do último:

[...] a coleção de Lendas Indígenas recolhidas amavelmente pelo meu antigo companheiro de jornada na minha última viagem ao rio Uaupés, Max. J. Roberto, coordenadas, revistas e em grande parte traduzidas por um profundo conhecedor do nheengatu, o sr. Antônio Amorim, a quem aquele saudoso amigo em boa hora as deixou [...] (STRADELLI, 2014, p. 41).

Em 1926, após a morte de Amorim, sua família publicou as lendas na revista do IHGB, em versão bilíngue, sob o título de *Lendas em nheengatu e em português* (AMORIM, 1987). O trabalho foi publicado apenas sob o nome de Brandão de Amorim, sem créditos à participação de Roberto. Em 1987, a obra foi republicada pelo Fundo Editorial – Associação Comercial do Amazonas.

2.1.2.11 Dom Frederico Benício de Sousa Costa (1875-1948)

Natural da Vila de Boim, às margens do Rio Tapajós, Frederico Costa foi o primeiro prelado de Santarém, ocupando o cargo entre 1904 e 1906, ano em que foi nomeado Bispo do Amazonas (FONSECA, 1996, pp. 81-82). Sucedia, então, a Dom Costa Aguiar, falecido em 1905, tornando-se, assim, o segundo bispo daquela diocese, cargo que ocuparia até a sua renúncia em 1914. A exemplo de seu antecessor, Dom Frederico Costa percebeu a relevância do nheengatu para a comunicação com a população indígena e ribeirinha de sua diocese, sobretudo do Rio Negro. Assim ele narra suas primeiras impressões diante do contato com moradores de Santa Isabel, no médio curso daquele rio: “Pela primeira vez sentimo-nos como que exilado dentro da nossa própria pátria; parecia-nos estar em outras terras, entre povos estranhos. Ouvíamos falar ao redor e não entendíamos” (COSTA, 1909, p. 23).

Ele aproveitou as viagens pelo Rio Negro para travar contato com falantes e estudar a língua, o que lhe permitiu compor os *Elementos necessários para aprender o nheengatu* (COSTA, 1909):

E nossa preocupação d’então era aprender a lingua geral sem a qual, bem o percebemos immediatamente, inutil, infructifera, baldada seria a nossa viagem. Procuramos, pois, desde esse momento pôr-nos em contato directo e immediato com o pessoal indigena que nos rodeava muito admirado e começamos a tomar nossos apontamentos (COSTA, 1909, p. 23).

Além de breves explicações gramaticais sobre o idioma amazônico e um vocabulário nheengatu → português, português → nheengatu, seu trabalho contém versões em língua geral de algumas orações cristãs, de duas breves narrativas religiosas – uma sobre a vida de São Cristóvão e outra sobre a vida de Jesus Cristo – e da lenda da cigarra e da formiga. Traz, ainda, um manual em formato bilíngue, nheengatu → português, que prescreve como se devem celebrar os casamentos na ausência de um padre: *Mahie ia-munhan quau mendariçaua ti ramé ahiqué pahy - modo de celebrar casamento na ausência do padre.*

Os escritos de dom Frederico Costa, segundo o próprio autor, registram e descrevem unicamente a variante do nheengatu veiculada no Rio Negro:

Meu trabalho é unica e exclusivamente para o Rio Negro. Muito folgarei si alguma utilidade tiver tambem para o Solimões e outros logares onde se falla o Nheengatú; porém como sei que ha variantes notabilíssimas, declaro que tudo quanto disser e escrever refere-se unica e exclusivamente ao que ouvi e aprendi no Rio Negro (COSTA, 1909, p. 156).

2.1.2.12 Constantino Tastevin (1890-1962)

Nascido na Bretanha em 1890, Constantino Tastevin foi missionário na Amazônia. Residiu muitos anos em Tefé, onde se dedicou aos estudos sobre o nheengatu, descrevendo e registrando a língua tal como era falada no Solimões. Ele compôs uma gramática e um dicionário do nheengatu, trabalhos escritos em francês e publicados conjuntamente em Viena no ano de 1910, sob o título *La langue tapihya – dite tupi ou ñeengatu (belle langue)*. A obra foi publicada em português no ano de 1923, com o título de *Grammatica da lingua tupy* (TASTEVIN, 1923). Tastevin teceu alguns comentários sobre sua tradução ao português:

Reformei ligeiramente o *Prefacio* onde exponho novos conceitos sobre a nação dos Tapihyas, e também não me obriguei a traduzir ao pé da letra a edição franceza da *Grammatica*. Porém nos seus pontos essenciais a obra é a mesma, e as ideias propugnadas sustentam-se aqui com a mesma convicção [...] (TASTEVIN, 1923, p. 537).

Para Edelweiss (1969, p. 191) o estudo de Tastevin “é o melhor compêndio do tupi moderno, ainda que perigoso em muitos dos seus ensinamentos e apreciações”. A ressalva do filólogo refere-se, sobretudo, às confusões que o autor francês fazia entre o nheengatu e o tupi antigo, pois parecia acreditar que a língua que descrevia no século 20 era a mesma que os jesuítas haviam encontrado no litoral brasileiro nos séculos 16 e 17. Sendo assim, atribuía as diferenças entre seus registros e os do período colonial a supostos equívocos dos primeiros missionários.

2.1.3 Desde a segunda metade do século 20

Com o início da década de 1930, mingam as publicações de novos registros do nheengatu, incluindo dicionários, gramáticas ou literatura escrita no idioma, o que voltaria a ocorrer com mais regularidade apenas a partir das últimas décadas daquele século. Nesse novo período os autores dos textos diversificaram-se, havendo então religiosos católicos e protestantes, pesquisadores brasileiros e estrangeiros ligados a instituições de ensino e pesquisa, além de indígenas, falantes nativos do idioma. A Tabela 1, na página seguinte, lista algumas obras relacionadas ao nheengatu que foram escritas e publicadas após meados do século 20.

Tabela 1 – Algumas obras relacionadas ao nheengatu que foram publicadas a partir de meados do século 20

OBRA	AUTOR	PUBLICAÇÃO	PAÍS
<i>O Novo Testamento em nyengatu</i>	Missão Novas Tribos	1973	Brasil
<i>Apontamentos sobre o nheengatu falado no Rio Negro</i>	Gerald Taylor	1985	Brasil
<i>Pequeno dicionário da língua geral</i>	Françoise Grenand; Epaminondas Henrique Ferreira	1989	Brasil
<i>Noções de língua geral ou nheengatu</i>	Afonso Casanovas	2000	Brasil
<i>Terra das línguas</i> ²²	Autoria coletiva ²³	2001	Brasil
<i>Diccionario de ciências nyeengatu</i>	Zoyla Payema	2002	Colômbia
<i>Yasu yalery yané beubeusa: comunidade indígena Anamoim</i>	Autoria coletiva ²⁴	2007	Brasil
<i>Fonologia e gramática do nheengatu</i> ²⁵	Aline Cruz	2011	Brasil
<i>Curso de língua geral (nheengatu ou tupi moderno)</i>	Eduardo de Almeida Navarro	2011	Brasil
<i>Yêgatu resewa - yêga, yûbuesa ïdijina</i>	Autoria coletiva ²⁶	2012	Brasil
<i>Yûpinima rupiaita Yêga Yêgatu Kuiriwara</i>	Autoria coletiva ²⁷	2013	Brasil
<i>Yayumboe yaleri yanenyenga nyenngatú</i>	Roger Manuel López Yusuino	2013	Venezuela
<i>Fábulas de Terra Preta - uma coletânea bilíngue</i>	Autoria coletiva ²⁸	2013	Brasil
<i>Descrição fonético-fonológica do nheengatu falado no Médio Rio Amazonas</i> ²⁹	Michéli Carolíni de Deus Lima Schwade	2014	Brasil
<i>Nheengatu tapajoara</i> (GUIMARÃES, 2015)	Autoria coletiva ³⁰	2015	Brasil
<i>Escola Kariamã conta umbuesá</i> (BITENCOURT, 2015)	Autoria coletiva ³¹	2015	Brasil

Fonte: Elaboração própria

²² Contém textos não somente em nheengatu mas também em outras línguas da região do Alto Rio Negro, a saber: baniwa, desano, hupd, kubeo, kuripako, nheengatu, piratapuia, tariano, tukano, tuyuka e wanano.

²³ Produzido pelos professores do Curso de Formação de São Gabriel da Cachoeira (AM). Organizado e prefaciado por OLIVEIRA, G. M.

²⁴ Produzido por moradores da comunidade de Anamuim do Rio Xié (afluente do Rio Negro), em São Gabriel da Cachoeira (AM). Organizado coletivamente pela mesma comunidade.

²⁵ Tese de doutorado.

²⁶ Produzido pelos estudantes da Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável - Polo Nheengatu – UFAM. Organizado por SCHWADE, M. A.; OLIVEIRA, G. M.

²⁷ Produzido pelos estudantes da Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável - Polo Nheengatu – UFAM. Organizado por PACHÊCO, F. B.; LIBERATO, D. P.; SCHWADE, M. A.; OLIVEIRA, G. M.

²⁸ Produzido por moradores da comunidade indígena de Terra Preta. Prefaciado e editado por BIRD, S.; GELBART, K.; MCALISTER, I.

²⁹ Dissertação de mestrado

³⁰ Produzido por professores indígenas de Santarém (PA).

³¹ Produzido por professores da comunidade indígena de Assunção do Rio Içana, em São Gabriel da Cachoeira (AM).

2.2 ESTUDO DO LÉXICO: O NHEENGATU DE ONTEM E DE HOJE

Os antigos registros do nheengatu possibilitaram um estudo comparativo do vocabulário da língua, e o cotejo desses registros com o léxico do nheengatu atualmente veiculado permitiu uma seleção um tanto criteriosa dos vocábulos a serem utilizados na tradução de *TMP*. Este trabalho foi desenvolvido visando um estudo mais aprofundado sobre palavras ou expressões do nheengatu, que, por diferentes motivos, mereceram especial atenção durante o trabalho de tradução. Alguns estudos foram motivados pela dificuldade de se traduzir certos termos da língua portuguesa, outros foram fomentados pela percepção do desuso de alguns vocábulos, os quais vêm sendo esquecidos e substituídos por empréstimos do português. De forma geral, houve uma preocupação em se estudar e selecionar cuidadosamente o léxico a ser utilizado na língua-alvo, visando sempre o fortalecimento linguístico do idioma, ou seja, a manutenção de um vocabulário diversificado, capaz de prover composições satisfatórias numa emergente variante escrita. Ao mesmo tempo, a compreensão da tradução pelos falantes atuais do idioma também esteve sempre em mente durante a seleção vocabular, portanto, os diferentes e, às vezes, antagônicos objetivos resultaram em heterogêneas escolhas tradutórias. Em alguns casos, optamos pela retomada de termos em desuso, lembrados apenas pelos falantes mais idosos ou já completamente esquecidos por todos os que falam o nheengatu na região do Alto Rio Negro³².

Para ilustrar a utilidade da literatura antiga do nheengatu no estudo aprofundado da língua e na retomada de termos que vêm sendo esquecidos pela cultura oral, relataremos brevemente o diálogo que tivemos com a Prof.^a Celina Menezes da Cruz sobre o verbo *pitimú*. A professora, de 58 anos, natural de São Gabriel da Cachoeira e falante do nheengatu, foi uma importante colaboradora do nosso trabalho, com quem travamos longos diálogos a respeito do nheengatu contemporâneo e sobre suas memórias da fala dos “antigos”. Ao perceber que encontrávamos nos livros informações sobre antigas palavras do nheengatu – pois a indagávamos sobre muitos termos que ela ouviu apenas quando menina ou, então, escutou dos lábios de falantes muito idosos –, a professora também passou a nos questionar sobre palavras que lhe causavam dúvida. Em certa ocasião, sem que houvésemos jamais lhe questionado sobre essa palavra, a Prof.^a Celina nos perguntou sobre o significado do verbo *pitimú* (ou *pitimũ*), que ela lembrava-se de ouvir, quando pequena, na fala de sua finada avó. Ela recordava-se de ouvir esse verbo em certos contextos específicos, como quando sua avó mandava que ela e sua irmã fossem dormir, dizendo algo como:

³² Para este resgate de vocábulos esquecidos, foram de especial importância as obras listadas na Cf. seção 2.1.2. Segunda metade do século 19 e primeira metade do século 20, p. 45ss.

Pesú pekiri! Peyupitimú!

Vão Dormir! “*Peyupitimú*”³³!

Talvez por ter ouvido o verbo *pitimú* nesse mesmo contexto em repetidas ocasiões, a professora intuía que seu significado ligava-se à ideia de “adormecer” ou “fazer dormir”:

Pesú pekiri! Peyupitimú! (Vão Dormir! Adormeçam-se!).

Essa interpretação era reforçada pela lembrança de outra situação típica, na qual sua avó proferia o mesmo verbo, qual seja, quando um nenê ou criança pequena punha-se a chorar:

Repitimú nhaã taína! Aé uyaxiú uikú.

“*Repitimú*”³⁴ aquela criança! Ela está chorando.

A Prof.^a Celina Cruz não tinha certeza sobre o significado extado do verbo *pitimú*, mas interpretava a sentença acima como:

“Adormeça aquela criança! Ela está chorando”.

O verbo *pitimú* é recorrente na literatura antiga do nheengatu, tendo sido registrado por vários autores, com diferentes ortografias. A pesquisa desse tema verbal em diferentes obras permitiu-nos certificar o sentido desse verbo:

Tabela 2 – Registros antigos do verbo *pitimú* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	OCORRÊNCIA	SIGNIFICADO
Hartt (1938, p. 352) ³⁵	<i>putumú</i>	ajudar
Símpson (1955, p. 117)	<i>petémú</i>	ajudar
Rodrigues (1890)	<i>petemu</i> (pp. 72, 169)	ajudar
	<i>petemui</i> (p. 329)	ajudar
Aguiar (1898, p. 45)	<i>pitiimú</i>	aliviar
Stradelli (2014)	<i>pitimun</i> (p. 157)	ajudar
	<i>pytumun</i> (p. 470) ³⁶	auxiliar, ajudar
Amorim (1987, p. 162)	<i>pytymu</i>	ajudar
Costa (1909, p. 204)	<i>pitimú</i>	auxiliar, ajudar
Tastevin (1923, p. 652)	<i>pitiimu</i>	ajudar, socorrer

Fonte: Elaboração própria

³³ *pe-* [pref. 2^a pes. do pl. indicativo ou imperativo] + *yu-* [pron. reflexivo ou recíproco] + *pitimú*

³⁴ *re-* [pref. 2^a pes. do sing. indicativo ou imperativo] + *pitimú*

³⁵ Os registros indicados nas tabelas ou ao olngo do texto serviam como exemplificação de uma ou mais ocorrências do termo nas obras dos respectivos autores, mas não indicam, necessariamente, as únicas ocorrências desses vocábulos em tais obras.

³⁶ Na seção nheengatu → português de seu *Vocabulário*, Stradelli traduz todos os temas verbais tupis por formas de participio, anotando, portanto, no verbete *pytumun* os termos “auxiliado” e “ajudado”.

Como vemos na Tabela 2, o verbo *pitimú* – do tupi antigo *pytybõ* (ajudar, auxiliar) (NAVARRO, 2013, p. 421) – liga-se aos sentidos de “ajudar”, “auxiliar”, “socorrer”, o que permite reinterpretarmos as frases lembradas pela Prof.^a Celina Cruz:

Pesú pekiri! Peyupitimú!

Vão Dormir! Ajudem-se³⁷!

Repitimú nhaã taína! Aé uyaxiú uikú.

Socorra aquela criança! Ela está chorando.

O verbo *pitimú* caiu em desuso, não sendo mais veiculado entre os falantes de nheengatu do Alto Rio Negro, que, para acessar seus significados, utilizam empréstimos do português, como o verbo *ajudari* (ou *wajudari*), oriundo do português “ajudar”. Os registros antigos da língua possibilitam, contudo, a recuperação de termos pouco veiculados ou mesmo a de alguns completamente esquecidos, o que pode servir ao enriquecimento lexical do nheengatu. Na realidade, tal como *pitimú*, muitos vocábulos aparentemente olvidados por completo entre os falantes do Rio Negro persistem como vagas reminiscências nas memórias de alguns poucos.

Nas subseções a seguir, são listados os vocábulos escolhidos, após estudo lexical, para serem utilizados na tradução de *TMP*. As palavras vêm com sua tradução para o português e são seguidas por uma apresentação do estudo que resultou em sua escolha.

2.2.1 *yururéu, yururé* (v. trans.): pedir, rogar

Em toda a literatura antiga do nheengatu, o verbo *yururéu* (ou *yururé*) é o único utilizado com os sentidos de “pedir” ou “rogar”, sendo muito recorrente nas transcrições de narrativas e frases, além de constar em todos os dicionários e vocabulários consultados.

Atualmente, o verbo *yururéu* ainda é conhecido por muitos falantes, sobretudo os adultos e idosos, mas tem caído em desuso. O verbo *purandú*, que na literatura antiga do nheengatu aparece unicamente com os sentidos de “perguntar” ou “questionar”, teve seu sentido ampliado, passando a valer também por “pedir” ou “rogar”.

³⁷ A avó, ao que parece, orientava as netas para que auxiliassem umas às outras nos preparativos para dormir: trocar as roupas necessárias, atar as redes etc.

Na tradução de *TMP*, o verbo *yururéu* foi utilizado com o sentido de “pedir”, enquanto *purandú* foi usado exclusivamente com a acepção de “perguntar”, tal como vemos na literatura antiga. Tal escolha foi feita para se evitar o esquecimento total do verbo *yururéu*, que já não é do conhecimento de alguns falantes mais jovens.

2.2.2 *mbeú sesewara (resewara)* (v. trans. + pron. + posp.): despedir-se

Em nheengatu, a frase *aé umbeú sesewara*, literalmente “ele fala a respeito de si”, é também utilizada, quando o contexto indica um diálogo ou cumprimento que precede uma separação entre pessoas, com o sentido de “ele se despede”. Da mesma forma, a frase *ixé ambeú se resewara*, literalmente “eu falo a respeito de mim”, vale por “eu me despeço” e, assim também, com os demais pronomes e conjugações verbais.

A expressão *mbeú sesewara* não consta em dicionários e vocabulários do nheengatu com o sentido de “despedir-se”. Talvez por se tratar de uma expressão, não de um único verbo, e, por tal expressão não possuir exclusivamente o significado de “despedir-se”, seu registro em compilações de vocábulos do idioma tenha sido dificultado. É difícil precisar, além disso, se no passado o uso dessa expressão, com esse significado, era de uso generalizado entre os falantes de nheengatu ou se era restrito a algumas variantes regionais da língua geral. Na sub-bacia do Rio Negro, podemos afirmar que essa expressão é utilizada desde, pelo menos, fins do século 19 ou início do século 20, pois encontramos exemplo de seu uso em narrativa daquela região contida nas *Lendas em nheengatu e em português*:

“*Rembéu nde reséuara koá tetáma xupé [...]*” (AMORIM, 1987, p. 445, grifo nosso)

“*Despede-te d’esta terra [...]*” (AMORIM, 1987, p. 439, grifo nosso)

Tal expressão é ainda utilizada pelos falantes atuais de nheengatu da região do Alto Rio Negro e aparece, por exemplo, numa das lendas coligidas pelo Padre Afonso Casasnovas:

“*Mairamé, paá, waimí usendú tiapú unhengai puranga umbeú sesewara*” (CASASNOVAS, 2006, p. 89, grifo nosso).

“Quando a velha escutou um canto bonito de despedida” (CASASNOVAS, 2006, p. 89, grifo nosso)³⁸.

2.2.3 *katusawa* / *yaparasawa* (adj.): direita / esquerda

Katusawa é o termo corrente na atualidade para referir-se à “direita”, ao “lado direito”. Diz-se *se pu katusawa* (minha mão direita), e não *se pu katu*, como também encontramos em registros antigos da língua e que, atualmente, seria compreendido apenas como “minha mão boa”.

Com relação ao lado esquerdo, utiliza-se com mais frequência, hoje em dia, o termo *kanhutu*, oriundo do vocábulo português “canhoto”. Alguns textos antigos registram a forma *asú* – “esquerda”. Esse vocábulo, entretanto, não é mais conhecido entre os falantes e sua utilização poderia gerar confusão com o sufixo de aumentativo *wasú*: *se pú asú* (minha mão esquerda); *se pú-wasú* (minha mão grande; minha mãozona).

Dom Frederico Costa registrou, contudo, a forma *iaparaçaua* (1909, p. 225), proveniente do adjetivo *yapara* (ou também *apara*: torto, errado). Esse termo, apesar de não ser o mais frequente entre os falantes atuais, faz sentido para eles, podendo ser compreendido sem maiores problemas. Sobre as relações entre o adjetivo *apara* e o sentido de “esquerda”, notamos, ainda, que Stradelli também registra para “mão esquerda” a forma *po-apara* (STRADELLI, 2014, p. 249).

2.2.4 *í* (subst.): vez

Atualmente, está em voga a utilização do termo *viaje* – oriundo do português “viagem” – com o sentido de “vez” no nheengatu. Os falantes mais experientes, contudo, ainda utilizam o vocábulo *í*, que, com algumas variações de grafia – às vezes relacionadas a prováveis variações de pronúncia –, encontramos em diversas das obras referidas no item 2.1.2³⁹.

³⁸ Uma tradução mais literal seria: “Quando, dizem, a velha ouviu-a cantar alto e bonito, despedia-se”.

³⁹ Cf. seção 2.1.2. Segunda metade do século 19 e primeira metade do século 20, p. 45ss.

Tabela 3 – Registros do vocábulo *í* (vez) na literatura antiga do nheengatu

AUTOR	REGISTRO
Dias (1854, p. 576)	<i>hi</i>
Magalhães (1975, pp. 114, 120)	<i>i</i>
Hartt (pp. 342, 365, 366)	<i>y</i>
Rodrigues (1890)	<i>i</i> (p. 619) <i>ei</i> (p. 168)
Aguiar (1898, pp. 43, 61)	<i>hi</i> <i>i</i>
Stradelli (p. 306)	<i>ĩ</i> <i>ié</i>
Amorim (p. 299)	<i>hy</i>
Costa (1909, p. 188)	<i>hi</i>

Fonte: Elaboração própria

O termo *í* não traduz todas as utilizações da palavra “vez” da língua portuguesa. Podemos utilizá-lo para dizer, por exemplo: *amú í* (outra vez), *yepé í* (uma vez), *mukũi í* (duas vezes), *musapiri í* (três vezes), *siía í* (muitas vezes). Não utilizaríamos essa palavra, entretanto, para verter ao nheengatu a sentença: “Agora é a minha vez”, que ficaria simplesmente: *Kuíri ixé rē* (literalmente, “agora sou eu ainda”). O empréstimo *viaje* costuma ser utilizado nas mesmas situações nas quais poderia se empregar o mais tradicional *í*.

Há ainda outros contextos em que a palavra *í* não é necessária, como para dizermos “pela segunda vez” ou “pela terceira vez”, casos nos quais bastaria dizermos, respectivamente, *mukũisawa* (segunda, segunda vez)⁴⁰ e *musapirisawa* (terceira, terceira vez)⁴¹. Esse uso, ainda em prática, é antigo e pode ser visto numa das lendas de *O selvagem*, no qual lemos:

“*Iautí ocenõi: mucuinçáua* [o jabuti chamou pela segunda vez]” (MAGALHÃES, 1975, p. 208).

Na *Poranduba amazonense*, por sua vez, encontramos os dizeres: “*muçapire çaua opé* [na terceira vez] [...]” (RODRIGUES, 1890, p. 234), enquanto Manoel Seixas anotou: “*Mocoinçáua*, adv. segunda vez, e também *mocoimhí*” (SEIXAS, 1853, p. 29).

⁴⁰ *Mukũi* (dois) + *-sawa* (sufixo que, quando ligado a numerais cardinais, forma o respectivo numeral ordinal): *mukũisawa* (segundo(a); segunda vez)

⁴¹ *musapiri* (três) + *-sawa* (sufixo que, quando ligado a numerais cardinais, forma o respectivo numeral ordinal): *musapirisawa* (terceiro(a); terceira vez)

Em alguns casos, encontramos também na literatura a utilização do termo *wé*, que Stradelli grafa *ué* e identifica com as palavras portuguesas “ainda” e “vez” (STRADELLI, 2014, p. 513). Oriundo, provavelmente, do tupi antigo *abé* (também; mais) (NAVARRO, 2013, p. 9), o termo aparece grafado no *DPB* como *vê*, o qual lhe atribui os sentidos de “ainda” e “também” (O DICIONÁRIO..., 1896, p. 157). Em *O selvagem*, vemos um exemplo de seu emprego na sentença: “*Iáutí opucá mucõi uê* [o jabuti riu-se pela segunda vez] [...]” (MAGALHÃES, 1975, p. 198). O termo *wé*, encontrado também com alguns outros usos na literatura relacionada ao *nheengatu*, foi olvidado, não sendo do conhecimento dos falantes atuais do idioma, embora ainda sobreviva na forma cristalizada *indawé*⁴², resposta a saudações e cumprimentos, que podemos traduzir por “para você também” ou “o mesmo para você”.

2.2.5 *sasá* (v. intrans.): passar // acontecer

Nos registros antigos do *nheengatu*, vemos que o verbo *sasá* (passar) – que possui as variantes *sasáu*, *sasawa* – é utilizado também com o sentido de “acontecer”. Essa utilização do verbo *sasá* ainda é perfeitamente compreendida pelos falantes atuais do *nheengatu*, podendo-se utilizar também a forma reflexiva *yusasá*: *Maã taá uyusasá i irumu?* (O que se passou com ele?; O que aconteceu com ele?). Vejamos alguns exemplos extraídos das obras de Amorim e Frederico Costa:

“*Aetá omumbeú satambýka maá oiusasáu*” (AMORIM, 1987, p. 127, grifo nosso).

“*Contaram direito o que se passou*”⁴³ (AMORIM, 1987, p. 114, grifo nosso).

“*Umbeú pau mahiê uçaçau uahá irumo* [Contou tudo, como passou com ele]”⁴⁴ (COSTA, 1909, p. 169).

Ermanno Stradelli (2014, p. 153), em seu verbete para o verbo “acontecer”, anotou as formas *cica* e *cyca*, ou seja, variantes do verbo que significa “chegar” (*sika*). A utilização do verbo *sika* com tal sentido, no entanto, não é comum entre os falantes atuais do *nheengatu* e não foram encontrados exemplos desse uso na literatura escrita em tal idioma durante os séculos 19 e 20.

⁴² *Indé* (você) + *wé* (também)

⁴³ Ou seja, “Contaram direito o que aconteceu”.

⁴⁴ Ou seja, “Contou tudo, como aconteceu com ele”.

Atualmente é frequente a utilização do empréstimo de origem portuguesa *aconteceri*, que foi evitado na tradução de *TMP*. Vale dizer, contudo, que a utilização de empréstimos do português para expressar o sentido do verbo “acontecer” é antiga, pois o vocabulário de Manoel Seixas traz o verbete:

“*iussucedêre*, v.u. acontecer, suceder, existir ácase” (sic) (SEIXAS, 1853, p. 25).

Em outro verbete, o padre anotou o exemplo:

“A muito aconteceu isso *acuéra an oiucedêre nhân*” (SEIXAS, 1853, p. 2).

2.2.6 *kwatiári* (v. trans.): desenhar, pintar, escrever

Kwatiári é um verbo em desuso, que foi utilizado no passado com os mesmos sentidos de *mupinima*: “desenhar”, “pintar”, “escrever”. Decidimos utilizar esse verbo para propiciar sua reintegração ao léxico do nheengatu. Uma palavra tupi relacionada a este verbo está presente no nome de um importante município do Amazonas, a saber, Itacoatiara [*itá* + *kûatiar* + *-a*: pedras desenhadas, pedras pintadas]. Com o esquecimento desse vocábulo, os atuais falantes de nheengatu costumam interpretar o nome do município amazonense como “esta pedra gulosa” [*itá* (pedra) + *kwá* (esta) + *tiára* (gulosa)]. O nome simples “itaquatiara” designa, além do mais, os diversos grafismos encontrados nas pedras que margeiam alguns rios amazônicos.

Esse verbo, às vezes, aparece na literatura, tendo junto a si o prefixo causativo *mu-* (ou *mo-*), outras vezes, no entanto, tal prefixo é dispensado. Faria registrou *coatiár* como um verbo que verteria “pintar” e “desenhar” (FARIA, 1858, p. 7). Nas notas de Hartt, ocorrem *mokuatiar* (HARTT, 1938, p. 321) e *kuatiar* (HARTT, 1938, p. 374) com o sentido de “pintar” e vemos também *kuatiar* com o sentido de “escrever” (HARTT, 1938, p. 390). Em *O selvagem*, o tema verbal aparece como *muquátiara* (MAGALHÃES, 1975, p. 131), *quatiára* (MAGALHÃES, 1975, pp. 131, 212) e *quatiári* (MAGALHÃES, 1975, p. 131), sempre com os sentidos de “tingir” ou “pintar”. Stradelli (2014, p. 203), por sua vez, registrou esse verbo nas formas *coatiare* e *coatiara*, com o sentido de “desenhar”. O conde italiano relacionou também *coatiara* aos verbos “gravar”, “esculpir” e “escrever” (STRADELLI, 2014, 349). Dom Frederico Costa também anotou esse verbo, que consta em seu vocabulário na forma *coatiari*, onde é traduzido por “escrever” e “pintar” (COSTA, 1909, p. 184).

Embora o vocábulo ora tratado tenha caído em desuso e a maioria dos falantes atuais do nheengatu não o conheça, ele ainda está presente na memória de alguns falantes experientes do idioma. A Prof.^a Celina Menezes da Cruz, por exemplo, relatou que ouvia as velhas dizerem “*kwatiára puranga* [desenho bonito]” quando as crianças desenhavam sobre a areia das praias.

2.2.7 *wawakawara* (subst.): roda

Stradelli (2014, p. 286) registrou como “roda” substantivos provenientes do termo *wawaka*, que aparece na literatura relacionada ao nheengatu como um tema verbal e também como um substantivo ligado à ideia de “rodar”, “redemoinhar”, “torvelinhar”. A raiz *wawaka* provém do verbo tupi *bak* – “virar-se”, “voltar-se” (NAVARRO, 2013, p. 79) – em sua forma reduplicada *babak*.

Símpson anotou *uauáka* como “à roda, ao redor” (SÍMPSON, 1955, p. 110). Tastevin registrou *wawaca* como um tema verbal ligado às ideias de “redemoinhar, torvelinhar, andar á roda” (sic) e também como um substantivo que ele traduz por “turbilhão, redemoinho” (sic) (TASTEVIN, 1923, p. 675). O padre francês cita, ainda, a *pina wawaca*, nome de uma técnica de pesca na qual o pescador agita “o anzol [*pindá* ou *piná*] enfeitado de pennas vermelhas, na superfície da água”⁴⁵ (TASTEVIN, 1923, p. 675) e registra *ĩ wawaca* como “turbilhão, redemoinho d’água, litteralmente *agua que gira*” (sic) (TASTEVIN, 1923, p. 621).

Stradelli grafou as formas *uauoca* e *uouoca* para o verbo “rodar” (STRADELLI, 2014, p. 286) e registrou “uauoca” como “redemoinhar” (STRADELLI, 2014, p. 282). O conde italiano registrou, também, formas compostas como *itá-uauaca* ou *itá-uauoca* – “mó, rebole de pedra” – (STRADELLI, 2014, p. 385) e *iuitu-uáúóca* – “redemoinho, vento que roda” – (STRADELLI, 2014, p. 388). Para o substantivo “roda”, Stradelli registrou formas como *uauocauara* (STRADELLI, 2014, p. 286), *uauocauá* e *uauacauara* (STRADELLI, 2014, p. 513), oriundas do tema verbal *wawaka* com a adição do sufixo *-wara*, que expressa o agente habitual, hábito, constância ou frequência.

⁴⁵ Stradelli descreve esta mesma técnica de pesca com o nome de *pinauaca* (STRADELLI, 2014, p. 456).

Atualmente, os falantes mais experientes do nheengatu ainda conhecem termos compostos que levam a raiz *wawaka*, como *iwitú-wawaka* (redemoinho de vento); *paraná-wawaka* (redemoinho do rio); *itá-wawaka* (roda de moinho, rebole de pedra)⁴⁶. Para referirem-se ao termo genérico “roda”, entretanto, os falantes do nheengatu recorrem invariavelmente ao empréstimo da língua portuguesa “roda”, às vezes pronunciado como “ruda”. Na tradução de *TMP*, decidimos verter o substantivo “roda” por *wawakawara*, propondo, assim, uma alternativa ao empréstimo da língua portuguesa.

2.2.8 *senundé (renundé) (posp.): na frente de, à frente de, adiante / antes de*

A palavra pluriforme⁴⁷ *senundé (renundé)* (“adiante de”, “em frente a”, “na frente de”, “antes de”) é comumente expressa, hoje em dia, em sua forma reduzida *sundé (rundé)*. A forma mais antiga, presente na literatura comentada no item 2.1.2⁴⁸, é ainda bem compreendida pela maioria dos falantes e é utilizada, eventualmente, pelos mais idosos, sendo, então, adotada na tradução de *TMP*. Vale dizer que o *Novo Testamento em nyengatu* (1973) utiliza um par híbrido *senundé (rundé)* e o dicionário de Grenand e Ferreira, publicado em 1989, registra tanto a forma *renundé* quanto a sua contração *rundé*:

“*Acému renundé = Antes da minha saída*” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 123, grifo nosso).

“*Uçaçawaitá yanerundé = Aqueles que vieram antes de nós, quer dizer: nossos antepassados*” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 179, grifo nosso).

Da mesma forma, foi adotada na tradução em questão a forma *sakakwera (rakakwera)* (“atrás de”), embora o termo, por vezes, seja pronunciado atualmente na forma reduzida *sakwera (rakwera)*.

⁴⁶ Essa palavra também é pronunciada como *itá-wowoka*.

⁴⁷ Além de substantivos pluriformes, também há no nheengatu posposições e adjetivos pluriformes. Sobre os substantivos pluriformes, cf. *Notas ortográficas, Observações*, item 1, p. 11.

⁴⁸ Cf. seção 2.1.2. Segunda metade do século 19 e primeira metade do século 20, p. 45ss.

2.2.9 *kwáu* (v. trans.): saber, conhecer / poder, conseguir

Na literatura comentada no item 2.1.2⁴⁹, vemos o verbo *kwáu* sendo utilizado com todos os sentidos aqui atribuídos a tal tema verbal. Embora ele ainda seja eventualmente utilizado com todos estes sentidos, atualmente é identificado, sobretudo, com o verbo “saber”, enquanto para as demais acepções é frequente a utilização dos empréstimos *kunheseri*, *puderi* e *kunsegiri*. No caso do verbo “conhecer”, o empréstimo da língua portuguesa já era frequente na época em que Tastevin escreveu sobre o idioma, pois o religioso francês escreve: “*Recuau será se paya? Conheces o meu pai? Neste último caso emprega-se muito o termo *conheceri*”* (TASTEVIN, 1923, p. 616). Decidimos evitar, entretanto, na tradução de *TMP*, a utilização dos empréstimos *kunheseri*, *puderi* e *kunsegiri*, sendo o verbo *kwáu* utilizado para acessar todos os sentidos que lhe são tradicionalmente atribuídos.

2.2.10 *yerũ*, *yerú* (v. trans.): perdoar

Na obra de Stradelli, vemos no verbete correspondente à palavra “perdoar” as formas *nhoirõn*, *nherõn* e *ierõn* (STRADELLI, 2014, p. 268), que representam variações de pronúncia de um mesmo vocábulo, relacionado ao tupi antigo *nhyrõ*. Couto de Magalhães escreveu *iirõn* como um substantivo equivalente a “perdão” (MAGALHÃES, 1975, p. 143), o que foi corroborado por registro posterior de Barbosa Rodrigues, que escreveu *iiron* com o mesmo sentido (RODRIGUES, 1890, p. 282). Tastevin registrou *yerú* para o substantivo “perdão” e anotou as formas *yerú* e *yirú* como raízes do verbo “perdoar”, acrescentando a informação de que essa era uma “palavra pouco conhecida” (TASTEVIN, 1923, p. 680). De fato, antes da publicação do religioso francês, vemos já na doutrina cristã de Costa Aguiar a utilização do empréstimo *perduari* (AGUIAR, 1898, pp. 37, 47, 61).

As formas *ieron* e *iiron*, se adaptadas à fonética do nheengatu atualmente falado no Rio Negro e às convenções ortográficas deste trabalho, resultariam, respectivamente, em *yerũ* e *yirũ*, ou seja, formas similares às registradas por Tastevin. Em muitas palavras do nheengatu, no entanto, a nasalização de vogais finais é facultativa, variando segundo a pronúncia de diferentes falantes.

⁴⁹ Cf. seção 2.1.2. Segunda metade do século 19 e primeira metade do século 20, p. 45ss.

O termo do tupi antigo *nhyrõ*, origem do vocábulo *yerũ*, era, no antigo idioma dos indígenas da costa atlântica, um adjetivo ou “verbo de segunda classe”, segundo a denominação utilizada por Navarro (2005, p. 74). Esse vocábulo foi utilizado pelos jesuítas para a tradução do conceito cristão de “perdão”. Pelo tratamento dado a seu derivado no nheengatu, sobretudo por Stradelli (2014) e Tastevin (1923), supõem-se que ele tenha se convertido numa legítima base verbal, tal qual ocorreu com outros adjetivos tupis como *ma’enduar* e *(s)asém*, que resultaram nos verbos do nheengatu *manduári* e *sasemu*.

Atualmente, os falantes do nheengatu utilizam os empréstimos *perduári* e *discupari*, desconhecendo o verbo *yerũ*. Na tradução de *TMP* ao nheengatu, a raiz verbal *yerũ* foi utilizada com o objetivo de divulgar o conhecimento desse esquecido verbo.

2.2.11 *marayú-iwa* (subst.): espinheiro bravo

Stradelli (2014, p. 407) registrou *maraiú* como “espinho-bravo”, mas não foram encontrados registros desse termo em obras de outros autores, e os falantes atuais da língua que foram consultados durante as pesquisas na Amazônia desconhecem o vocábulo, o que gerou alguma hesitação em empregá-lo na tradução de *TMP*. Parece não ser conhecido, entretanto, entre os falantes atuais do nheengatu um nome específico para referir-se a “espinho-bravo” e, sendo assim, a Prof.^a Celina Cruz, falante nativa do idioma, encorajou-nos a utilizá-lo para divulgar o conhecimento desse nome.

Uma alternativa seria nomear a planta por meio de um decalque do nome português: *yú iwa nhāru*, que significaria, literalmente, “espinheiro bravo”. Essa nomeação seria, entretanto, um pouco insólita, já que *nhāru* qualifica seres animados, como animais e pessoas. É verdade que as plantas e árvores presentes em *TMP* são personagens animados e, justamente por isso, o adjetivo “bravo” aciona um trocadilho entre o nome usual da planta em português e o seu comportamento ou temperamento enquanto ser. Esse jogo linguístico, porém, não seria possível em nheengatu, já que a nomeação com o adjetivo *nhāru* seria compreendida, no máximo, como uma qualificação da índole da personagem, escapando aos leitores sua referência à nomeação de certo tipo de planta.

Não havendo como preservar a mesma gama de significados presentes no nome em português, optou-se pela utilização do termo registrado pelo conde italiano, nomeando-se o espinheiro por meio da relação genitiva da palavra *marayú* (espinho-bravo) com o termo *iwa* (planta, pé, árvore), como é praxe no idioma: *marayú iwa* (“pé de espinho-bravo”, ou seja, “espinheiro bravo”).

2.2.12 *se aría / se ramunha* (adj. poss. + subst.): minha avó / meu avô (como forma de tratamento)

Termos de parentesco são utilizados no nheengatu para indicar afeto, consideração ou respeito. Um homem pode chamar a um amigo, ou mesmo a um recém-conhecido, caso queira demonstrar uma atitude amistosa, por *se mú* (meu irmão) ou *se ruayara* (meu cunhado). Uma mulher, na mesma situação, chamaria à outra por *se amú* (minha irmã). Uma pessoa mais velha poderia ser chamada, em sinal de respeito, por *se aría* (minha avó) ou *se ramunha* (meu avô), caso se trate de uma mulher ou de um homem, respectivamente. Um homem mais velho, alternativamente, poderia ser chamado também por *se tutira* (meu tio). Esses usos são antigos e vemos exemplos nas narrativas coligidas em nheengatu nos séculos passados: em uma das histórias contidas na *Poranduba amazonense*, o curupira dirige-se ao caçador que encontra na mata como *che ruaiara* (meu cunhado) (RODRIGUES, 1890, p. 72); em outra narrativa da *Poranduba*, a mulher do curupira chama às crianças capturadas pelo marido por *ce remiareru etá* (meus netos) (RODRIGUES, 1890, p. 54), tratando-os carinhosamente para não demonstrar que pretende matá-los. Em outra história coletada por Barbosa Rodrigues, o curupira dirige-se ao caçador que encontra perdido na mata como *ce cunhambyra* (meu sobrinho), enquanto o caçador chama o curupira pelo vocativo *ce ramunha* (meu avô) (RODRIGUES, 1890, p. 39). Em algumas dessas narrativas, o respeito ou amizade evocado pelas fórmulas de tratamento são irônicos ou dissimulados, já que os personagens veladamente intencionam prejudicar seus interlocutores. Para citar um último exemplo, podemos mencionar os vocativos utilizados pelo personagem *Poronominare*, da lenda *III Mira Baré – Poronominare*, publicada em *Lendas em nheengatu e em português*. Ao encontrar uma velha senhora desconhecida, *Poronominare* chama-lhe *se aryia* (minha avó), passando logo a referir-se ao marido da velha como *se ramunha* (meu avô) (AMORIM, 1987, p. 156). Mais adiante, *Poronominare* dirige-se a outros personagens chamando-lhes por *se ramunha*, entre os quais um grilo (AMORIM, 1987,

p. 156), um boto (AMORIM, 1987, p. 158), uma anta (AMORIM, 1987, p. 160), um tatu (AMORIM, 1987, p. 161) e uma jararaca (AMORIM, 1987, p. 162).

Os vocativos *se aría* (minha avó) e *se ramunha* (meu avô) foram utilizados para a tradução de formas de tratamento como “senhor”, “senhora” ou “dona”, utilizados pelo protagonista de *TMP*, Raimundo, para se dirigir a alguns personagens de Tatipirun.

2.2.13 *iwakatinga* (subst.): nuvem

Stradelli (2014, p. 258) registra *iuacatinga* como uma das possibilidades para a tradução de “nuvem”. Martius e Spix, na primeira metade do século 19, registraram *ybake-tinga* (MARTIUS, 1867, p. 2). O termo é ainda conhecido por alguns falantes mais experientes, mas desconhecido pelos mais jovens.

2.2.14 *yukwausawa* (subst.): aparência / cor

*Yukwausawa*⁵⁰ significa, literalmente, “aparência” e é também a palavra utilizada atualmente para referir-se à “cor”, não havendo um termo específico para a tradução de tal substantivo. É possível também, para referir-se a “cor”, a utilização do termo *pinimasawa*, que poderíamos traduzir como “pintura”.

Na literatura antiga do nheengatu, não encontramos muitos registros de palavras que pudessem traduzir o vocábulo “cor”. No título de uma das lendas da *Poranduba amazonense*, vemos *pinima çaua* como “cor” (RODRIGUES, 1890, p. 195). Em obras mais antigas, que registram a LGA do século 18, a palavra “cor” é vertida como *cepiacaba*, conforme vemos no *DPB* (O DICCCIONARIO..., 1896, p. 26) e no *CL* (AYROSA, 1935, p. 102). Essa palavra, composta de *cepiac* (ver) + *-aba* (sufixo nominalizador) também possui, na realidade, um sentido mais genérico, significando mais precisamente “a forma como algo é visto”, ou seja, a “aparência”. De fato, no *DPB* o termo *cepiacaba* também é registrado no verbete correspondente ao substantivo “aparência” (O DICCCIONARIO..., 1896, p. 13). Na primeira metade do século 19, Martius e Spix ainda registraram *cepiacàba* como “cor” (MARTIUS, 1867, p. 7) e

⁵⁰ De *yukwáu* (aparecer / parecer) + *-sawa* (sufixo nominalizador).

Símpson, posteriormente, chegou a anotar em sua gramática do nheengatu a forma *chepiaçaua*, oriunda de *cepiacaba*, com esse mesmo sentido (SÍMPSON, 1955, p. 123). O registro de Símpson, porém, é o único concernente à segunda metade do século 19, tratando-se, desde então, de uma única menção isolada. O vocábulo não é lembrado hoje pelos falantes do nheengatu e sua utilização neste trabalho de tradução foi preterida pelos termos *yukwausawa* e *pinimasawa*.

2.2.15 *muamundewa* (subst): roupa

Stradelli (2014, p. 306) registrou o substantivo *munhãmundeuá* como “vestido”, palavra relacionada ao verbo que ele grafa nas formas *munhãmundé* e *muamundé*, que possui o significado de “vestir”. Atualmente, tal verbo é pronunciado como *muamundé* ou *muamundéu*, e alguns falantes mais experientes relatam a utilização antiga de *muamundewa* como “roupa”, ou seja, como “vestimenta em geral”, e não apenas como “vestido”. Utilizou-se, portanto, o vocábulo para verter “roupa”.

2.2.16 *yakwáu* (adj.): arisco, medroso, desconfiado

O adjetivo *yakwáu* aparece na literatura relacionada ao nheengatu com diversas grafias e com diferentes significados, entre os quais: sábio, sabido; esperto, astuto, ladino; arisco, desconfiado.

Na LGA do século 18, segundo o *DPB*, *jacoáub eté*⁵¹ equivalia a “ladino” e “sagaz” (O DICIONÁRIO..., 1896, p. 112). Quanto ao nheengatu, ou seja, à LGA posterior a 1850, encontramos em dicionários e listas de vocabulários os seguintes registros:

⁵¹ O advérbio *eté* significa “muito”, “a valer”, “realmente”.

Tabela 4 – Registros do adjetivo *yakwáu* em dicionários e vocabulários antigos do nheengatu com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Seixas (1853, p. 16)	<i>iacuáu</i>	ladino, ladina, sabido, e avisado
Stradelli (2014, p. 368)	<i>iacu</i>	esperto, apercebido, cuidadoso
	<i>iacua</i>	o esperto, o ladino
Costa (1909, p. 190)	<i>iaquau</i>	arisco
Tastevin (1923, p. 623)	<i>iacuau, yacuáu</i>	sabido, esperto, arisco

Fonte: Elaboração própria

Além dos registros contidos na Tabela 4, Stradelli, na parte português → nheengatu de seu *Vocabulário*, traduz “sabido” como *iacu*, *iacua* e “sábio” como *iacuaua* (STRADELLI, 2014, p. 288), além de citar *iacua* como uma das possibilidades para se traduzir o termo “matreiro” (STRADELLI, 2014, p. 250). Em textos e coleções de frases em nheengatu, encontramos outros exemplos da utilização desse adjetivo. Hartt, por exemplo, anotou:

“*yakuáu reté kuae pirá*” (HARTT, 1938, p. 342, grifo nosso).

“êste peixe é muito ladino” (HARTT, 1938, p. 342, grifo nosso).

Na frase escrita por Hartt, podemos imaginar que *yakuáu* qualifica um peixe que não se deixa pegar facilmente, ou seja, é um peixe “esperto” ou “arisco”. Em *O selvagem*, também encontramos exemplos da utilização desse adjetivo na qualificação de animais:

“*Mãhá recé tumaçáua keté çóó iaquáu reteãna*” (MAGALHÃES, 1975, p. 130, grifo nosso).

“Porque rio abaixo a caça já está espantada” (MAGALHÃES, 1975, p. 130, grifo nosso).

No exemplo acima, retirado da obra de Magalhães, *iaquáu* indica animais “espantados”, ou seja, “ariscos”, “desconfiados”. Em uma das lendas coletadas pelo general, entretanto, o adjetivo aparece na forma *iacú* e com o sentido de “ladino”:

“*Catú oii iauaraté intí opicika quáu micúra, iacú reté recé ahê*” (MAGALHÃES, 1975, pp. 261-2, grifo nosso).

“Fugio, e até hoje a onça não a póde agarrar, por ser a raposa muito ladina”⁵² (MAGALHÃES, 1975, p. 262, grifo nosso).

Na *Christu muhençaua*, do Bispo Costa Aguiar, o adjetivo é utilizado para se verter o termo “astuto”:

“Buia iacù piri upãin çuúaitá çui” (AGUIAR, 1898, p. 79, grifo nosso).

“A serpente era o mais astuto de todos os animais” (AGUIAR, 1898, p. 78, grifo nosso).

Finalmente, em *Lendas em nheengatu e em português*, encontramos o seguinte exemplo da utilização do adjetivo *yakwáu*:

“Aetá omaeté nhunto aetá okéripe, iakua nhunto aetá oiumaan” (AMORIM, 1987, p. 248, grifo nosso).

“Elles pensavam só que tinham sonhado, só se olhavam desconfiados” (AMORIM, 1987, p. 240, grifo nosso).

Esse adjetivo é ainda conhecido pelos falantes de nheengatu da região do Alto Rio Negro, sobretudo pelos mais experientes, sendo pronunciado como *yakú*, *yakó*, *yakwó* ou *yakwáu*. Como a grafia escolhida para a tradução de *TMP*, seguindo a tendência das grafias atuais do nheengatu, carece da vogal “o”, restava escolher apenas entre as formas *yakú* e *yakwáu*. Alguns falantes do nheengatu consideram errada a pronúncia *yakú*, pois, segundo eles, essa forma restringe-se à nomeação em nheengatu do *jacu* (ave). Com o objetivo de evitar semelhante confusão, escolhemos a grafia *yakwáu*, embora seja idêntica à do verbo *kwáu*, conjugado na primeira pessoa do plural: *yakwáu* (nós sabemos; nós conhecemos etc.). O contexto, entretanto, deve esclarecer o significado dessas palavras homônimas. Atualmente, o adjetivo *yakwáu* é utilizado com relação a pessoas ou animais, com os sentidos de “arisco”, “desconfiado”, “medroso”, mas não se utiliza tal adjetivo como “sábio”, “sabido” ou “astuto”. A utilização na qualificação de animais é mais frequente na atualidade.

⁵² Magalhães não traduz as frases das lendas literalmente. Uma tradução mais literal do excerto seria: “Até hoje a onça não póde pegar a mucura, por ser a mucura muito ladina.” A tradução de *micura* por “raposa” consiste numa domesticação feita por Magalhães, já que a mucura é um mamífero marsupial distinto da raposa. Stradelli, em seu verbete para a palavra “raposa”, escreve: “mycura (*que é quem representa o papel dela, nos contos indígenas*)” (STRADELLI, 2014, p. 281).

Grenand e Ferreira registraram o termo em seu *Pequeno dicionário* (1989, p. 10) na forma *akwáu*, traduzindo-o como “arisco”. Em seu verbete, fornecem o seguinte exemplo:

“*Mamẽ çu’u iakwáu, iwaçu* = Onde os animais são ariscos, é difícil caçar” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 10).

Além disso, eles registraram *yakwáu* como um tema verbal que significaria “arisco, arredio (estar)” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 200).

2.2.17 *yakwaíma* (adj.): danado, sapeca, traquinas // doido; tolo // ignorante; manso

A formação do adjetivo *yakwaíma* pode ser explicada pela adição do sufixo de negação *-ima* – do tupi antigo *e’yma* – ao adjetivo *yakwáu*. Quando o sufixo *-ima* é agregado a adjetivos, pode formar seu antônimo, como podemos ver no caso dos pares: *pusé* (pesado), *puseíma* (leve); *tipí* (fundo), *tipííma* (raso) etc. A forma *yakwaíma*, contudo, parece vir se cristalizando desde a LGA do século 18, pois no *DPB* encontramos “*jacoáub ey’ma* como equivalente a ‘necio’ (sic) e também a ‘rustica’ (*cousa*)” (O DICIONÁRIO..., 1896, p. 112), enquanto o *CL* traz *acoábyma* para o verbete “necio” (sic) (AYROSA, 1935, p. 181) e *acoáyma* para “tolo” (AYROSA, 1935, p. 252). Na literatura antiga voltada ao nheengatu, encontramos muitos registros do adjetivo *yakwaíma*, alguns dos quais são elencados na Tabela 5, a seguir:

Tabela 5 – Registros antigos do adjetivo *yakwaíma* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Seixas (1853, p. 16)	<i>iacuaêma</i>	tolo, traquino, malcriado
Dias (1854, p. 575)	<i>jaqua ima</i>	tolo
	<i>iaquê ima</i>	traquino
Magalhães (1975, pp. 188, 198)	<i>aquaíma</i>	tolo
Simpson (1955, p. 40)	<i>iaquahyma-reté</i>	toleirão
Aguiar (1898)	<i>iacúaíma</i> (p. 47)	ignorante
	<i>iacúaíma</i> (p. 59)	sem uso de razão
Stradelli (2014, p. 368)	<i>iacuayma</i>	tolo, louco, ignorante

(continua)

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
	<i>iakuauyma</i> (p. 156)	toló
Amorim (1987)	<i>iakuayma</i> (p. 456)	toló
	<i>iakuayma</i> (p. 367)	sem juízo
Costa (1909, p. 190)	<i>iaquaima</i>	toló, doido
	<i>acuaïma, iacuaïma</i> (p. 605)	doido, aquele que nada sabe
Tastevin (1923)	<i>iacuau ïma</i> (p. 623)	toló, sem entendimento
	<i>yacua ïma</i> (p. 677)	toló, estúpido, o que não tem entendimento

Fonte: Elaboração própria

O acréscimo do sufixo *-sawa* substantiva o adjetivo *yakwaïma*. O termo resultante, *yakwaimasawa*, também consta nos registros antigos do nheengatu:

Tabela 6 – Registros antigos do substantivo *yakwaimasawa* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Seixas (1853, p. 16)	<i>iacuaêmassáua</i>	tolice, malcriação
Stradelli (2014, p. 368)	<i>iacuaymasaua</i>	tolice, loucura, ignorância
Costa (1909, p. 190)	<i>iaquaimaçaua</i>	tolice, loucura
Amorim (1987, p. 443)	<i>iakuaymasáua</i>	tolice

Fonte: Elaboração própria

Quanto à literatura contemporânea, o Padre Casasnovas traduziu *yakwaïma* como “doido” (CASASNOVAS, 2006, p. 126), enquanto no *Diccionario de ciencias nyeengatu*, de Zoyla Payema, vemos *yakuaima* na qualificação de animais, atribuindo-lhes a qualidade de serem “mansos” ou “não ariscos”, ou seja, animais que não se afugentam com a presença humana, que se deixam capturar facilmente. Segue um pequeno excerto a título de exemplificação:

“*Kua urumitu yakuaïma ae, uxari yamuyusana ae [...]*” (PAYEMA, 2002, p. 45, grifo nosso).

“*Pajuil piedrero es muy manso, se deja enlazar [...]*” (PAYEMA, 2002, p. 45, grifo nosso).

Além das acepções referidas ou subentendidas nas obras de Casasnovas e Payema, o adjetivo *yakwaïma* é ainda utilizado, e talvez com maior frequência, com o sentido de “danado”, “sapeco”, “traquinas”. Sua utilização com a acepção de “toló” ou “ignorante” é bem mais rara na atualidade, mas não inexistente ou ininteligível, segundo os falantes experientes do nheengatu, e, sendo assim, foi também aproveitada na tradução de *TMP*.

2.2.18 *xipiáka* (v. trans.): ver, enxergar

O tupi antigo possuía o verbo transitivo (*s)epiak*, que se traduz, em geral, pelo verbo “ver” da língua portuguesa. Verbos relacionados a esse tema verbal foram registrados em diferentes estágios da LGA, por muitos autores. O *DPB* traz formas como *cepiác* (O DICIONÁRIO..., 1896, p. 36) e *cepiáca* (O DICIONÁRIO..., 1896, p. 78) para os verbos “ver” e “enxergar”. No *VPB*, constam formas análogas relacionadas aos mesmos verbos (apud FRANÇA, 1859, pp. 57, 134) e o mesmo vale para o *DV*, coletado por Martius e Spix (MARTIUS, 1867. p. 11). Na fase do nheengatu, ou seja, a partir de meados do século 19, diversos autores registraram ainda derivações do mesmo tema verbal, sobretudo em formas correspondentes a *xipiáka* ou *xipiá*, mas também sob outras formas semelhantes:

Tabela 7 – Registros antigos do verbo *xipiáka* (ou *xipiá*) com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Seixas (1853, p. 10)	<i>chipiáca</i>	ver com atenção, conhecer os objetos externos por meio da vista
Dias (1854)	<i>chipiaca</i> (p. 570)	observar
	<i>chipiáca</i> (p. 576)	ver
Faria (1858)	<i>cepiác</i> (p. 7)	enxergar
	<i>cepiáca</i> (p. 27)	ver
Magalhães (1975, pp. 73, 194)	<i>xipiá</i>	ver
Hartt (1938)	<i>xipiak</i>	ver [enxergar] (p. 362) / ver (p. 379) / examinar (p. 387)
Simpson (1955, p. 105)	<i>chipiá</i>	ver
	<i>chipiaca</i>	ver
Rodrigues (1890)	(pp. 139, 257) <i>chipiá</i>	espiar (p. 133) / ver (p. 265)
Aguiar (1898, pp. 63, 65, 71)	<i>xipiá</i>	ver
Stradelli (2014, p. 522)	<i>xipiá</i>	enxergar, perceber, ver
	<i>xipiaca</i>	observar
Amorim (1897, p. 156)	<i>xipiake</i>	espiar
Tastevin (1923, p. 663)	<i>sipiaca, xipiaca</i>	olhar, mirar

Fonte: Elaboração própria

Atualmente, utiliza-se no Rio Negro apenas o verbo *maã*, relacionado ao tupi antigo *ma'ẽ*, para referências aos atos de “ver”, “olhar”, “avistar”, “enxergar” etc. Mesmo assim, visando o enriquecimento da língua, utilizamos também o verbo *xipiáka* na tradução de *TMP*.

2.2.19 *mueré* (v. trans.): concordar (com)

Stradelli (2014, pp. 191, 422) registrou a forma *mueré* com o sentido de “concordar”. Esse termo parece ser composto pelo prefixo causativo *mu-* acoplado à base adverbial *eré* (de acordo, está bem). Embora não se trate de um verbo amplamente utilizado pelos falantes atuais do *nheengatu*, essa raiz verbal é ainda compreensível, provavelmente por se tratar de uma composição com o prefixo *mu-*, ainda muito produtivo no idioma. Vale dizer que o advérbio usualmente registrado na literatura antiga na forma *eré* possui atualmente a variante *aré*, o que resulta em duas possibilidades para a grafia do verbo: *mueré* ou *muaré*.

2.2.20 *manhana* (v. trans.): vigiar, velar, guardar, observar atentamente, espiar

O verbo *manhana* ainda é conhecido por falantes mais experientes, mas desconhecido por alguns jovens. Foi recorrentemente utilizado e registrado na literatura relacionada ao *nheengatu*, como mostra a Tabela 8, abaixo:

Tabela 8 – Registros antigos do verbo *manhana* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Magalhães (1975)	<i>manhãna</i> (p. 120)	vigiar
	<i>mãiana</i> (p. 223)	espiar
	<i>manhana</i>	guardar (p. 119); vigiar (p. 153)
Rodrigues (1890)	<i>manhan</i> (p. 174)	vigiar
	<i>maiana</i> (pp. 73, 169)	vigiar
Stradelli (2014, p. 405)	<i>manhana</i>	vigiar, espiar
Amorim (1987, pp. 311, 469)	<i>manhana</i>	vigiar (p. 311); espiar (p. 469)
Costa (1909, p. 195)	<i>manhana</i>	guardar, vigiar, velar
Tastevin (1923, p. 628)	<i>manhana, mayana</i>	vigiar, observar atentamente, cuidar em

Fonte: Elaboração própria

Este verbo é parônimo de outro verbo do *nheengatu*, que tem o sentido de “empurrar”, o qual ainda é de uso generalizado entre os falantes do idioma. Alguns autores, como Stradelli (2014, p. 210) e Frederico Costa (1909, p. 195), dão preferência à grafia *maiana* para o verbo

“empurrar”, reservando a utilização do “nh” para o verbo que significa “vigiar”⁵³. A pronúncia atual desses verbos corrobora a escolha destes autores, embora haja, às vezes, dependendo do falante, uma neutralização de qualquer diferença fonológica perceptível entre ambos.

Na literatura contemporânea, encontramos um exemplo da utilização do verbo *manhana* em uma das lendas coligidas pelo Padre Casasnovas:

“*Mukūi kurumĩ-wasú kimbawaitá ta upitá ta umanhana uikú kwa kunhã-mukú puranga* [Os dois rapazes valentes ficaram guardando essa bela moça]” (CASASNOVAS, 2006, p. 100)⁵⁴.

O padre salesiano registra ainda o verbo *manhana* em seu compêndio gramatical, traduzindo-o por “vigiar, tomar conta” (CASASNOVAS, 2006, p. 55).

2.2.21 *mumurã* (v. trans): saudar, cumprimentar

Quanto à LGA do século 18, o *CL* (AYROSA, 1935, p. 236) e o *DPB* (O DICIONÁRIO..., 1896, p. 71) trazem *momoráng* como “saudar”. Voltando-nos ao período do nheengatu, o Conde Stradelli registrou ainda as formas *mumurã* (STRADELLI, 2014, p. 290) e *mumuranga* (STRADELLI, 2014, p. 425) com o mesmo sentido. Tastevin, entretanto, verteu *mumuranga* não exatamente por saudar, mas por “galantear, exhibir-se com vaidade” (TASTEVIN, 1923, p. 638), enquanto Dom Costa Aguiar utilizou o mesmo verbo com o sentido de “aformosear” (AGUIAR, 1898, pp. 72-3)⁵⁵.

Atualmente, esse verbo não é muito utilizado entre os falantes de nheengatu, que, em geral, não fazem uso de nenhuma forma verbal tupi possuidora de um sentido amplo e genérico de “saudar” ou “cumprimentar”, mas apenas de verbos como *mukwema*, *mukaruka* ou *mupituna*, que indicam, respectivamente, o ato de cumprimentar durante a manhã, à tarde e à noite, ou seja, equivalem a “dar bom dia”, “dar boa tarde” e “dar boa noite”. Alguns falantes mais experientes, contudo, como a Prof.^a Celina Cruz, lembram-se de ouvir o verbo *mumurã*

⁵³ Stradelli, entretanto, no verbete referente a *maiana* relaciona esse tema verbal aos verbos “vigiar” e “empurrar” (STRADELLI, 2014, p. 403).

⁵⁴ Na tradução do padre, menos literal, lemos “Os dois moços guerreiros são os guardas da bela moça” (CASASNOVAS, 2006, p. 101).

⁵⁵ “Deus nosso Senhor desde o principio tinha aformoseado um jardim, onde collocou o homem que ele tinha formado” (AGUIAR, 1898, pp. 72, 74, grifo nosso). / “*Ianê Iara Tupana iupirungáua çui-ué u-mumuranga iepé rurĩ-renáua, mamé uinú apgáua, aé u-munhan uahá*” (AGUIAR, 1898, pp. 73, 75, grifo nosso).

na fala dos “velhos”, que, ao que lhe parece, utilizavam-no, de fato, com o sentido de “cumprimentar” ou “saudar”. Esse verbo foi utilizado em nossa tradução com vistas a divulgar seu conhecimento e enriquecer o vocabulário da língua.

Stradelli anotou, ainda, o verbo *muiupi* como “cumprimentar” (STRADELLI, 2014, p. 195). Essa raiz verbal, entretanto, que não é utilizada atualmente, não foi encontrada em outros registros do nheengatu. Tastevin, por sua vez, registrou “cumprimentar” e “saudar” como possíveis acepções do verbo que ele grafa *muite* (TASTEVIN, 1923, p. 638), mas os sentidos de “venerar”, “adorar” e “respeitar”, também anotados pelo missionário francês, parecem mais de acordo com os demais registros desse verbo, que também foi traduzido por alguns como “festejar” e “santificar”:

Tabela 9 – Registros antigos do verbo *mueté* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Seixas (1853, p. 32)	<i>muêê</i>	reverenciar, acatar
Faria (1858, p. 6)	<i>moeté</i>	respeitar, reverenciar
Hartt (1938, p. 371)	<i>mueté</i>	festejar [“a um santo”, no contexto]
Magalhães (1975)	<i>muité, moeté</i> (p. 48)	adorar [“a deus”, no contexto]
	<i>muité</i> (p. 142)	santificar
Rodrigues (1890)	<i>moité</i>	festejar (p. 112), glorificar (p. 282)
Aguiar (1898, p. 73)	<i>muité</i>	santificar
Stradelli (2014, p. 415)	<i>moeté, mbueté</i>	adorar, respeitar, venerar
Tastevin (1923, p. 638)	<i>muite</i>	venerar, adorar, respeitar, cumprimentar, saudar

Fonte: Elaboração própria

Ainda quanto ao verbo do nheengatu *mueté*, hoje em desuso, os registros do século 18 já traziam acepções semelhantes às listadas na Tabela 9, acima. No *DPB*, por exemplo, o verbo *moeté* é relacionado aos sentidos de “honrar”, “festejar”, “acatar (*reverenciar*)”, “respeitar”, “solemnizar” e “ter *respeito*” (O DICIONARIO..., 1896, p. 127, grifos do autor).

2.2.22 *sutiru* (subst.): vestido; (+)⁵⁶ túnica

Stradelli registra a palavra *sutiro* atribuindo-lhe os significados de “tecido”, “chita” e “tela” (STRADELLI, 2014, p. 486). No verbete português “pano”, ele registra também o vocábulo *sútiro* (STRADELLI, 2014, p. 264). Falantes experientes do idioma que residem no município de São Gabriel da Cachoeira lembram-se desse vocábulo, porém afirmam que o termo era utilizado com referência a “vestido”, e não a “tecido” ou “tela”. Hoje em dia, é um termo em desuso, presente apenas na lembrança dos mais velhos. Na tradução de *TMP*, esse substantivo foi utilizado para se traduzir a palavra “túnica”.

A origem dessa palavra é incerta. Há na língua tukano a palavra *su'tiro*, que significa “vestido”, “tela” ou “roupa” (WEST, 1980, p. 153), sendo possível, então, que o vocábulo tenha entrado no nheengatu como empréstimo oriundo daquele idioma. O caminho inverso, entretanto, também é possível, sendo talvez mais frequente nas relações de trocas entre essas duas línguas: o nheengatu emprestou muitas palavras para línguas indígenas da região do Alto Rio Negro, o que, ademais, também ocorreu durante os anos de contato da língua geral com idiomas indígenas de outras regiões da Amazônia. Esse fenômeno parece ter ocorrido de forma acentuada com relação a termos que designam referentes trazidos ou modificados pelas trocas e contatos dos povos indígenas com a sociedade colonial. Muitas dessas palavras entraram no vocabulário do nheengatu também como empréstimos, procedentes então da língua portuguesa. Esses termos geralmente sofriam algumas alterações para sua adaptação ao sistema fonológico da língua geral, estabilizavam-se como vocábulos desse idioma e, posteriormente, por meio do contato dessa língua com outros idiomas indígenas, eram retransmitidos como empréstimos. Podemos exemplificar esse processo com o caminho trilhado pelas palavras portuguesas “soldado”, “papel” e “ceroula”: em nheengatu, originaram os termos *surara* (soldado), *papera* (papel, carta, livro) e *xirura* (calça); na língua tukano, por sua vez, encontramos os vocábulos *surára* (soldado) (WEST; WELCH, 2004, p. 3), *papéra* (papel, livro) (WEST, 1980, pp. 126, 167) e *sirúra* (calça) (WEST, 1980, p. 127).

As alterações fonológicas mais frequentes para a acomodação à língua geral de empréstimos oriundos do português levariam a palavra “vestido” a algo como *wesetiru*. É possível supor que alterações posteriores da pronúncia levassem à forma *sutiru*: *wesetiru* → *wesutiru* → *sutiru*. Outra possível origem na língua portuguesa seria o substantivo *sútil*, que

⁵⁶ O símbolo (+) indica um neologismo ou a utilização não convencional de uma palavra ou expressão. Neste caso, o pequeno desvio ou expansão da carga semântica de *sutiro* para referir-se a túnicas.

possui, entre outras acepções, o sentido de “cosido, composto de várias parte costuradas” (DICIONÁRIO AULETE DIGITAL, 2015) Tais conjecturas não passam, entretanto, de hipóteses, e o que depõe contra tal argumentação é a carência de registros do termo *sutiru* entre os escritos concernentes à LGA.

2.2.23 *putawa* (subst.): porção, quinhão // presente, regalo, oferenda, esmola // isca

A palavra *putawa* possui muitos sentidos e aparece na literatura com diferentes traduções:

Tabela 10 – Registros antigos do substantivo *putawa* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Seixas (1853, p. 47)	<i>putáua</i>	presente; isca
Dias (1854)	<i>potáua</i> (p. 571)	presente
	<i>putána</i> (p. 567)	isca
Magalhães (1975, p. 11)	<i>tupãna potáua, tupãna putáua</i> ⁵⁷	esmola
Aguiar (1898, p. 43)	<i>tupana putáua</i>	dízimo ⁵⁸
Stradelli (2014)	<i>putaua</i>	isca (p. 238) / quinhão (p. 279) / partilha (p. 265)
Amorim (1987, p. 316)	<i>putáua</i>	quinhão [oferenda]
Costa (1909, p. 205)	<i>putaua</i>	porção, partilha, quinhão; isca
Tastevin (1923, p. 657)	<i>putawa</i>	esmola, presente, décimos e primícias; isca

Fonte: Elaboração própria

Nas fontes consultadas, o termo *putawa*, geralmente, assume o sentido de “isca” quando em relação genitiva com *pindá* (ou *piná*: anzol) ou com *tatá* (fogo): *pindá putawa* (isca do anzol); *tatá putawa* (isca de fogo). Stradelli, apesar de não haver registrado *putawa* como “presente”, anotou o verbo *muputaua*, derivado desse substantivo, ao qual atribui os sentidos de “satisfazer”, “atender” e “presentear” (STRADELLI, 2014, p. 429). O conde registrou ainda um substantivo que deriva de tal verbo, a saber, *muputáuasáua*, ao qual confere a acepção de “presente” (STRADELLI, 2014, p. 430).

⁵⁷ Literalmente, “quinhão [*putawa*] de Deus [*tupana*]” ou “oferenda de Deus”.

⁵⁸ A expressão *tupã potaba*, literalmente “quinhão de Deus”, já valia por “dízimo” no tupi dos primeiros séculos coloniais (NAVARRO, 2013, p. 403).

O vocábulo *putawa*, também proferido como *putá*, ainda é conhecido pelos atuais falantes de nheengatu, sobretudo com o sentido de “isca”, aparecendo geralmente na forma composta *pindá putawa* (ou *piná putá*). Algumas pessoas, ao oferecerem algo a alguém, lhe entregam o objeto ou o alimento dizendo-lhe *ne putá* (ou *ne putawa*), o que poderíamos traduzir por “teu presente” (presente para você), “tua oferenda” (oferenda para você) ou “teu quinhão” (um quinhão para você), dependendo do caso. É mais frequente, entretanto, entre os falantes de nheengatu a utilização da palavra “presente”, emprestada à língua portuguesa.

É interessante notar que, mesmo em regiões da Amazônia onde o nheengatu deixou de ser veiculado cotidianamente, o termo *putawa* sobreviveu, como mostra o testemunho de indígenas da região do Baixo Tapajós, onde há um movimento de resgate da língua geral:

Nossos avós contavam que naquele tempo as pessoas viviam e comiam muito bem. Caçavam e pescavam. Eles plantavam mandioca, cará, banana e milho. E pegavam as frutas da mata, como uxi, piquiá, açai, bacaba etc. Eles faziam trocas rituais entre eles, que ainda hoje chamamos putáua (GUIMARÃES et al., 2015, p. 10).

Em *Taína-itá akangaisima retama*, a palavra *putawa* foi utilizada para se traduzir o termo “presente”, pretendendo-se, assim, revigorar a utilização de tal vocábulo ou, ao menos, divulgar-se uma alternativa ao empréstimo da língua portuguesa.

2.2.24 *tixirika* (v. intrans.): piar, pipilar

Stradelli anotou *tixirica* como o verbo “piar” (STRADELLI, 2014, p. 270), relacionando o termo ao piado “dos pintos e outros pássaros” (STRADELLI, 2014, p. 500). Essa palavra não foi encontrada em outros registros da LGA e não é usual sua utilização no Alto Rio Negro atualmente. Contudo, por ser, aparentemente, um verbo onomatopaico, não é de difícil compreensão quando inserido num contexto apropriado, como pudemos verificar com alguns falantes nativos da língua. Afinal, dizer em nheengatu *wiramirĩ utixirika uikú*, seria como dizer em português “o passarinho está tixiricando”. Decidimos, então, pela utilização desse verbo, tendo em vista o enriquecimento da linguagem do texto.

Ainda sobre o verbo “piar”, Barbosa Rodrigues registrou o vocábulo *cerapio* (RODRIGUES, 1890, p. 317), traduzindo-o pelo dito verbo português. Não encontramos coro à informação do botânico em outros registros da LGA, tampouco na fala atual dos rionegrinos, que, para mencionar a emissão sonora das aves, costumam utilizar o verbo *nheengari* (cantar).

2.2.25 *marandúa* (subst.): história, conto, narrativa // notícia, novidade // fofoca, mexerico

A palavra *marandúa* aparece registrada com vários sentidos na literatura antiga do nheengatu. O Padre Manoel Seixas registrou *marandúba* como “novidade” e “história” (SEIXAS, 1853, p. 27), enquanto Gonçalves Dias anotou *moranduba* apenas como “novidade” (DIAS, 1854, p. 570). Barbosa Rodrigues, em meio a várias considerações de ordem etimológica, atribuiu a *poranduba* e *moranduba* os significados de “historias phantásticas, fabulas, abusões, etc.” (sic), além de “novidades”, distinguindo tais vocábulos de outro que ele registra como *maranduba*, o qual designaria “historias de guerras e factos verdadeiros e não phantasticos e mythologicos” (sic) (RODRIGUES, 1890, p. 2). Stradelli registrou *marandyua* como “conto, notícia, história” (STRADELLI, 2014, p. 407) e Frederico Costa anotou o verbete *marandúa*, atribuindo-lhe os significados de “conto, fábula, lenda, história, enredo” (COSTA, 1909, p. 196). Tastevin, por sua vez, escreveu *marandua* ou *maranua*, traduzindo o termo como “conto, novella, acontecimento, narração, mexericos, boatos, fama” (TASTEVIN, 1923, p. 629).

Hoje em dia, o vocábulo *marandúa* é mais utilizado com as acepções de “notícia”, “novidade” ou “fofoca”, “mexerico”, embora falantes mais experientes do nheengatu afirmem que, de fato, o termo era utilizado pelos “antigos” também para referir-se a “contos”, “histórias”, “narrativas” etc.

Encontramos também na literatura a utilização de substantivos derivados do verbo *mbeú* (também registrado como *mumeú* ou *momeú*, “contar, narrar, proferir”) com o significado de “história”, “narração” ou “lenda”: Couto de Magalhães escreve *momeuçáua* como “lenda” ou “mitologia” (MAGALHÃES, 1975, p. 162); nas lendas publicadas sob o nome de Amorim, as “narrativas” ou “histórias” são designadas por *mbeúsaua* (AMORIM, 1987, p. 249). Esse termo é bem compreensível aos falantes atuais do nheengatu, que utilizam também a forma reduplicada *mbembeusawa* (ou *bembeusawa* ou ainda *bembeusá*) para referir-se a “histórias” e “narrativas”.

Entre os falantes de nheengatu hoje em dia, é frequente a utilização da palavra portuguesa “história”, às vezes pronunciada como “historia”, mas isto foi evitado na tradução de *TMP*, na qual o termo *marandúa* foi utilizado considerando-se todos os seus antigos significados, incluindo o de “história” ou “narração”. Foi utilizado também, com essa acepção, o termo *mbeusawa*.

2.2.26 *pú-rakapira* (subst.): dedo da mão

Na língua geral do século 18, segundo o *DPB* (O DICCCIONARIO..., 1896, p. 29) e o *CL* (AYROSA, 1935, p. 110), o dedo polegar era chamado *poám*. Quanto ao termo genérico “dedo”, o *DPB* traz a palavra *pô* (O DICCCIONARIO..., 1896, p. 29), ou seja, simplesmente “mão”, enquanto no *CL* e no *VPB* o “dedo da mão” é vertido, respectivamente, por *pó acánga* (AYROSA, 1935, p. 110) e *pö a canga* (apud FRANÇA, 1859, p. 44), grafias ligeiramente distintas para uma mesma nomeação, cujo sentido literal seria “cabeça da mão”. Já na primeira metade do século 19, Martius e Spix colheram as formas *pô* e *ypó* (MARTIUS, 1867, p. 8) com o sentido de “dedo”, o mesmo que “mão” e “sua mão”. Adentrando os registros do nheengatu, entretanto, o vocabulário de Manoel Seixas volta a trazer *pôacanga* como “dedo da mão” (SEIXAS, 1853, p. 45), informação que é corroborada por Gonçalves Dias, que anota *póacanga* como “dedo” (DIAS, 1854, p. 562). Stradelli, contudo, registra “dedo da mão” como *pô-racanga* (STRADELLI, 2014, p. 198), ou seja, “galho da mão”.

A palavra portuguesa “dedo”, no entanto, já aparece como empréstimo em *O selvagem* (MAGALHÃES, 1975, p. 202). Tastevin, no começo do século 20, também registra o empréstimo “dedo”, acrescentando que “os índios não se lembraram de dar um nome aos seus dedos. Para eles os dedos fazem parte da mão ou do pé e se exprimem pelo nome *pu*, que designa a mão” (TASTEVIN, 1923, p. 619, grifo do autor).

Atualmente, é muito utilizado o empréstimo do português “dedo”, mas, em consulta com os falantes do nheengatu, verificou-se ser também possível se referir aos dedos como *pú-rakapira*, ou seja, “ponta da mão”, que foi então a forma adotada em *Táina-itá akangaisima retama*. Vale dizer que o *Pequeno dicionário* de Grenand e Ferreira registra, de fato, *pu rakapira* (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 145) como “dedo-da-mão”, além de registrar também com esse sentido a forma *pu pauçawa*, cujo significado literal é “fim da mão” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 145).

2.2.27 *siwá* (subst.): testa

No tupi antigo, o termo para “testa” era *sybá* (NAVARRO, 2013, p. 450). Não são muitos os registros de derivados dessa palavra na LGA, todavia os há: o *VPB*, registro do século 18, traz *çýbá* como “testa” (apud FRANÇA, 1859, p. 127); já após o início da fase nhe-

engatu, em meados do 19, o Coronel Faria escreveu o vocábulo na forma *cybá*, em seu *Compendio da língua brasileira* (FARIA, 1858, p. 10); Stradelli, por fim, registrou o termo como *cyua* (STRADELLI, 2014, pp. 297, 360).

Atualmente os falantes de nheengatu do Rio Negro não fazem uso de nenhuma palavra específica para “testa”, valendo-se apenas do termo mais genérico *suá* (*r-*), que podemos traduzir por “rosto” ou “face”. Procedendo a uma pequena adaptação dos registros antigos à fonologia do nheengatu atual e à grafia por nós convencionada, decidimos utilizar para a tradução do substantivo português “testa” o vocábulo *siwá*.

Apesar de *siwá* não ser vocábulo em voga na atualidade, vale dizer que há entre os falantes do nheengatu quem talvez possua alguma reminiscência do termo, pois a Prof.^a Celina Cruz disse achar que sua tia ainda falava assim. É possível, entretanto, que impressões como essa resultem, na realidade, de pronúncias diferenciadas do mais comum *suá* (*r-*).

2.2.28 *sanha-pusanungara* (subst.): dentista

Na literatura antiga do nheengatu, é recorrente a presença do verbo *pusanũ*, normalmente vertido por “curar”:

Tabela 11 – Registros antigos do verbo *pusanũ* (curar)

AUTOR	REGISTRO
Seixas (1853, p. 46)	<i>puçanú</i>
Hartt (1938, p. 356)	<i>posanun</i>
Simpson (1955, p. 99)	<i>puçanú</i>
Rodrigues (1890, p. 40)	<i>puçanu</i>
Stradelli (2014, p. 415)	<i>pusanũn</i>
Amorim (1987, p. 235)	<i>pusanu</i>

Fonte: Elaboração própria

Tal verbo, relacionado ao tupi antigo *posanong* (remediar, medicar, curar) (NAVARRO, 2013, p. 402), ainda é conhecido entre os falantes de nheengatu mais experientes do Rio Negro, embora seja hoje de uso mais difundido o sinônimo *mupusanga*⁵⁹.

⁵⁹ *mu-* (pref. causativo) + *pusanga* (remédio)

O substantivo *pusanungara*⁶⁰, relacionado ao verbo *pusanũ*, indica o agente do ato de curar, ou seja, o “curandeiro”, o “médico”, conforme as definições de Stradelli (2014, p. 469). O acréscimo do sufixo *-wera* à raiz verbal *pusanũ* também resultou em nome encontrado na literatura com sentidos semelhantes a *pusanungara*: Seixas registrou *pusanuêra* como “curandeiro, médico” (SEIXAS, 1853, p. 47) e o vocabulário de Dias traz *puçanuera* como “curador” (DIAS, 1854, p. 560). Stradelli (2014, p. 251) e Tastevin (1923, p. 657) escreveram ainda *pusanga yara* com referência ao “médico”, literalmente “dono (ou senhor) do remédio”. Outra possibilidade para a tradução de “médico” ou “curandeiro” ao nheengatu provém do acréscimo do sufixo *-sara* à raiz verbal *mupusanga*: *mupusangasara*.

Para a tradução do termo “dentista” ao nheengatu, escolhemos utilizar o vocábulo *pusanungara* em relação genitiva com o substantivo *sanha (r-)* (dente): *sanha-pusanungara*, literalmente “curador do dente” ou “médico do dente”. Stradelli registrou para “dentista” o análogo *sanha mpusanungara* (STADELLI, 2014, p. 478) e também a forma *sanha-pusanun-uera* (STADELLI, 2014, p. 200).

2.2.29 *pindawa* (subst.): folha de palmeira, palha

O termo *pindawa* é encontrado na literatura antiga como designativo genérico de “folha de palmeira” ou “palha”, conforme pode ser visto na Tabela 12, abaixo:

Tabela 12 – Registros antigos do substantivo *pindawa* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Hartt (1938)	<i>pinóa</i> (p. 354)	palha
	<i>pináua</i> (p. 356)	palha
Stradelli (2014, p. 456)	<i>pindaua</i>	pindoba; qualquer folha de palmeira depois de cortada; folha de palmeira destacada da árvore
Amorim (1987, p. 299)	<i>pindaua</i>	palha
Costa (1909, p. 203)	<i>pinaua</i>	palha
Tastevin (1923, p. 653)	<i>pináwa</i>	folha de palmeira; teto de palha

Fonte: Elaboração própria

⁶⁰ Forma cristalizada, proveniente do tupi antigo *posanongara* [*posanong* + *-ara* (alomorfe de *-sara*)]

A palavra *pindawa* não é muito conhecida pelos falantes atuais do nheengatu do Rio Negro, que utilizam apenas os nomes específicos das diversas espécies de palmeira presentes na região onde habitam. Seria uma alternativa válida a utilização de um desses nomes específicos na tradução aqui comentada, mas se preferiu utilizar o termo genérico *pindawa* para possibilitar aos leitores o aprendizado de um vocábulo que caiu em desuso.

Segundo a *Descrição fonético-fonológica do nheengatu falado no Médio Rio Amazonas*, de Schwade (2014), os falantes daquela região utilizam atualmente uma variante do termo *pindawa* com referência ao babaçu: [pĩ'dau] babaçu (SCHWADE, 2014, p. 47).

2.2.30 *kuisí* (subst.): vaga-lume

Para “vaga-lume”, Stradelli registra as formas *oan*, *oã*, *cuicy* e *uiuári* (STRADELLI, 2014, p. 415), além de *muá* (STRADELLI, 2014, p. 415). Tastevin anota como *pyrilampo* os substantivos *mua* (TASTEVIN, 1923, p. 720) e *cuisi* (TASTEVIN, 1923, p. 708), atribuindo-os, respectivamente, a registros de Montoya e Martius (as fontes não são especificadas pelo autor).

Atualmente, a forma mais usual de se referir ao vaga-lume entre os falantes de nheengatu é por meio do termo *gaga-luna*, oriundo de empréstimo do nome português. Alguns falantes experientes da língua, no entanto, lembram-se da palavra *kuisí*, que seria a forma pela qual seus pais e avós chamavam os “vaga-lumes”. Decidiu-se, portanto, utilizar a palavra *kuisí* para verter o substantivo “vaga-lume” na tradução de *TMP*.

2.2.31 *buya-piranga* (subst.): cobra-coral

Stradelli registrou como “cobra-coral” os nomes *ini-mboia* (STRADELLI, 2014, p. 188) e *mboia-piranga* (STRADELLI, 1923, p. 410). Tastevin, por sua vez, registrou apenas a forma *boya piranga* (TASTEVIN, 1923, p. 700), corroborando o registro de Martius, que anotou esse mesmo nome tupi para a cobra-coral, grafando-o como *boi-piranga* e *boya piranga* (MARTIUS, 1967, p. 440)⁶¹. O nome *buya-piranga* significa, literalmente, “cobra vermelha”.

⁶¹ Esse registro de Martius não está contido em seu *DV*, mas na lista de zoônimos tupis intitulada *Nomina animalium in lingua tupi*, que, assim como o *DV*, foi publicado nos *Glossaria linguarum Brasiliensium*.

2.2.32 *mirasanga* (subst.): bengala, (+) muleta // porrete, clava, cacete

A palavra *mirasanga* tem origem no tupi antigo *ybyraýsanga*, que significa “maça” ou “clava” (NAVARRO, 2013, p. 523). No nheengatu, os registros antigos traduzem o termo como “cacete” ou “porrete”, mas, eventualmente, atribuem-lhe também o sentido de “bengala” ou a acepção mais neutra de “bastão”:

Tabela 13 – Registros antigos do substantivo *mirasanga* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Seixas (1853, p. 35)	<i>murassánga</i>	cacete, bambu, bordão
Magalhães (1975, p. 26)	<i>miraçánga</i>	bengala, porrete
Rodrigues (1890, p. 45)	<i>miraçanga</i>	cacete
Stradelli (2014, p. 437)	<i>myrá-sanga</i>	cacete
Costa (1909, p. 197)	<i>miráçanga</i>	cacete
Tastevin (1923, p. 632)	<i>mìrasanga</i>	bastão, cacete

Fonte: Elaboração própria

Atualmente, o termo ainda é conhecido, sobretudo entre os mais experientes, tanto com o sentido de “porrete” quanto com o sentido de “bengala”. Utilizamos *mirasanga* para, através de uma pequena expansão semântica, traduzir a palavra “muleta”, já que não há termo específico para referenciar tal objeto no vocabulário do nheengatu.

2.2.33 *sesá-warurá* (r-) (subst.): óculos

Alguns falantes mais experientes do nheengatu ainda se lembram do termo *sesá-waruíá*, utilizado no idioma como referência aos óculos. O termo, literalmente, significa “espelho dos olhos”.

Na *Poranduba amazonense*, Barbosa Rodrigues registra a forma *ceçá uaruá*, comentando que o termo é utilizado em referência aos vidros dos óculos (RODRIGUES, 1890, p. 50). Stradelli, por sua vez, registra *cesá ruá* como “óculos”, o que teria o sentido literal de “face dos olhos” (STRADELLI, 2014, p. 347). É provável que a forma registrada por Stradelli deva-se a uma corrupção da pronúncia, que causou a aférese da primeira sílaba de *waruíá*, embora encontremos já no século 18 um registro que se assemelha ao do conde italiano, pois o *DPB* traz para o verbete correspondente a “oculos” (sic) a forma *ceçâ roá*

(O DICCIONARIO..., 1896, p. 56). O *VPB*, por outro lado, traz *teçâ güariüá*⁶² como óculos (apud FRANÇA, 1859, p. 95), enquanto num texto anônimo escrito em LGA, provavelmente no século 18, cujo título é *Lida dos missionários com os sertanejos*, vemos a forma *ceçagoariüá* (apud NAVARRO, [201-?], p. 5). Além disso, alguns falantes atuais do nheengatu, como já mencionado, lembram-se do termo como *sesá-waruíá* (*r-*), o que também foi levado em conta na escolha por essa forma em detrimento da variante *sesá-ruá* (*r-*).

2.2.34 *erimbaetewara* (adj.): antiquíssimo(a), muito antigo(a)

Em *TMP*, há uma passagem na qual as crianças pedem à Guariba que ela conte alguma história antiga, “uns casos da sua mocidade”, ao que ela responde estar muito esquecida devido a sua idade avançada:

— Eu sei lá! Estou esquecida. Sou uma guariba paleolítica.

— Paleo quê?

— Lítica.

A princesa Caralâmpia arrepiou-se:

— Que barbaridade! Ela está maluca.

— Não está não, atalhou Raimundo. Meu tio diz essas atrapalhadas. É um homem que estudou muito, andou na arca de Noé e tem óculos. Direitinho a guariba. É do tempo dela e usa palavrões difíceis (RAMOS, 1981 p. 49).

Nesse trecho, notamos o estranhamento das crianças perante a palavra “paleolítica”, que elas desconhecem, não atinando com seu significado. Na tradução para o nheengatu, com o objetivo de manter o mesmo desentendimento entre as crianças e a guariba, decorrente da utilização de um termo ausente do vocabulário dos meninos, fez-se necessária a busca por uma palavra pouco corriqueira para a tradução do vocábulo “paleolítica”.

A palavra usualmente utilizada para referenciar uma época antiga é *kuxiíma* (antigamente), que, com a adição do sufixo *-wara*, resulta no adjetivo que qualifica o que é antigo: *kuxiimawara* (antigo). Advérbios de intensidade, como *xinga* (pouco) e *retana* (muito), são utilizados para especificar o grau de antiguidade do ser ou objeto qualificado. O termo *kuxiíma*, entretanto, é muito usual entre os falantes do nheengatu, sendo do conhecimento de

⁶² A forma iniciada em *t* – *tesá* – era, no tupi antigo, a forma absoluta da palavra que significa “olho(s)”, ou seja, a forma da palavra quando esta não aparece em relação genitiva com outro substantivo ou com um pronome. No tupi antigo, *sesá* seria “o(s) olho(s) dele(s)”, mas, com o decorrer do tempo, passou a ter também, na LGA, o significado absoluto de “olho(s)”, enquanto a forma *tesá* foi caindo em desuso até ser completamente esquecida.

qualquer criança pequena. Uma possibilidade, então, seria recorrer a um empréstimo da língua portuguesa, utilizando a palavra “paleolítica” ou a forma mista *paleolítico-wara* (o que é do paleolítico, ou seja, paleolítica). Optamos, entretanto, pela utilização da palavra *erimbaé*, que aparece em registros do nheengatu com significado análogo a *kuxiíma*, mas caiu em desuso, sendo atualmente desconhecida entre os falantes do idioma.

O termo *erimbaé* tem relação com o tupi antigo *erimba'e* (ou *rimba'e*), que possuía muitos significados no antigo idioma dos índios da costa atlântica, entre os quais: “outrora, antigamente, no passado, outro dia, já não agora; há tempo; tempos atrás” (NAVARRO, 2013, p. 112). Quanto ao nheengatu, Hartt registrou as formas derivadas *rimaán*⁶³ (HARTT, 1938, p. 363), *rimaé*⁶⁴ (HARTT, 1938, p. 368) e *rimaén*⁶⁵ (HARTT, 1872, p. 74), que são traduzidas com os sentidos de “antigo(a)” ou “há muito tempo”. Barbosa Rodrigues, em sua *Poranduba amazonense*, registra as variantes *irimaué* (RODRIGUES, 1890, p. 270) e *arimbaé* (RODRIGUES, 1890, pp. 270, 286), ambas traduzidas como “antigamente”⁶⁶ e coletadas, respectivamente, numa lenda do Rio Negro e numa cantiga de Santarém, no Pará. Rodrigues tece os seguintes comentários sobre o termo:

Arimbaé, que outros pronunciam *arimbáe*, é o puro *arymbaê*, *abaneenga*, que corresponde ao *cochiyma* do Amazonas, significando *outr'ora*, pela *criação do mundo*, porque para o tempo passado, mas não remoto, existe o vocábulo *cuera*, *aquera*, no Pará, o *cuera* abaneenga (RODRIGUES, 1890, pp. 270, 286).

Stradelli, por sua vez, anota em seu *Vocabulário* o verbete *erimbae* e também verte o termo por “antigamente” (STRADELLI, 2014, p. 364). O conde registra ainda a forma *erimbaé*, que ele traduz como “antiquissimamente”. *Erimbaeté* remonta, no tupi antigo, ao acréscimo do advérbio *eté* – “muito, bastante; verdadeiramente, de fato” (NAVARRO, 2013, p. 122) – ao termo *erimba'e*.

Quanto à LGA do século 18, encontramos os seguintes verbetes no *DPB*:

ANTIGAMENTE , Erimbaê.

ANTIGAMENTE , com alguma antiguidade mais , Erimbaê etê.
(O DICIONARIO..., 1896, p. 12)

⁶³ *kuá óka rimaán oikó* (esta casa é antiga) (HARTT, 1938, p. 363).

⁶⁴ *rimaé intí xañeén tapuya ñeéna, sesé seresarái* (há muito que não falo a língua geral, por isso tenho esquecido) (HARTT, 1938, p. 368).

⁶⁵ *Rimaén-wára (ára?) [...]* (*Once upon a time [...]*) (HARTT, 1872, p. 74)

⁶⁶ *Irimaué ara* também é traduzido por Rodrigues como “primitivo” (RODRIGUES, 1890, p. 270).

No nheengatu, o advérbio pluriforme *eté* cristalizou-se na forma independente *reté*, mas sobreviveu também em composições análogas à registrada por Stradelli, como fica claro no cotejo do seguinte par, ainda em uso no Rio Negro: *kwema* (manhã, cedo), *Kwemaeté* ou *kwemaité* (bem de manhã, bem cedo). É plausível, portanto, crer que em fins do século 19 e início do século 20, além do termo *erimbaé*, Stradelli tenha de fato ouvido dos falantes de nheengatu a forma *erimbaeté*.

Com o acréscimo do sufixo *-wara* ao advérbio *erimbaeté*, obtém-se o adjetivo *erimba-etewara*, que pode ser traduzido por “antiquíssimo(a)”. A utilização dessa palavra pela *wariwa* (guariba) de *Taína-itá akangaisima retama*, além de produzir a desejada situação de incompreensão entre o velho animal e as crianças, reforça a antiguidade dessa *wariwa*, afinal, a utilização de um termo antigo, desconhecido pelos falantes atuais do idioma, corrobora a velhice do animal.

2.2.35 *yumuní* (v. intrans.): arrepiar-se

Stradelli registra em seu verbete para o verbo “arrepiar”, entre outros, o termo *iumúni* (STRADELLI, 2014, p. 169), indicando que o vocábulo referencia um arrepio relacionado a um susto. Na parte nheengatu → português de sua obra, contudo, vemos o verbete *iumunĩ*, no qual o conde anota: “arrepiado, estremecido, comovido” (STRADELLI, 2014, p. 391) – vale lembrar que Stradelli traduz todos os temas verbais de seus verbetes tupis como formas de participio. Tastevin, por sua vez, registra apenas a forma transitiva “*muyumunĩ*. – Fazer arripiar-se, dar calefrios”⁶⁷ (sic) (TASTEVIN, 1923, p. 646).

Atualmente, alguns falantes mais experientes do nheengatu ainda se lembram desse verbo na forma *yumuní*, que possui agora um sentido genérico de “arrepiar-se”.

⁶⁷ *mu-* (prefixo causativo) + *yumuní* (tema verbal: “arrepiar-se”): *muyumuní* (fazer [alguém] arrepiar-se)

2.2.36 *susanga* (adj.): paciente, sossegado // resistente

O adjetivo *susanga* provém do tupi antigo (*s*)*osang*, que significa “paciente”, “sossegado”, “sofrido”, “resistente” (NAVARRO, 2013, p. 363). No *nheengatu*, o termo conservou, sobretudo, os sentidos de “paciente” e “sossegado”, por vezes tendo também a acepção de “resistente”.

Stradelli registrou o termo como *isusanga*, traduzindo-o por “sossego, calma, paz” (STRADELLI, 2014, p. 383). Em *Lendas em nheengatu e em português*, temos exemplos de sua utilização, como nos excertos abaixo, que vêm acompanhados das traduções de Amorim:

“*Ntyo ana xe susanga, aikué nhunto xamanu, aresé xasenue kare penhé xaseare arama pe pu pe maa iandé paiaetá omundu iandé iamukaturu*” (AMORIM, 1987, p. 36, grifo nosso).

“Não sou mais paciente, não faço mais que morrer, por isso mandei chamar vocês para lhes deixar nas mãos o que nossos paes nos mandaram guardar (sic)” (AMORIM, 1987, p. 23, grifo nosso).

“*Aramé ana paa nhaa miraetá osaan susanga xinga aetá pyá*” (AMORIM, 1987, p. 366, grifo nosso).

“Então já, contam, essa gente sentiu um pouco socegado o coração (sic)” (AMORIM, 1987, p. 351, grifo nosso).

Atualmente, tal vocábulo é conhecido apenas entre alguns falantes mais experientes do *nheengatu*, sendo utilizado principalmente na forma negativa *susanga-ima* (impaciente, desassossegado, não resistente, aquele que não aguenta):

Aé susanga-ima (exemplo nosso).

(Ele não tem paciência).

A mesma frase exemplificada acima, num contexto em que se conversa sobre a ingestão de bebida alcoólica, pode ser interpretada de outra maneira:

Aé susanga-ima (exemplo nosso).

(“Ele não aguenta”, ou seja, bebe um pouquinho e já está caindo, já está passando mal).

2.2.37 *itaeté* (subst.): ferro, metal, aço

A palavra *itá*, atualmente utilizada apenas com o sentido de “pedra” pelos falantes de nheengatu do Rio Negro, possuía também, antigamente, o sentido de “ferro” ou “metal”. Vemos tal acepção abonada em registros do século 18, como é o caso do *CL* (AYROSA, 1935, p. 137), do *DPB* (O DICCIONARIO..., 1896, p. 40) e do *VPB* (apud FRANÇA, 1859, p. 68); o *DV*, publicado por Martius, que registra a LGA da primeira metade do 19, ainda atribui essa significação ao termo *itá* (MARTIUS, 1867, p. 8); e mesmo na fase do nheengatu, vemos ainda o vocábulo *itá* com o valor de “ferro” ou “metal” nas obras de Magalhães (1975, pp. 20, 31), Stradelli (2014, p. 222) e Tastevin (1923, p. 624).

Ainda hoje, a palavra *itá* é utilizada em substantivos compostos ou que, originalmente, eram compostos, carregando um sentido, ao menos etimológico, de “ferro”, embora os falantes, em geral, não mais atentem para a presença do vocábulo *itá* em tais palavras. Ou seja, a maioria atribui uma carga semântica ao substantivo como um todo, mas não às partes que o compõem. Um exemplo é o substantivo *itamaraká* – ou *tamaraká* – que significa sino: *itá-maraká* (maracá de ferro). Falantes experientes ainda se lembram de termos como *itaxama* (corrente) e *itainimbú* (arame): *itá-xama* (corda de ferro), *itá-inimbú* (fio de ferro).

O termo *itá* também aparece, em registros da LGA, qualificado com o adjetivo *eté* ou *reté*. No tupi antigo, o adjetivo *eté* (*r-*, *s-*) possuía muitos significados, entre os quais o de “muito bom” ou “excelente”, sendo *itaeté* a forma pela qual era chamado o aço, literalmente “ferro muito bom” (NAVARRO, 2013, p. 192). Os registros da LGA do século 18 dão conta da preservação desse nome naquele estágio da língua, pois o *CL* (AYROSA, 1935, p. 24) e o *DPB* (O DICCIONARIO..., 1896, p. 5) trazem, ambos, *itá eté* como “aço”. Na fase do nheengatu, por um lado, Seixas e Dias, respectivamente, grafaram as formas semelhantes *itáreté* (SEIXAS, 1853, p. 22) e *itá-reté* (DIAS, 1854, p. 555) com o sentido de “aço”. Stradelli, por outro lado, em seu verbete para “ferro”, anotou: “*itá*; (*mais raramente*) *itá-eté*” (STRADELLI, 2014, p. 222, grifo do autor). O conde também registrou a forma *itaeté* na seção nheengatu → português de seu dicionário, vertendo o termo por “ferro verdadeiro, aço” (STRADELLI, 2014, p. 384). Tastevin atribui a *ita ete* o sentido de “aço”, mas diz ser nome inventado pelos “Paulistas bandeirantes e mineiros” (TASTEVIN, 1923, p. 624).

Atualmente, referências a “ferro”, “metal” ou “aço” são feitas pelos falantes do nheengatu mediante empréstimos da língua portuguesa. Como a utilização da palavra *itá* com o sentido de ferro poderia causar estranheza e confusão, preferimos adotar o termo *itaeté*, a despeito de seu desuso.

2.2.38 *itapekú* (subst.): alavanca

Stradelli registra *itapecu* como “alavanca” (STRADELLI, 2014, p. 158). Tastevin registra o mesmo termo com o sentido de “alavanca”, grafando-o na forma *ita pecu* (TASTEVIN, 1923, p. 625). Esse vocábulo, como nota Tastevin, provém de *itá apekú*, ou seja, “língua de ferro”. Há registros do termo já no século 18, como vemos no verbete referente a “alavanca” do *DPB*, no qual é transcrito na forma *itá pecú* (O DICIONÁRIO..., 1896, p. 56), e no verbete “lavanca” (sic) do *CL*, que traz *itápecú* (AYROSA, 1935, p. 159). Atualmente, a palavra não é conhecida no Rio Negro ou, então, é conhecida por poucos, já que os falantes consultados durante as pesquisas relacionadas a este trabalho de tradução não se lembravam do vocábulo e não conheciam outra palavra para traduzir especificamente “alavanca”.

2.2.39 *yasitatá* (subst.): estrela

A palavra mais comumente encontrada na literatura para designar “estrela”, em nheengatu, é *yasitatá*, vocábulo proveniente do tupi antigo *iasytatá*, que possuía o mesmo significado naquele idioma:

Tabela 14 – Registros antigos de palavras em nheengatu que significam “estrela”

AUTOR	"ESTRELA" EM NHEENGATU
Seixas (1853, p. 16)	<i>iacê-tatá</i>
Rodrigues (1890, p. 224)	<i>yacy-tatá</i>
Aguiar (1898, p. 67)	<i>Iacimiri</i>
Stradelli (2014, p. 218)	<i>yacy-tatá</i> <i>uerá</i>
Amorim (1987, p. 299)	<i>iasytatá</i>
Costa (1909, p. 226)	<i>iacitatá</i> <i>uerá</i>
Tastevin (1923, p. 679)	<i>yasi tata</i>

Fonte: Elaboração própria

A palavra *yasitató* é atualmente desconhecida dos falantes de nheengatu, que, em geral, carecem de termo no idioma nativo para referir-se às estrelas. Quanto à forma *uerá*, anotada por Stradelli e Frederico Costa, o vocábulo é ligado ao verbo *werá*, que significa “brilhar”, “cintilar”. O substantivo ligado a essa palavra, nas formas *werá* ou *werawa*, é utilizado atualmente com referência aos relâmpagos.⁶⁸

A Prof.^a Celina Cruz, falante nativa do nheengatu, refere-se às estrelas como *wanari*, que, segundo suas lembranças, era como seu finado avô nomeava as estrelas em nheengatu. Esse vocábulo, contudo, que pode provir de alguma língua indígena da região do Alto Rio Negro, é desconhecido dos demais falantes de nheengatu. Vale dizer que esse nome dá título a uma das lendas coligidas por Maximiano José Roberto, integrante do livro *Lendas em nheengatu e em português*, de Brandão de Amorim. *Unare* (AMORIM, 1987, p. 443) é o nome do protagonista dessa narrativa, mas não é atribuído nenhum significado a seu nome, e a lenda não envolve estrelas. Muitos personagens de narrativas indígenas são associados a estrelas ou constelações, sendo possível, então, que esse nome fosse atribuído originalmente a alguma estrela ou conjunto de estrelas específicas, e não à totalidade dos astros luminescentes do firmamento. Também é possível, contudo, que o vocábulo tenha origem na palavra que designava as estrelas – de forma geral – em alguma língua da família Aruaque, já que a maioria dos falantes de nheengatu do Rio Negro pertence a etnias desse grupo linguístico, além de registros da palavra para “estrela” nas línguas baré e baniwa, por exemplo, acusarem alguma semelhança com o vocábulo *wanari*⁶⁹.

2.2.40 *murikuyara, musikuyara* (v. trans.): substituir, trocar, dar em troca

O verbo *murikuyara* (ou *musikuyara*) compõem-se do prefixo causativo *mu-* acoplado à base nominal *sikuyara* (*r-*) (em lugar de, em substituição a, em troca de). Este verbo é ainda bem compreendido pelos falantes de nheengatu mais experientes, embora seja de uso mais generalizado o empréstimo de origem portuguesa *trukari*.

⁶⁸ Para a palavra “relâmpago”, Stradelli e Frederico Costa registram, respectivamente, as formas reduplicadas *uerauerauá* (STRASELLI, 2014, p. 283) e *ueráuerá* (COSTA, 1909, p. 241). Tastevin, por sua vez, escreve *werawa* (TASTEVIN, 1923, p. 676) e Barbosa Rodrigues registra *uerá* (RODROGUES, 1892, p. 77).

⁶⁹ Spix anotou *oinaly* como o termo que verteria “estrela” à língua dos barés do Rio Negro (apud MARTIUS, 1969, p. 231). Os *Glossaria* de Martius trazem, ainda, a palavra *uimínari* para o nome que referenciava as estrelas entre os baniwas de Tomo, Maroa e Javita (MARTIUS, 1969, p. 262).

Há alguns registros desse verbo na literatura antiga do nheengatu. Stradelli verteu por *murecuiara* os verbos portugueses “substituir” (STRADELLI, 2014, p. 294) e “trocar” (STRADELLI, 2014, p. 300). Nas *Lendas em nheengatu e em português*, vemos alguns exemplos do mesmo verbo na forma *musekuiara*:

Kuarasy, nhaa Tatá kuire nhunto xaseare uá pe pu pe iara, omundu omusekuiara upanhe miraetá seku yuy áripe sekuetá pýsasu yrumo (AMORIM, 1987, p. 362, grifo nosso).

O Sol, dono d’esse Fogo que agora mesmo deixei na mão de vocês, mandou mudar os costumes de todas as gentes da terra por costumes novos (AMORIM, 1987, p. 347, grifo nosso).

Koá myrápara, koá uyuaetá iara iepé tuhixaua auá yrumo xamusekuiara xe ruhy (AMORIM, 1987, p. 104, grifo nosso).

O dono d’este arco, destas flechas, foi um tuhixaua com quem troquei meu sangue (AMORIM, 1987, p. 80, grifo nosso).

Ndé téẽ, maranduêra aýua, remuiaúú Piripiri i mánha irúmo, kuýre resu remusekuiá-ra ne aýuasáua ne ára irúmo (AMORIM, 1987, p. 127, grifo nosso).

Tu mesmo, enredeiro malvado, fizeste fugir Piripiri e sua mãe, agora vaes pagar com a vida a tua malvadeza! (AMORIM, 1987, p. 114, grifo nosso)

2.2.41 *puité* (subs.): mentira

A palavra *puité* é a mais recorrentemente utilizada para expressar o termo “mentira” nas obras sobre o nheengatu escritas até as primeiras décadas do século 20:

Tabela 15 – Registros antigos de substantivos em nheengatu que significam “mentira”

AUTOR	“MENTIRA” EM NHEENGATU
Seixas (1853, p. 46)	<i>puité</i>
Dias (1854, p. 569)	<i>puite</i>
Faria (1858, p. 1)	<i>puité</i>
Hartt (1938, p. 374)	<i>poité</i>
Rodrigues (1890, p. 180)	<i>puité</i>
Aguiar (1898, p. 41)	<i>puité</i>

(continua)

AUTOR	“MENTIRA” EM NHEENGATU
Stradelli (2014, p. 251)	<i>puité</i> <i>ierarauaia</i>
Amorim (1987, p. 307)	<i>poité</i>
Costa (1909, p. 234)	<i>puité</i>
Tastevin (1923, p. 654)	<i>poite, puite</i>

Fonte: Elaboração própria

Além dos autores que constam no Tabela 15, Símpson também registrou o termo em questão ao escrever *poité reté*, traduzindo a expressão por “falsamente” (SÍMPSON, 1955, p. 110). Os falantes atuais do nheengatu que foram consultados durante as pesquisas no Rio Negro não têm conhecimento da palavra *puité*, sendo hoje a palavra mais utilizada para expressar o conceito de “mentira” o substantivo *gananisawa*, proveniente do verbo *ganani* (enganar, mentir), que se trata, por sua vez, de um antigo empréstimo oriundo do português “enganar”. Não obstante, com vistas a resgatar um vocábulo do idioma que foi esquecido ao longo do tempo, decidimos utilizar a palavra *puité* na tradução de *TMP*.

É interessante notar que, entre os falantes de nheengatu do Médio Amazonas, a palavra *puité* ainda é conhecida, se não por todos, pelo menos entre alguns deles, já que o termo foi registrado e transcrito em alfabeto fonético em recente pesquisa realizada na região:

[*pui'te*] “Mentira” (SCHWADE, 2014, p. 55)

Sobre a palavra *ierarauaia*, anotada por Stradelli, cumpre dizer que o termo provém do tupi antigo *îuraragûaîa*, que significa justamente “mentira” (NAVARRO, 2013, p. 200). Tal vocábulo não é muito recorrente nos registros do nheengatu, mas a raiz dessa palavra aparece, embora um tanto alterada, no vocabulário da autoria de Manoel Seixas, que traduziu *yeraguaia* como “falso” e a forma nominal *yerequaia-çaua*, como “falsidade” (SEIXAS, 1853, p. 66). Todas essas formas relacionadas ao tupi antigo *îuraragûaîa* são desconhecidas pelos falantes atuais de nheengatu do Alto Rio Negro.

2.2.42 *puitemunhã* (v. intrans.): mentir

A forma verbal *puitemunhã*, relacionada ao substantivo *puité* (mentira), é uma das possibilidades presentes na literatura relacionada ao nheengatu para se expressar o sentido do verbo português “mentir”:

Tabela 16 – Registros antigos de verbos em nheengatu que significam “mentir”

AUTOR	“MENTIR” EM NHEENGATU
Seixas (1853, p. 34)	<i>mupuité</i>
Dias (1854, p. 569)	<i>mupuité</i>
Hartt (1938, p. 374)	<i>poité muñán</i>
Rodrigues (1890, p. 292)	<i>puité munhan</i>
Stradelli (2014, p. 251)	<i>puité-munhã</i>
Amorim (1987, pp. 123, 130)	<i>puitémunhan</i>
Costa (1909, p. 234)	<i>ganani</i>
Tastevin (1923, p. 654)	<i>poite munhã</i>

Fonte: Elaboração própria

Na literatura consultada, nota-se que há casos em que a palavra *puité* apenas acompanha o verbo *munhã*, que vem conjugado com o prefixo numero-pessoal ligado diretamente a si:

“*poité remuñán*” (HARTT, 1938, p. 374).

“tu falas mentiras” (HARTT, 1938, p. 374).

Em outros casos, o substantivo *puité* vem incorporado ao verbo *munhã*, trazendo antes de si os mesmos prefixos de conjugação verbal:

“*Repuitémunhan iandé aráma [...]*” (AMORIM, 1987, p.123).

“Tu nos mentiste [...]

Em ambos os casos, a tradução literal seria algo como “tu fazes mentira”, já que *puité* (mentira) é objeto do verbo *munhã* (fazer), mas o sentido dessa forma verbal é equivalente ao do verbo “mentir” da língua portuguesa, sendo bem traduzido por tal verbo.

O verbo *mupuité*, que, conforme vemos na Tabela 16, acima, foi registrado pelo Padre Manoel Seixas e por Gonçalves Dias com o sentido de “mentir”, é formado pelo prefixo causativo *mu-* ligado à base nominal *puité*. O prefixo causativo *mu-* liga-se a bases nominais, adjetivais ou verbais (verbos intransitivos) dando origem a verbos transitivos. O verbo *mupuité*, portanto, sendo transitivo, provavelmente seria mais bem traduzido por “mentir a (alguém)”, “mentir para (alguém)”, “enganar”, sentido que de fato exerce ao aparecer em uma das lendas traduzidas por Amorim:

“*Resekare maaiaué katu pyre emupuité aé reiuuka arama xe tatá*” (AMORIM, 1987, p. 378, grifo nosso).

“Procura como é melhor enganá-lo para tirares o meu fogo” (AMORIM, 1987, p. 374, grifo nosso).

O verbo *ganani*, por sua vez, conforme explicado ao tratarmos de *puité*, é um empréstimo antigo da língua portuguesa, oriundo do verbo “enganar”. A princípio era semanticamente equivalente ao verbo português que lhe deu origem, e vemos registros desse vocábulo em textos e dicionários de vários autores:

Tabela 17 – Registros antigos do verbo *ganani* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Seixas (1853, p. 15)	<i>ganâne</i>	enganar, induzir
Magalhães (1975, p. 188)	<i>ganãni</i>	enganar
Hartt (1938, p. 353)	<i>nanan</i>	enganar
Rodrigues (1890, pp. 111, 304, 314)	<i>ganane</i>	enganar
Stradelli (2014, p. 251)	<i>uanani, ganani</i>	enganar
Costa (1909, p. 188)	<i>ganani</i>	enganar, iludir, mentir
Tastevin (1923, p. 654)	<i>ganani</i>	enganar

Fonte: Elaboração própria

Com o passar do tempo, o verbo *ganani*, além do sentido tipicamente transitivo do verbo enganar, acumulou também o sentido intransitivo de “mentir”, enquanto *puitemunhã* caiu em desuso e foi esquecido. Frederico Costa, como podemos ver nas Tabelas 16 e 17, já atribuía a *ganani* não só o sentido de “enganar” mas também o de “mentir”. Na tradução de *TMP*, o termo *puitemunhã* foi utilizado com a intenção de se reincorporar um verbo esquecido pelos falantes do nheengatu, enriquecendo-se, assim, o vocabulário do idioma.

Para concluirmos os comentários sobre os verbos que vertem “enganar” ao nheengatu, ressaltamos que a forma verbal *ganani* – com todas as suas variações de pronúncia e grafia – é a de uso mais generalizado e aparece já em registros do século 18. Frei Arronches anotou em seu *CL*, ao lado do verbete *enganhar* (enganar), o vocábulo da LGA *enganáne* (AYROSA, 1935, p. 125) e, no *DPB*, *enganáne* é abonado como “defraudar” e “tentar” (O DICCIONARIO..., 1896, p. 107). Há, entretanto, registros de outros verbos que possuem carga semântica similar no nheengatu: no livro creditado a Amorim, além do já comentado *mupuité*, é utilizado recorrentemente com o sentido de “enganar” o verbo *muiay* (AMORIM, 1987, p. 477), registrado por Stradelli (2014, p. 423) com a mesma grafia e por Tastevin

(1923, p. 645) na forma *muyawe*. Esse verbo, que, em nossa convenção ortográfica e segundo a pronúncia atual, seria escrito como *muyawí*, é composto pelo prefixo causativo *mu-* acoplado à base verbal *yawí* (errar, equivocar-se, enganar-se), significando, portanto, de forma literal “fazer errar”, “fazer equivocar-se”, “fazer enganar-se”.

2.2.43 *asuí*: (adv.) de lá, daí / (adv.) depois, em seguida / (conj.) e

Na literatura antiga do nheengatu vemos *asuí* como advérbio de lugar e de tempo, funções que ainda desempenha no nheengatu atual:

Aé uri kurí asuí kwá kití [Ele virá daí para cá] (exemplo nosso).

Aé uyuká yautí. Asuí umbaú aé [Ele matou o jabuti. Depois o comeu] (exemplo nosso).

Na função de advérbio temporal, o termo *asuí* costuma conectar orações, podendo ser traduzido pela conjunção portuguesa “e”:

Kurumĩ uyana kutara asuí uwari iwí-pe [O menino correu velozmente e caiu no chão] (exemplo nosso).

Atualmente, entretanto, *asuí* é também utilizado frequentemente como conjunção aditiva entre substantivos, o que não vemos em registros antigos da língua. Nos escritos de outrora, vemos alternativas distintas para construções equivalentes à utilização da conjunção “e” da língua portuguesa, as quais são ainda utilizadas eventualmente no nheengatu rionegrino. Entre tais alternativas encontramos, por exemplo, a simples justaposição dos substantivos adicionados ou a utilização da posposição *irumu*, que, numa tradução mais literal, equivale à preposição portuguesa “com”. Vejamos alguns exemplos das possibilidades já comentadas, extraídos de títulos de narrativas publicadas em nheengatu:

“*kurupira asuí kunhamukú* [O curupira e a moça]” (FERREIRA, 2007, p. 25, grifo nosso).

“*Yauti asuí suasú* [O jabuti e o veado]” (FERREIRA, 2007, p. 26, grifo nosso).

“*Iauti apgaua – Jabuti e o homem*” (MAGALHÃES, 1975, p. 209, grifo nosso).

“Çuaçu iauaraeté – O veado e a onça” (MAGALHÃES, 1975, p. 220, grifo nosso).

“Curupira caamunuçara irumo – O curupira e o caçador” (RODRIGUES, 1890, p. 35, grifo nosso).

“Curupira curumi etá irumo – O curupira e os meninos” (RODRIGUES, 1890, p. 50, grifo nosso).

Nas *Lendas em nheengatu e em português*, vemos também com certa frequência a utilização da posposição *irumu* com papel análogo ao da conjunção “e” na adição de substantivos:

Se manha, remaan maaiaué suu, uyráetá irumo opuká oiku iandé resé (AMORIM, 1987, p. 293, grifo nosso)

Minha mãe, repara como os animaes e pássaros estão rindo de nós (AMORIM, 1987, p. 291, grifo nosso).

Alternativa também válida para a tradução da conjunção aditiva portuguesa é a utilização do advérbio e conjunção *yuíri*, que poderíamos traduzir de forma mais literal, em tais casos, pelo português “também”. Essa é a alternativa indicada por Stradelli (STRADELLI, 2014, p. 208).

Na literatura antiga do nheengatu, vemos, ademais, empréstimos da conjunção portuguesa “e”, o que é ainda frequente na fala atual. Já na publicação do Padre Seixas, considerada a primeira da fase nheengatu, notamos a utilização do empréstimo na construção dos nomes de alguns numerais:

[...]
 Sete *Pó e mocóin* mão e dois
 Oito *pó e moçapuér* mão e tres
 Nove *pó e mocóin mocóin*
 Dez *pó e pó* mão e mão
 Vinte *pó e pê* mãos, e pés
 [...]
 (SEIXAS, 1853, p. XVI)

Simpson, em sua gramática, anota o empréstimo como “y”, registrando-o como uma conjunção do nheengatu, além de escrever ao seu lado o significado que lhe atribui: “e, também; copulativa” (SÍMPSON, 1955, p. 110). Frases contidas em sua gramática fornecem exemplos de sua utilização, como no seguinte excerto:

“Eu e meu sogro estamos bons” (SÍMPSON, 1955, p. 121, grifo nosso).

“*Iché y sé ratéua yá icú catú*” (SÍMPSON, 1955, p. 121, grifo nosso).

Na *Christu muhençaua*, do Bispo Costa Aguiar, vemos o empréstimo da conjunção “e” grafado como “i”:

“[...] *i rangáua iaué uahá Tupana u-munhan aé: apgáua i cunhan u-munhan aité*” (AGUIAR, 1898, p. 71, grifo nosso).

“[...] à sua imagem e semelhança Deus o fez, homem e mulher creou-os” (AGUIAR, 1898, p. 70, grifo nosso).

2.2.44 *karuarawara* (adj.): reumático(a)

No *DPB*, que registra a LGA do século 18, verte-se “corrimentos” por *caruára* (O DICIONÁRIO..., 1896, p. 26). Na literatura da fase nheengatu, vemos ainda algumas ocorrências desse vocábulo, a começar com as *Notas* de Hartt, nas quais encontramos a palavra semelhante *kuarára*, traduzida como “reumatismo” (HARTT, 1938, p. 377)⁷⁰. Esse registro pode indicar uma variação de pronúncia do termo, caso não resulte de um simples erro de transcrição. Tastevin escreve o substantivo na forma *caruára*, atribuindo-lhe, entre outros significados, o de “reumatismo”:

caruára. – 1. Rheumatismo, qualquer doença. 2. Feitiço, pedrinhas imaginárias que o feiticeiro assopra com a caranatana no corpo da gente, e que só ele ou outro igualmente poderoso pode tirar chupando-as – São essas pedrinhas que causam todas as doenças do Índio (TASTEVIN, 1923, p. 614).

Algumas das acepções registradas por Tastevin, além de outras a elas relacionadas, compõem atualmente a gama de significados do vocábulo *caruara*, empréstimo de origem tupi dicionarizado na língua portuguesa:

CARUARA

s. f. || (Bras.) Mau-olhado, quebranto. || Achaque. || Enfermidade provocada por feitiço. || Medo, pavor. || Impotência funcional dos membros inferiores. || (Nordeste) Paralisia das articulações dos bezerros e outros animais recém-nascidos. || (Amazônia) Dor reumática [...] (DICIONÁRIO AULETE DIGITAL, 2015).

⁷⁰ *sepó ikuarára oikó, intí xapysig kuáu maé* / eu tenho reumatismo da mão, não posso pegar nada

Stradelli, por fim, além de registrar a forma *caruara* como “reumatismo” (STRADELLI, 2014, pp. 285, 340), anotou três possibilidades para a tradução do adjetivo reumático: *caruara-iara* (STRADELLI, 2014, p. 340), *caruarauara* e *caruarapora* (STRADELLI, 2014, p. 285). Dentre tais possibilidades, escolhemos utilizar o termo *karuarawara* (caruarauara), composto do substantivo *karuára* e do sufixo *-wara* (suf. que expressa o agente habitual, hábito, constância, frequência). Vale dizer que a utilização dessa palavra consiste no reaproveitamento de termo atualmente em desuso, pois o substantivo *karuára* e seus derivados não são do conhecimento de muitos falantes atuais do nheengatu. Alguns falantes experientes, contudo, possuem vaga lembrança de ouvi-los da boca dos “antigos”.

2.3 EXPANSÕES SEMÂNTICAS, METÁFORAS, NEOLOGISMOS E OUTRAS ADAPTAÇÕES

As pesquisas de campo com falantes experientes do idioma e as buscas nas antigas obras escritas em nheengatu permitem um apego à tradição da língua, aspecto essencial dos idiomas, já que o fluxo contínuo de uma língua por meio das gerações confere boa parte do valor cultural que lhe atribuímos. Outro aspecto vital das línguas, no entanto, é a capacidade de criação e renovação. Nesta seção, são elencadas e analisadas algumas criações linguísticas utilizadas na tradução de *TMP*, as quais poderiam ser grosseiramente divididas entre: (i) os neologismos descritivos, formados por meio da utilização dos recursos morfológicos e sintáticos do idioma; (ii) a utilização das figuras de linguagem, como a metáfora e a metonímia, que permitem a expansão ou renovação da carga semântica de vocábulos previamente existentes.

2.3.1 *pisãwéra* (subst.): pedaço, porção, fragmento / (+) capítulo

A palavra *pisãwéra* pode ser traduzida por “pedaço”, “porção” ou “fragmento”. Ela foi escolhida para se traduzir o substantivo “capítulo”, já que esse termo designa um fragmento ou seção de um todo, que é o livro. O primeiro capítulo da obra traduzida, por exemplo, foi denominado *yepesawa pisãwéra*, o que literalmente significa “primeiro pedaço” ou “primeiro fragmento”.

2.3.2 *turé* (subst.): tipo de buzina ou clarim / (+) buzina (genericamente)

O *turé*, ou *toré*, é um tipo de buzina cônica que antigamente teve uso frequente na região de São Gabriel da Cachoeira, bem como em outras partes da Amazônia. Stradelli registra *toré* como “buzina” e menciona a existência daqueles feitos de casca de pau, de pele de jacaré e também de barro (STRADELLI, 2014, p. 502). Tastevin registra o termo como *turé* ou *toré*, traduzindo-o por “clarim” (TASTEVIN, 1923, p. 673).

Os falantes mais experientes do nheengatu lembram-se do *turé* e concordam que é uma buzina. Consultas a falantes nativos do idioma mostraram ser justa e cabível uma expansão semântica do termo para utilizá-lo com referência a outros tipos de buzina, como as dos automóveis.

2.3.3 *igarawasú* (subst.): barco, embarcação / (+) arca

A palavra *igarawasú* compõe-se do substantivo *igara* (canoa) e do sufixo de aumentativo *-wasú*, significando, literalmente, “canoão” ou “canoa grande”. Tal palavra, entretanto, pode ser utilizada para referir-se de forma genérica às embarcações maiores do que as canoas de tamanho mediano, sendo utilizada na tradução de *TMP* para a tradução do termo “arca” na referência que se faz à “arca de Noé”.

Quanto à literatura antiga do nheengatu, vemos nas notas de Hartt (1938, p. 387) a utilização de *ygára uasú* com referência a um vapor, que, à época, era o maior tipo de embarcação que navegava pela bacia amazônica. Já Stradelli registrou *yareté* ou *igarité* como uma “embarcação muito maior do que a *igara*, com proporções de receber duas toldas e de exigir vela e remos de voga” (STRADELLI, 2014, p. 525), enquanto a *yarosu* (variante de *igarawasú*), que ele traduz como “canoa grande”, é descrita pelo conde como “uma embarcação maior do que a *igara* e menor do que a *igarité*” (STRADELLI, 2014, p. 525). Tastevin também registra *igarité*, traduzindo o termo simplesmente como “canoa grande”. (TASTEVIN, 1923, p. 621).

Outro termo presente nos textos e dicionários antigos do nheengatu utilizado com referência a grandes embarcações é *marakatĩ*, que, em geral, é traduzido por “navio”:

Tabela 18 – Registros antigos do substantivo *marakatĩ* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Dias (1854, p. 569)	<i>maracatim</i>	navio
Magalhães (1975, p. 36)	<i>maracati</i>	barco, navio
Hartt (1938, pp. 364, 380, 388)	<i>marakatin, marakatín</i>	navio
Simpson (1955, p. 104)	<i>marácaty</i>	navio de guerra
Rodrigues (1890, pp. 295, 301)	<i>maracati</i>	navio
Stradelli (2014, p. 407)	<i>maracati</i>	navio de guerra
Tastevin (1923, p. 629)	<i>maracati</i>	navio a vela ou a vapor

Fonte: Elaboração própria

Conforme vemos na Tabela 18, alguns autores apenas indicam uma sinonímia genérica entre *marakatĩ* e “navio”, enquanto outros especificam mais o sentido desse substantivo. Para Simpson e Stradelli, por exemplo, o vocábulo designava especificamente o “navio de guerra”.

O termo *marakatĩ* não é veiculado atualmente entre os falantes de nheengatu do Alto Rio Negro. Já o substantivo *igarité* possui circulação limitada. A utilização desses vocábulos seria interessante para proporcionar um enriquecimento dos nomes de diferentes embarcações no nheengatu, mas, no caso do presente trabalho, decidimos pela utilização do mais familiar *igarawasú*.

2.3.4 *sera-rana* (subst.): apelido

O termo *sera-rana* é composto pelo substantivo *sera* (nome, nome dele) e pelo sufixo *-rana*, que indica “o que parece, mas não é”, “o que é falso, espúrio, provisório ou malfeito”, “o que faz as vezes de”. Alguns falantes do nheengatu fazem uso de *sera-rana* como “apelido” ou, ao menos, atestam a correspondência entre os termos, não se tratando, então, de um verdadeiro neologismo. A utilização deste vocábulo, entretanto, é limitada na atualidade.

2.3.5 *musaraisawa mirá-pewa* (subst.): (+) tábua de jogo (tabuleiro)

No segundo capítulo de *TMP*, encontramos o seguinte excerto:

“— Quem raspou a cabeça dele? Perguntou o moleque do tabuleiro.” (RAMOS, 1981, p. 10).

Não é explicitado na obra a que tipo de tabuleiro o narrador refere-se, mas, como se trata de crianças que brincam na rua, é admissível supor que esteja se referindo a um tabuleiro de jogo. A partir dessa interpretação, a palavra “tabuleiro” foi traduzida como *musaraisawa mirá-pewa*, o que, literalmente, significa “tábua de jogo”.

2.3.6 *muturisara* (subst.): (+) lanterna, (+) farol

O substantivo *muturisara* é formado pela base verbal *muturí* (iluminar) acrescida do sufixo nominalizador *-sara*, formador de palavras que expressam o agente. Poderíamos traduzir *muturisara*, literalmente, por “iluminador”, “o que ilumina” ou “aquilo que ilumina”.

2.3.7 *yumuapusara* (subst.): eletrola, vitrola, qualquer tocador eletrônico

O substantivo *yumuapusara* compõem-se a partir do tema verbal *muapu* (tocar instrumento, produzir musica), ao qual se ligam o prefixo reflexivo *yu-* e o sufixo nominalizador *-sara*, formador de substantivos que expressam o agente. Poderíamos verter essa palavra por “aquilo que toca a si próprio” ou “aquilo que toca sozinho”, ou seja, um “autotocador”. Esse termo foi pensado como um neologismo descritivo para referir-se a qualquer tocador eletrônico ou automático de música, como a eletrola. A informante Celina Menezes da Cruz, no entanto, afirma que, antigamente, as vitrolas e eletrolas eram de fato chamadas de *yumuapusara* pelos falantes de nheengatu, o que faz com que o substantivo não seja um verdadeiro neologismo.

2.3.8 *mira-siyesara* (subst.): (+) automóvel, (+) carro

O verbo transitivo *siyé* é utilizado atualmente com os significados de “levar de um lugar para outro”, “transportar”, “conduzir”, “carregar”. Esse verbo provém do tupi antigo (*(s)eyî*: “mudar (qualquer coisa do lugar onde estava); renovar a posição (de móveis, casa, aldeia etc.)” (NAVARRO, 2013, p. 124). No século 19, Manoel Seixas (1853, p. 13) registrou o verbo na forma *eceiê*, atribuindo-lhe o sentido de “mudar, transportar de um lugar para outro”, o que é muito semelhante ao registro de Dias (1854, p. 569). Posteriormente, Tastevin anotou

as formas *seyi*” e *reyi* como substantivos, traduzindo-os por “o que transporta, carrega, traz ou conduz” (TASTEVIN, 1923, p. 664). O padre francês indicou essa mesma significação para as formas *seyisara* e *reyisara* (TASTEVIN, 1923, 664).

A palavra *siyesara* compõem-se do acréscimo do sufixo indicador de agente *-sara* à base verbal *siyé*, significando, portanto, “aquilo ou aquele que transporta, conduz ou carrega” ou, numa tradução mais concisa, “transportador”. A relação genitiva de *siyesara* com o substantivo *mira* (gente, pessoa) – *mira siyesara* – resulta, então, em algo como “transportador de gente”, ou seja, “aquilo que transporta pessoas”. O hífen entre os dois substantivos foi adicionado para uni-los num único substantivo composto.

É certo que a descrição contida no termo *mira-siyesara* é extremamente genérica, podendo referenciar, em princípio, qualquer meio de transporte utilizado na locomoção de pessoas, mas ele foi utilizado em *Taína-itá akangaisima retama* especificamente para a tradução da palavra “automóvel”. Qualquer descrição minuciosa e particularizada do meio de transporte em questão perderia a concisão necessária para sua utilização como um substantivo. Em última instância, o uso das palavras é que acaba por delimitar sua abrangência semântica, como vemos no caso do substantivo da língua portuguesa “automóvel”, que acabou por se especializar na designação dos veículos terrestres também nomeados como “carros”, embora tal especificação não se verifique na descrição que compõe sua nomeação.

2.3.9 *ara-mukameesara* (subst.): relógio

Para a formação desse nome, ao verbo *mukameẽ* (mostrar, indicar, apresentar) é acrescentado o sufixo de agente habitual *-sara*, obtendo-se *mukameesara* (mostrador), cuja relação genitiva com *ara* (tempo, dia) resulta em *ara mukameesara*, ou seja, “aquilo que mostra o tempo” ou “mostrador do tempo”. O hífen entre os dois substantivos foi adicionado para uni-los num único substantivo composto.

Embora tal designação para os relógios não seja difundida atualmente entre os falantes de nheengatu, não se trata propriamente de um neologismo, já que, segundo a Prof.^a Celina Cruz era como *ara-mukameesara* que alguns antigos falantes do nheengatu referiam-se aos relógios. Ainda, segundo a professora, devido ao formato de alguns relógios, os aparelhos eram referidos por vezes como *usá pirera ara-mukameesara*, ou seja, “casco de caranguejo mostrador do tempo”, ou apenas *usá pirera* (casco de caranguejo).

Stradelli registra relógio como *ara-rangaua* (STRADELLI, 2014, p. 283), o que poderíamos traduzir por “medida do tempo”. O substantivo *sangawa* (*rangawa*), entretanto, possui muitos significados e sua acepção de “medida” não é muito conhecida pelos falantes atuais do nheengatu, o que desabilitaria uma boa compreensão da descrição encerrada pelo nome. Além disso, não foram encontrados falantes de nheengatu que tivessem lembrança dessa nomeação, tendo sido preterida, assim, por *ara-mukameesara*, na tradução de *TMP*.

2.3.10 *mirawaka* (subst.): engenho; maquinismo de prensar, moer ou fiar / (+) maquinismo, (+) máquina (em geral)

O *VPB*, compilado no século 18, traz *ybyrabaca* como “engenho de assucar, ou outro semelhante” (apud FRANÇA, 1859, p. 55). Ainda quanto à LGA do século 18, o *DPB* traz *ubyrâbóca* como “engenho (*qualquer*)” e “como roda *de fiar*” (O DICIONÁRIO..., 1896, pp. 35, 69, grifo do autor). Já com referência ao período do nheengatu, os escritos de Stradelli, trazem o seguinte verbete:

MYRÁ-UOUOCA, MYRÁ-UOCA roda de pau; a roda da fiadeira e, em geral, a roda que serve para transmitir o movimento nas engenhocas e outros maquinismos, qualquer que seja a matéria de que são feitas (STRADELLI, 2014, p. 437).

Atualmente, esse nome ainda é conhecido pelos falantes mais experientes do nheengatu, mas sob a forma de *mirawaka*, servindo como nomeação de qualquer engenho ou maquinismo de prensar, moer ou fiar. Esse nome provém do tupi antigo *ybyrá-baka*, que significa “madeira que vira” ou “madeira que roda”. Tal nome, possivelmente, era também pronunciado com uma reduplicação do tema verbal *bak*, na forma *ybyrá-babaka*.

Apesar de etimologicamente a palavra indicar um referente feito de madeira, tal relação não é mais apreendida ou, ao menos, não é mais sentida como essencial pelos falantes do idioma, como já era o caso na época do registro de Stradelli. A palavra é lembrada no Alto Rio Negro, sobretudo, como uma nomeação dos engenhos ou maquinismos que existem na região há mais tempo, ou seja, os de moer, prensar e fiar. Em *Taína-itá akangaisima retama*, entretanto, utiliza-se a palavra *mirawaka* como um nome genérico para “maquinismo”, já que a expansão semântica desse substantivo possibilita a sua utilização na nomeação de novas formas de máquinas e maquinismos que se fazem hoje presentes naquela região. A utilização

mais abrangente do termo pode se valer, às vezes, de recursos narrativos que explicitem a diferença entre o maquinismo referido e os tradicionalmente expressos pela palavra:

“*Yawaitentu aikwé yepé mirawaka nungara i kwara upé*”⁷¹.

“Provavelmente há um tipo de *mirawaka* dentro dele”.

“Provavelmente há algo semelhante a uma *mirawaka* dentro dele”.

“Provavelmente há uma espécie de maquinismo dentro dele”.

No exemplo acima, a palavra *nungara* (tipo, espécie, semelhante) auxilia na indicação de que a *mirawaka* referida não é exatamente o mesmo tipo de maquinismo a que o termo costumeiramente se refere, indicando, ao mesmo tempo, a possibilidade de se utilizar o nome com uma abrangência mais ampla.

2.3.11 *wawakawarapewa* (subst.): (+) disco

Essa palavra é um neologismo descritivo composto pelo substantivo *wawakawara* (roda) e pelo adjetivo *pewa* (chato; plano; fino [em duas dimensões]). *Wakakawarapewa*, portanto, seria literalmente uma “roda plana e fina”, uma “roda achatada”, ou seja, um “disco”.

2.3.12 *iwí-kwausawa* (subst.): (+) geografia

O termo *iwí-kwausawa* é composto pelo substantivo *iwí* (terra) e pelo substantivo *kwausawa* (conhecimento), significando literalmente “conhecimento da terra”. Trata-se de um neologismo descritivo que foi utilizado para a tradução do substantivo “geografia”. O termo foi concebido, sobretudo, para algumas referências mais abstratas ou gerais à área de conhecimento designada por “geografia”, bem como à disciplina escolar que se atém ao estudo desse assunto, mas, em certos contextos, outras estratégias tradutórias foram escolhidas, como nos seguintes excertos:

⁷¹ Excerto de *Táina-itá akangaisima retama* (tradução de *TMP*), cf. p. 162.

- Essa tropa não sabe geografia, disse Raimundo. [...] ⁷²
- “*kwá mira-itá ti ta ukwáu tetama-itá resewara, unheẽ Raimundu*”. [...]
- (— “Essas pessoas não sabem a respeito das regiões, disse Raimundo”. [...])
- [...] Vou procurar um nome bonito na geografia. [...] ⁷³
- “[...] *Asikari kurí yepé sera puranga tendawa-itá rera-itá pitérupi*. [...]”
- (— “[...] Vou procurar um nome bonito entre os nomes dos lugares. [...]”)

2.3.13 *suá-pinima* (subst.): (+) sardento

A expressão *suá-pinima* foi utilizada em *Taína-itá akangaisima retama* para a tradução do adjetivo “sardento”, que, num emprego substantivado, é utilizado recorrentemente no livro infantil de Graciliano Ramos com referência a um dos meninos que mora em Tatipirun. Esse personagem não tem o nome revelado durante a trama, sendo apenas referido como “o sardento”.

Durante o trabalho de tradução, não foram encontrados no nheengatu vocábulos correspondentes às palavras “sarda” ou “sardento”. A expressão *yasí riputí*, que literalmente significa “fezes da lua”, é utilizada por alguns falantes como referência às pintas mais escuras que as pessoas têm ao longo do corpo, mas não costuma ser associada às sardas.

Suá-pinima compõe-se do substantivo *suá* (rosto, face, rosto dele) e do adjetivo *pinima* (pintado, pintada), significando literalmente “rosto pintado”. O adjetivo *pinima* possui uma carga semântica abrangente, podendo designar uma pintura monocromática ou colorida, contínua ou pontilhada, devida a uma pigmentação artificial e provisória ou a uma natural e perene. Ademais, a utilização de expressões desse gênero para qualificar e apelidar pessoas é comum entre os falantes de nheengatu de São Gabriel da Cachoeira. Pessoas de olhos claros, por exemplo, são corriqueiramente apelidadas de *sesá pinima* ou *sesá sendí*, cujas traduções literais seriam, respectivamente, “olho pintado” e “olho luminoso”.

⁷² (RAMOS, 1981, p. 27)

⁷³ (RAMOS, 1981, p. 46)

2.3.14 *muruxawamirĩ* (subst.): (+) príncipe, (+) princesa

A palavra *muruxawa*, oriunda do tupi antigo *morubixaba*, é recorrente na literatura relacionada ao nheengatu e assume sentidos ligados à figura do chefe, governante ou comandante:

Tabela 19 – Registros antigos do substantivo *muruxawa* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Seixas (1853, p. 35)	<i>murucháua</i>	comandante, governador, o que preside ou governa
Dias (1854, p. 569)	<i>morucháua</i>	comandante
Magalhães (1975)	<i>muruxáua</i> (p. 134)	chefe, governante
	<i>muruxáua reté</i> (p. 135)	imperador
Stradelli (2014, p. 431)	<i>murutuixaua, muruxaua</i>	o chefe que manda
	<i>muruxauasu</i>	grande chefe, general
Costa (1909, p. 200)	<i>muruxaua</i>	chefe supremo, general, rei
Tastevin (1923, p. 642)	<i>muruxawa</i>	grande chefe que delega o poder aos outros chefes subalternos

Fonte: Elaboração própria

Atualmente, o vocábulo *muruxawa* é desconhecido pelos falantes de nheengatu da região do Alto Rio Negro, que utilizam apenas a palavra *tuxawa* – ou *tuixawa* – para designar qualquer chefe ou líder. No entanto, em *Taína-itá akangaisima retama*, perante a necessidade de se traduzir a palavra “princesa”, optamos pela utilização do termo *muruxawa* qualificado pelo adjetivo *mirĩ* (pequeno, pequena). Essa escolha deveu-se ao fato de, na obra *TMP*, a palavra “princesa” apresentar mais relação com as vestes da personagem Caralâmpia e com sua aparência do que com qualquer função de chefia exercida pela menina. Como a palavra *tuxawa* designa uma figura genérica de “chefe”, não consideramos apropriada sua utilização para qualificar ou sugerir a indumentária de Caralâmpia: os líderes das comunidades indígenas, por exemplo, são *tuxawas*, mas nem por isso se vestem de forma particular, trajando-se, sim, com roupas semelhantes às de seus vizinhos. O termo *muruxawa*, no entanto, foi utilizado no passado para referir-se às pessoas que ocupavam os cargos de chefia hierarquicamente superiores, como reis e governantes, o que poderia justificar a atribuição de roupas especiais ou diferenciadas.

2.3.15 *pepusantá* (subst.): (+) avião, (+) aeronave

A palavra *pepusantá* foi concebida como um neologismo para referir-se aos aviões. A palavra é composta pelo substantivo *pepú* (asa), qualificado pelo adjetivo *santá* (duro, dura), significando literalmente, portanto, “asa dura”. A utilização dessa metonímia para aludir aos aviões em *Taína-itá akangaisima retama* foi inspirada por uma das possibilidades de nomeação do avião no guarani paraguaio, a saber, *pepo'atã* (CANESE; ACOSTA, 2006, p. 86), formado a partir de *pepo* (asa) e *atã* (duro, dura).

Apesar de o termo *pepusantá* ter sido pensado como um neologismo, segundo testemunho da Prof.^a Celina Cruz, alguns chamavam assim os aviões que desciam antigamente nos rios da região. Tal nome, de qualquer forma, não é utilizado recorrentemente na atualidade, predominando os empréstimos da língua portuguesa. Segundo depoimento de uma falante nativa do idioma, antigamente era comum se referirem aos hidroaviões como *lancha uwewé waá*, ou seja, “lancha que voa”.

2.4 EMPRÉSTIMOS DA LÍNGUA PORTUGUESA

A LGA esteve em permanente contato com o idioma português, o que resultou em inúmeras influências da língua românica no idioma do tronco tupi, seja a nível morfológico, fonológico, sintático ou semântico. Os registros antigos do nheengatu, ou mesmo da LGA do século 18, mostram que o vocabulário do idioma já contava com empréstimos do português na época de suas composições. A maioria, no entanto, referenciava elementos alheios ao contexto natural ou cultural da Amazônia pré-colonial, e os empréstimos costumavam sofrer alterações que os adaptavam ao sistema fonológico da língua franca. Atualmente, devido à grande pressão exercida pela língua portuguesa, os falantes do nheengatu recorrem frequentemente ao vocabulário português, mesmo que tal fenômeno ocorra em diversas gradações. Variando de um falante para outro e dependendo do contexto e do assunto tratado, ouve-se virtualmente qualquer palavra da língua portuguesa em meio a um discurso em nheengatu. Os falantes bilíngues em nheengatu e português, logicamente, recorrem com mais frequência aos empréstimos e muitos jovens já não conhecem vocabulários básicos do idioma materno, utilizando exclusivamente seus correspondentes portugueses. A linguista Françoise Grenand já havia notado isso há mais de 25 anos:

Hoje, a língua geral tem que lutar cada dia desesperadamente contra a influência cautelosa, mas eficaz do português. O Sr. Epaminondas, já bem idoso (mais de 70 anos), tem muito menos empréstimos novos no seu falar do que o Sr. Marcelino (40 anos). O primeiro continua a empregar [a] palavra **tetama** enquanto o segundo só vai dizer “cidade” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. XIII, grifo do autor).

Em *Taína-itá akangaisima retama* evitamos a utilização excessiva de empréstimos do português, mas essa solução tradutória não foi inteiramente descartada. Entre os empréstimos utilizados na tradução, a grande maioria compõe-se de termos tomados ao português há mais de um século, fazendo já parte, portanto, de um vocabulário integrado à tradição da língua. Os registros da LGA permitiram um estudo mais detido sobre a utilização desses empréstimos de longa data, possibilitando a comprovação da antiga integração desses termos ao léxico do nheengatu e a distinção de tais palavras frente a outros empréstimos que concorrem atualmente com vocábulos mais tradicionais de origem tupi. Grosso modo, os empréstimos mais antigos são de uso mais generalizado entre os falantes do nheengatu e muitos nem são mais percebidos pelos falantes como empréstimos, mas o estudo dos registros da língua viabiliza uma distinção mais criteriosa entre as palavras emprestadas ao português a várias gerações e aquelas que implicam na grande perda de vocabulário tradicional entre as gerações contemporâneas.

2.4.1 Empréstimos idealizados durante a tradução de *TMP*

Os empréstimos comentados abaixo não foram encontrados em registros antigos do nheengatu, mas foram, mesmo assim, utilizados para a tradução de vocábulos portugueses.

2.4.1.1 *seda* (subst.): seda

A palavra “seda” foi utilizada como tal na tradução de *TMP* ao nheengatu. Não foram encontrados registros de nenhum termo que tenha sido utilizado com referência à seda em nheengatu e possíveis domesticações, com a substituição da seda por alguma fibra mais ligada cultural e historicamente aos falantes do idioma, foram descartadas devido às associações feitas na obra de Graciliano Ramos entre a seda e a teia de aranha. A mesma associação não seria tão apropriada com fibras como as do *tururí*, do *tukũ* (tucum) ou do *amaniyú* (algodão).

2.4.1.2 *teátru* (subst.): teatro

Não há termo em nheengatu para nomear-se o teatro e não atinamos com nenhum neologismo satisfatório. Decidimos, então, utilizar o empréstimo da língua portuguesa, que foi apenas adaptado à ortografia convencionada para a versão nheengatu de *TMP*.

2.4.1.3 *sarampu* (subst.): sarampo

O *CL* traz para “sarampo” a forma *bitatá* (AYROSA, 1935, p. 236), enquanto o *DPB* traz para o verbete “sarampaõ” o composto *mixûa ràna* (O DICIONARIO..., 1896, p. 71). Quanto às obras que tratam do nheengatu, Tastevin registra o termo *mirua*, mas parece fazê-lo como comentário em relação à língua guarani, e não como registro de vocábulo corrente no nheengatu de então, já que o dito verbete traz os dizeres: “sarampo, bexiga, em guarany” (TASTEVIN, 1923, p. 634).

Devido à carência de registros de vocábulos que signifiquem “sarampo” em nheengatu e à comum utilização do empréstimo da língua portuguesa na atualidade, optamos pela utilização do vocábulo *sarampu* na tradução de *TMP*.

2.4.2 Empréstimos antigos

Referimo-nos por “empréstimos antigos” às palavras de origem portuguesa presentes no vocabulário do nheengatu que podem ser encontradas com certa recorrência em registros antigos desse idioma, tais como *paya* (pai), *surara* (soldado), *xapewa* (chapéu), *kamixá* (camisa), *xirura* (calça, de ceroula), *kawarú* (cavalo), *kamarara* (camarada, amigo), *saurú* (sábado), *kurusá* (cruz), *paratú* (prato), *panera* (panela), *kuyera* (colher), *xawi* (chave), *tambura* (tambor) etc. Os empréstimos antigos utilizados em *Taína-itá akangaisima retama* são listados nas subções abaixo.

2.4.2.1 ma, mã, maa, mã (conj.): mas

A conjunção adversativa “mas” do português foi transmitida ao nheengatu, resultando em empréstimo que podemos encontrar já nos registros de autores como Stradelli e Frederico Costa. O conde registrou-o como *ma* e, ao lado de seu verbete, informou que era ainda pouco utilizado: “mas, porém, entretanto (pouco usado)” (STRADELLI, 2014, p. 402). O bispo, por sua vez, registrou a forma *mã* e a traduziu por “mas, porém, entretanto” (COSTA, 1909, p. 195).

Couto de Magalhães, em *O selvagem*, verte a frase “mas seu irmão falla bem”, por “*ne mũ nhũ onhehẽ catũ*” (MAGALHÃES, 1975, p. 115), que literalmente significa “só seu irmão fala bem”. Ele informa ao lado dessa sentença que “só, equivale a *mas*” (MAGALHÃES, 1975, p. 115), e de fato tal equivalência transparece em várias traduções contidas em sua obra. Entretanto, vemos já em *O selvagem* o que parece ser um empréstimo do português “mas”, escrito na forma “maí”:

“*Xa purauké putári; maí ce maráari cha ikó*” (MAGALHÃES, 1975, p. 66, grifo nosso)

“Quero trabalhar, mas estou cansado” (MAGALHÃES, 1975, p. 66, grifo nosso)

“*Xa çó putári; maí xa raçó putári ce raïra*” (MAGALHÃES, 1975, p. 98, grifo nosso)

“Eu quero ir, mas quero levar meu filho” (MAGALHÃES, 1975, p. 98, grifo nosso)

“*Iáuti unhãna çakequéra: maí timahã unhãna*” (MAGALHÃES, 1975, p. 201, grifo nosso)

“O jabuti correu atrás: mas não correu” (MAGALHÃES, 1975, p. 201, grifo nosso)

Deve-se dizer que Magalhães grafa também reiteradamente na forma *maí* o termo que significa “como”, mas esse não parece ser o caso das sentenças transcritas acima, o que podemos depreender do contexto de suas utilizações e das próprias traduções do general.

Atualmente o empréstimo da adversativa “mas” é muito utilizado pelos falantes de nheengatu, que a pronunciam e grafam como *ma*, *mã*, *maa* ou *maã*.

2.4.2.2 *kindara* (subst.): quintal

No *DPB*, encontramos já o termo *kendára* como “quintal” e “cerca de *quintal*” (O DICIONARIO..., 1986, p. 119). No nheengatu, o mesmo vocábulo, com pequenas variações de grafia, é registrado por diferentes autores com os significados de “quintal” ou “cerca de quintal”:

Tabela 20 – Registros antigos do substantivo *kindara* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Hartt (1938, p. 379)	<i>kinára</i>	quintal [sua cerca]
Stradelli (2014)	<i>kintara</i> (p. 279)	quintal
	<i>kindara</i> (p. 400)	cerca de quintal, horta etc.
Costa (1909, p. 206)	<i>quindára</i>	quintal
Tastevin (1923, p. 625)	<i>kinara</i>	quintal

Fonte: Elaboração própria

Como vemos na Tabela 20, Stradelli anota as formas ligeiramente distintas *kintara* e *kindara*, reservando uma para o “quintal” e outra para a sua “cerca”. No registro de Hartt, também parece haver uma alusão à cerca do quintal:

“*xaxipiak iepé kuñán mukú oyár kinára resé*” (HARTT, 1938, p. 379)

“vejo uma moça encostada no quintal” (HARTT, 1938, p. 379).

Atualmente esse termo é conhecido na forma *kindara*, e alguns falantes do nheengatu o distinguem do espaço nomeado *uka rukara* (pátio da casa, terreiro da casa) pela posição daquele aos fundos da casa e deste à frente.

2.4.2.3 *papera* (subst.): papel, livro, carta, documento

Quanto à LGA do século 18, o *DPB* traz *papéra ianáma oçú* como “papelão” (O DICIONARIO..., 1896, p. 142), o que literalmente seria algo como “papel muito grosso”, enquanto no *CL* encontramos *papéra* nos verbetes referentes a “livro” (AYROSA, 1935, p. 162) e “papel” (AYROSA, 1935, p. 195). Na literatura antiga do nheengatu, encontramos vários registros dessa palavra, que é ainda muito utilizada no Alto Rio Negro:

Tabela 21 – Registros antigos do substantivo *papera* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Hartt (1938, p. 390)	<i>Papéra</i>	carta
Magalhães (1975)	<i>Papéra</i>	carta (p. 101) papel, livro (p. 162)
Stradelli (2014, p. 448)	<i>Papera</i>	papel
Costa (1909, p. 202)	<i>Papêra</i>	papel, livro, folha
Tastevin (1923, p. 648)	<i>Papera</i>	papel

Fonte: Elaboração própria

2.4.2.4 *naranja* (subst.): laranja

Quanto à LGA do século 18, encontramos no *DPB narandy'ba* como “laranjal” (O DICCIONARIO..., 1896, p. 48). Já no nheengatu, as *Notas* de Hartt trazem *narána* (HARTT, 1938, p. 351) como “laranja”, enquanto Stradelli registra a forma *naranyá* (STRADELLI, 2014, p. 243). Tastevin, por sua vez, registra o empréstimo com grafia idêntica à da língua portuguesa, “laranja” (TASTEVIN, 1923, p. 714), não lhe atribuindo, portanto, alterações fonológicas.

Segundo os rionegrinos contemporâneos falantes do nheengatu, “os antigos” daquela região chamavam a laranja por *naranja*, que foi então a forma escolhida para se verter o nome da fruta em *Táina-itá akangaisima retama*. Atualmente, muitos utilizam a palavra “laranja”.

2.4.2.5 *até, té* (conj.): até

O *DPB* já traz em alguns de seus verbetes a presença da conjunção “até”, emprestada da língua portuguesa, como vemos na forma *atecuy'r*, tradução de “ate’ agora”, e na expressão interrogativa *ate mbaêremê catû tâ*, versão em LGA do verbo “ate’ quando” (O DICCIONARIO..., 1896, p. 17). Já o *CL* possui um verbo específico para a conjunção portuguesa “até”, que é vertida ao nheengatu sem alterações, ou seja, permanecendo com a forma “até” (AYROSA, 1935, p. 69).

Em dicionários ou vocabulários antigos do nheengatu, encontramos apenas nos escritos de Tastevin um verbete que registra o empréstimo da conjunção “até”, grafado *ate* (TASTEVIN, 1923, p. 609). Em transcrições de narrativas ou coletâneas de frases, entretanto, os exemplos são abundantes e alguns podem ser úteis para ilustrar a utilização dessa conjunção:

“*xasó rañé, ate irané, tupána putár ramé*” (HARTT, 1938, p. 349, grifo nosso)

“já vou, até amanhã se Deus quiser” (HARTT, 1938, p. 349, grifo nosso)

“*tupãna irúmo, xa çó raín té uirandé*” (MAGALHÃES, 1975, p. 129, grifo nosso)

“Adeus, até amanhã” (MAGALHÃES, 1975, p. 129, grifo nosso)

“*intimahã reputári; nhahã nhũm ocyca té reiuíre*” (MAGALHÃES, 1975, p. 131, grifo nosso)

“não precisas; essa chega até voltares” (MAGALHÃES, 1975, p. 131, grifo nosso)

“*Té curi amo ara opé [...]*” (RODRIGUES, 1890, p. 328, grifo nosso)

“Até algum dia [...]

“*Iacitató uatá u-çú u-icú aítá renundé té Jerusalem mamé u-cahemo* [A estrela foi andando diante deles até Jerusalém, onde sumiu]” (COSTA, 1909, p. 173, grifo nosso).

Couto de Magalhães registra também a utilização do advérbio *katú* junto a advérbios ou posposições locativas ou temporais para a formação de sentenças equivalentes às que levariam a conjunção “até” na língua portuguesa:

“*mamé catú tahá reçô?*”⁷⁴ (MAGALHÃES, 1975, p. 128, grifo nosso).

“*até onde você vai?*” (MAGALHÃES, 1975, p. 128).

“*xa çó curý Manáo ketê catú*”⁷⁵ (MAGALHÃES, 1975, p. 128, grifo nosso).

“*hei de ir até Manaus*” (MAGALHÃES, 1975, p. 128, grifo nosso).

⁷⁴ Literalmente, “Bem aonde você vai?”.

⁷⁵ Literalmente, “Vou bem pra Manaus”.

Esse tipo de construção é frequente nas narrativas coletadas em nheengatu até o início do século 20, como as que compõem a *Poranduba amazonense* e as *Lendas em nheengatu e em português*. Magalhães, no entanto, informa em nota que “os que já tem contacto com os brancos servem-se mui commummente do vocabulo portuguez até, que commummente encurtam, dizendo *te*” (MAGALHÃES, 1975, p. 128).

2.4.2.6 *panu* (subst.): pano, tecido

Em diversos registros da LGA vemos o emprego de empréstimos do português “pano” para referir-se a “pano”, “tecido” ou “tela” na língua do tronco tupi. A maioria dos escritos traz a forma *pana*, mas outros atestam a concorrência de pronúncias condizentes com o português “pano”, que na grafia por nós convencionada escreveríamos *panu*.

Entre registros do século 18, encontramos o substantivo “pano” vertido por *pána* no *CL* (AYROSA, 1935, pp. 193-4) e no *DPB* (O DICCIONARIO..., 1896, p. 58). Já o *VPB*, além de trazer *panna*, atesta também a ocorrência de pronúncia idêntica à da palavra portuguesa: “*PANNO*, da mesma sorte, ou *panna* [...]” (apud FRANÇA, 1859, p. 99).

Quanto à “fase nheengatu” da LGA, Seixas e Dias verteram o português “trapo” pelos equivalentes *panaiúá* (SEIXAS, 1853, p. 40) e *pana aiúá* (DIAS, 1854, p. 575), ou seja, pelo substantivo *pana* (pano) qualificado pelo adjetivo *aiúá* (gasto, estragado). Hartt escreveu o empréstimo como *pana* (HARTT, 1938, p. 365) e Tastevin grafou-o *pánna* (TASTEVIN, 1923, p. 648). Stradelli, porém, além da forma *pana* (STRADELLI, 2014, pp. 264, 448) registrou o empréstimo como *pánu* (STRADELLI, 2014, p. 448), informando em seguida que esse “é o nome genérico que é dado a toda e qualquer espécie de tecido que se encontra nas lojas e é trazido pelos civilizados. Os tecidos indígenas não têm, pelo geral, nome genérico” (STRADELLI, 2014, p. 448). Por fim, notamos que Dom Frederico Costa registrou o empréstimo na forma *panno* (COSTA, 1909, p. 73).

Atualmente, os falantes de nheengatu do Rio Negro pronunciam o empréstimo tal qual a verbalização portuguesa do termo, pelo que escolhemos a forma *panu* em detrimento de *pana*.

2.4.2.7 *murari* (v. intrans.): morar

O verbo *ikú* possuía originalmente os sentidos de “estar”, “viver” e “morar”. Hoje é utilizado, entretanto, com o sentido de “morar” o empréstimo *murari*. Esse verbo é veiculado em nheengatu desde, ao menos, o início do século 20, pois foi registrado – sob as formas *morari* ou *morári* – por Stradelli (2014, p. 253), Frederico Costa (1909, p. 235) e Tastevin (1923, p. 634).

2.4.2.8 *gananisawa* (subst.): engano, equívoco, ilusão, mentira

Comentamos a respeito do verbo *ganani*, proveniente do português “enganar”, ao tratarmos do verbo *puitemunhã*. Com o acréscimo do sufixo *-sawa* ao tema verbal *ganani*, produzimos o substantivo *gananisawa*, que nomeia a ação relacionada ao verbo, bem como o resultado dessa ação.

2.4.2.9 *marika* (subst.): barriga

O termo *marika* parece ser um empréstimo oriundo do português “barriga”. Stradelli levanta essa hipótese, questionando: “corrupção do português barriga?” (STRADELLI, 2014, p. 408). Já Tastevin é mais assertivo, afirmando tratar-se de “termo emprestado à língua portuguesa” (TASTEVIN, 1923, p. 629). Essa palavra já aparece no *DPB* (O DICIONARIO..., 1896, p. 121) e no *CL* (AYROSA, 1935, p. 79), que trazem, respectivamente, as formas *marí-ca* e *marica* como “barriga”, constando posteriormente em quase todas as obras relacionadas ao nheengatu. É palavra corrente no nheengatu atual do Rio Negro, conhecida por idosos e jovens.

2.4.2.10 *makaka* (subst.): macaco

O *DPB* traz *macáca* como “bugio” (O DICIONARIO..., 1896, p. 120). Em relação à fase do nheengatu, autores como Stradelli (2014, p. 402) e Frederico Costa (1909, p. 195) registraram *macaca* como termo genérico para “macaco”. Couto de Magalhães (1975,

p. 161) e Barbosa Rodrigues (1890, pp. 35, 36, 51) também registraram o empréstimo *macaca* em suas obras⁷⁶.

O *pequeno dicionário* de Grenand e Epaminondas também traz o verbete *makaka* para o português “macaco” (GRENAND; EPAMINONDAS, 1989, p. 91). A palavra *makaka* ainda é utilizada pelos atuais falantes de nheengatu do Rio Negro, embora muitos digam simplesmente “macaco”.

2.4.2.11 *sapatú* (subst.): *sapato*

Manoel Seixas registrou em seu vocabulário o empréstimo *sapatu* (SEIXAS, 1853, p. 53) e Couto de Magalhães grafou o mesmo empréstimo como *sapatú* (MAGALHÃES, 1975, p. 20). Magalhães escreveu ainda as formas *sapatú munhangára* (MAGALHÃES, 1975, p. 30) e *çapatú munhângára* (MAGALHÃES, 1975, p. 122), que literalmente significam “fazedor de sapato”, com o sentido de “sapateiro”. Tastevin, por fim, registrou o empréstimo como *sapátu* (TASTEVIN, 1923, p. 661).

Stradelli anotou em seu verbete para “sapato” a palavra composta *py-pupecasaua* (STRADELLI, 2014, p. 289), que literalmente significa “cobertura do pé”. O termo registrado pelo conde pode ser compreendido pelos falantes atuais como designação genérica dos calçados, embora seja mais utilizado o empréstimo *sapatu* ou *sapatú*.

2.4.2.12 *pixana* (subst.): *gato*

No *CL*, o verbete “gato” é vertido à LGA como *bixána* (AYROSA, 1935, p. 144), o que é corroborado pelo *VPB*, que grava *bixana* (apud FRANÇA, 1859, p. 73), possível adaptação do português “bichano”. Ainda no século 18, o *DPB* já trazia a forma *pixána* para o nome do felino doméstico (O DICIONARIO..., 1896, p. 43). O substantivo *pixana* é frequente na literatura sobre o nheengatu, sendo registrado na maioria – se não em todos – dos dicionários e vocabulários do idioma. Atualmente é ainda termo de uso generalizado entre os falantes do nheengatu.

⁷⁶ Na *Poranduba amazonense*, de Barbosa Rodrigues, também há, pelo menos, um registro do empréstimo na forma “macaco” (RODRIGUES, 1890, p. 24).

2.4.2.13 *manha*: (subst.) mãe // (suf.) indica “propensão a”

Na LGA do século 18 já havia a utilização de empréstimo do vocábulo português “mãe”, como vemos no *CL* e no *DPB*, em que os respectivos verbetes *may* (mãe) (AYROSA, 1935, p. 166) e *mai* (mãe) (O DICIONARIO..., 1896, p. 50) são vertidos à LGA pelo termo *máya*. O *VPB* também registra o empréstimo, apesar de citar ainda o antigo termo tupi, já que o verbete *mãï* traz os dizeres “çy; vulgarmente maïa” (apud FRANÇA, 1859, p. 84). Principalmente sob a forma *manha*, mas, às vezes, grafado *maia* ou com outras grafias similares, o empréstimo chegou ao nheengatu, ocorrendo em praticamente todas as obras escritas sobre o idioma.

Posteriormente, o termo *manha* passou também a ser utilizado com alguns adjetivos, substantivos e temas verbais numa função similar à do sufixo *-wera*, ou seja, indicando uma propensão para o desenvolvimento de ações ligadas ao termo ao qual se une. Frederico Costa, por exemplo, anotou em seu vocabulário a palavra *iatimamanha* (*iatima* [preguiça]; *manha* [mãe]) como “preguiçoso” (COSTA, 1909, p. 190) e o termo *puitémanha* (*puité* [mentira]; *manha* [mãe]) como “mentiroso” (COSTA, 1909, p. 205). Tal utilização da palavra *manha* originou-se de relações genitivas como *tipusí-manha*, literalmente “mãe do sono”, que significa “dorminhoco”. Entretanto, atualmente esse vocábulo é utilizado também posposto a temas verbais, como ocorre em *sikié-manha*, “medroso”, o que foge à regra das relações genitivas e aproxima a forma *manha* a um sufixo.

2.4.2.14 *u* (conj.): ou

A conjunção “ou” da língua portuguesa foi tomada como empréstimo pelo nheengatu, sendo registrada no idioma desde o século 19, com diferentes grafias. Couto de Magalhães escreve o empréstimo com grafia idêntica à da língua portuguesa, “ou”, comentando em seguida: “Ignoro qual era a forma primitiva; a usada é hoje esta” (MAGALHÃES, 1975, p. 23). Em uma das lendas coletadas pelo general, vemos exemplos da utilização dessa conjunção, grafada dessa vez nas formas “ô” e “o”:

“*Xa uacémo nde ô intimahã?*” (MAGALHÃES, 1975, p. 181, grifo nosso)

“Eu encontrei você ou não?” (MAGALHÃES, 1975, p. 181, grifo nosso)

“*Xa iucá indé o intimahã?*” (MAGALHÃES, 1975, p. 182, grifo nosso)

“Eu matei você ou não?” (MAGALHÃES, 1975, p. 182, grifo nosso)

Numa lenda do Rio Solimões transcrita por Barbosa Rodrigues, a conjunção “ou” é escrita como “o”, mas o botânico grafou-a unida à partícula de condicional *man*: “*Nhaan arecé intimaan aitá u menare cuáo, maa arecé oman yacy umuê tatá oman tatá u cupire [çupire] upáin y [por isso eles não podiam se casar, porque ou a lua apagaria o fogo ou o fogo evaporaria toda a água]*” (RODRIGUES, 1890, p. 211)

Simpson registrou o empréstimo como “u” (SÍMPSON, 1955, p. 110), enquanto Costa Aguiar grafou-o “ô”:

“*Ceraïmaitá maaciuêra apgaua ô cunhã [...]*” (AGUIAR, 1898, p. 59, grifo nosso)

“Os pagãos doentes, homem ou mulher [...]

“*Apáua ô cunhan cerucana [...]*” (AGUIAR, 1898, p. 61, grifo nosso)

“O homem ou mulher já baptisado [...]

Stradelli registra em seu verbete para “ou” as formas *ieuíre* e *neiué* (STRADELLI, 2014, p. 261), embora ambas sejam registradas na parte nheengatu-português de seu *Vocabulário* com o sentido de “outra vez” (STRADELLI, 2014, pp. 380, 440). Em seu *Esboço de gramática nheengatu* (STRADELLI, 2014, pp. 49-100), o conde traduz a conjunção “ou” por *iui*: “*Iui* (ou). Ex.: *Rerecó, será, ce taxira, rerecô taxira ne iara iui?* (Tens a minha cavadeira ou tens a tua cavadeira?) O uso deste *iui*, usado no Rio Negro, quase que é desusado no Solimões pelos brancos que falam a língua, que no caso já usam o português” (STRADELLI, 2014, p. 93, grifos do autor).

As formas *ieuíre* e *iui* registradas por Stradelli parecem ser variações do atual *yuíri*, que ainda é utilizado com os sentidos de “outra vez”, “de novo”, “também”, mas não cumpre exatamente a função da conjunção “ou”, enquanto *neiué* é termo desconhecido na atualidade e não foram encontrados registros antigos de sua utilização em narrativas ou coletâneas de frases.

A conjunção emprestada do português “ou” costuma ser expressa e grafada no nheengatu atual do Rio Negro como *u*, embora seja também pronunciada nas formas “o” e “ou”.

2.4.2.15 *nẽ, ne* (conj. / adv.): **nem**

A conjunção e advérbio da língua portuguesa “nem” entrou como empréstimo na LGA desde o século 18, pois, no *CL*, o verbete português “nem” é vertido por *ni* (AYROSA, 1935, p. 181). Quanto ao nheengatu, dos séculos posteriores, empréstimos do referido termo constam em diversos registros do idioma. Nos trabalhos de Charles Hartt e Couto de Magalhães, encontramos exemplos de sua utilização:

“[...] *intí xamuñan kuáu oropema, nem tipití nem orosakana [...]*” (HARTT, 1938, p. 389, grifo nosso).

“[...] *não sei fazer nem urupemas nem orasacangas nem tipitis [...]*” (HARTT, 1938, p. 389, grifo nosso).

“*piráitá cuhìre intí oikó ipáua pupé, nem ìgarapé pupé [...]*” (MAGALHÃES, 1975, p. 121, grifo nosso).

“*o peixe agora não está nem no lago nem nos ygarapés [...]*” (MAGALHÃES, 1975, p. 121, grifo nosso).

Em lendas da *Poranduba*, de Barbosa Rodrigues, também encontramos exemplos dessa conjunção, que aparece grafada em formas diferentes, como *ne* ou *ni*:

“*Ne copocó u iucuaopirá, Tucunaré ramunha ichupé [Nem tardou, apareceu-lhe o peixe avô do Tucunaré⁷⁷]*” (RODRIGUES, 1890, p. 192, grifo nosso).

“*Aitá ramé u cecare teon-uera etá caun-uera ni yepé u acema [Eles então procuraram os ossos dos cadáveres, não acharam nenhum⁷⁸]*” (RODRIGUES, 1890, p. 214, grifo nosso)

Em vocabulários e gramáticas do nheengatu, outros autores registraram, com diferentes grafias, o empréstimo da conjunção e advérbio “nem”:

⁷⁷ “Sem demora apareceu-lhe o avô do peixe tucumaré” (sic) (RODRIGUES, 1890, p. 193).

⁷⁸ Rodrigues traduz esse trecho da seguinte forma: “Quando desceram não acharam nem um só cadáver ou ossos” (RODRIGUES, 1890, p. 215). É uma tradução menos literal, pois ele não traduz o verbo *cecare* (procurar, buscar), substituindo-o pelo verbo “descer”, que não ocorre na sentença. Além disso, interpretamos *teon-uera etá caun-uera* como termos em relação genitiva – “osso(s) dos cadáveres” –, e não como uma justaposição com valor aditivo. Pensamos, por fim, que Rodrigues não notou a elisão do “a” inicial de *aramé* com a última vogal do pronome *Aitá*, pois a forma mais coerente para o início dessa frase seria “*Aitá aramé [...]*”, ou seja, “Eles então [...]”.

Tabela 22 – Registros antigos da conjunção e advérbio *nẽ* com os significados atribuídos por seus autores

AUTOR	REGISTRO	SIGNIFICADO
Simpson (1955, p. 110)	<i>ni</i>	nem, não, senão
Stradelli (2014)	<i>ne</i> (p. 257)	nem
	<i>nẽ</i> (p. 440)	nada, não
Costa (1909, p. 206)	<i>nê</i>	nem
Tastevin (1923, p. 625)	<i>ne</i>	nem

Fonte: Elaboração própria

2.4.2.16 *sá, sã, saá, saã* (conj.): se (conjunção subordinativa integrante; conjunção subordinativa adverbial condicional)

Em registros da LGA do século 18, já encontramos formas que parecem ter origem ou influência da conjunção portuguesa “se”. O *DPB* traz *çaê* como “se” e *çaê aroaney’ma* como “se acaso” (O DICIONARIO..., 1896, p. 45). No *CL*, por sua vez, o verbete português “se” é vertido não somente por *ramé* mas também por *çaé* (AYROSA, 1935, p. 237).

Quanto ao *nheengatu*, Manoel Seixas registrou *sa* como “se” (SEIXAS, 1853, p. 51) e *saintio* como “senão” (SEIXAS, 1853, p. 52), o que foi corroborado pela publicação de Gonçalves Dias, que traz para a conjunção “se” a forma *sa* e para “senão” o correspondente *sá intio* (DIAS, 1854, p. 575). Símpson registrou *sê* ou *xé* como “se, si; condicionais” (SÍMPSON, 1955, p. 111) e Barbosa Rodrigues, em seu *Vocabulário comparado*, anotou ao lado de “senão” o correspondente *nheengatu ça-intio* (RODRIGUES, 1892, p. 78).

Outros exemplos da utilização dessa conjunção são encontrados em transcrições de frases e narrativas. Nas *Notas* de Hartt, vemos a conjunção condicional grafada nas formas *sa* e *saa*, que foram escritas contiguamente à partícula de condicional, grafada por Hartt como *imú*:

“saimú xarekó setá kauin aramé imú xaméen inéu” (HARTT, 1938, p. 331, grifo nosso).

“se eu tivesse bastante cachaça eu te dava” (HARTT, 1938, p. 331, grifo nosso).

“saimú xarekó kysé, xamonok imú ñaán ymyrá” (HARTT, 1938, p. 354, grifo nosso).

“se eu tivesse uma faca, cortaria o pau” (HARTT, 1938, p. 354, grifo nosso).

O geólogo canadense também registrou a utilização da conjunção subordinativa integrante, que aparece em sua publicação com as grafias *see* e *see*:

“*ixé seyuá sasy ikó, intí xakuáú see yupurug oikó*” (HARTT, 1938, p. 335, grifo nosso).

“o meu braço dói também, não sei se está quebrado” (HARTT, 1938, p. 335, grifo nosso)⁷⁹.

“*aúna oxipiak see ikatú uáu [...]*” (HARTT, 1938, p. 387).

“examinam para ver se for boa [...]

” (HARTT, 1938, p. 387)⁸⁰.

Na *Poranduba*, de Barbosa Rodrigues, também vemos exemplo da conjunção condicional, que é grafada *ce* e escrita contiguamente à partícula de condicional, esta transcrita como *mun*:

“*Cemun aítá u cêca u iamendare u iumuaiua queropi arauira*” (RODRIGUES, 1890, p. 211, grifo nosso).

“Se isso acontecesse, se chegassem a se casar, destruir-se-hia o mundo” (RODRIGUES, 1890, p. 211, grifo nosso)⁸¹.

Apesar de traduzir satisfatoriamente a passagem acima, Rodrigues, em nota, afirma que a forma *cemun* vale “por *cem* ou *cembo*, do verbo *cem* ou *cema*, *sahir*” (RODRIGUES, 1890, p. 211). Na tradução interlinear da lenda, o botânico traduziu *cemun* por “se acontecesse” (RODRIGUES, 1890, p. 211), o que demonstra que ele compreendeu o sentido da construção, mas, assim mesmo, cometeu claro equívoco em seu comentário sobre a relação entre *cemun* e o verbo “sair”.

Tastevin, em seu verbete sobre a partícula de condicional *amu*, também anotou um exemplo de utilização da conjunção condicional na forma “se”:

“*Se amu xa ricu mucawa, xa yuca amu aítá*: Se eu tivesse um rifle, os mataria” (TASTEVIN, 1923, p. 606).

Na literatura sobre o nheengatu publicada até as primeiras décadas do século 20, formas que parecem emprestadas à conjunção subordinativa adverbial condicional “se” do português alternam-se com a equivalente utilização da forma posposta *ramé*, de origem tupi, como ocorre ainda na atualidade:

⁷⁹ Uma tradução mais literal seria: “O meu braço está doendo, não sei se está deslocado”.

⁸⁰ Uma tradução mais literal seria: “eles veem se já está boa [...]”.

⁸¹ Uma tradução mais literal seria: “Se eles chegassem a se casar estragar-se-ia por aqui o mundo”.

Resú ramé maã, asú maã yuíri = Sá maã resú, asú maã yuíri. (exemplo nosso)

Se você fosse eu iria também.

Quanto à utilização de formas aparentemente emprestadas à conjunção portuguesa “se”, na função de conjunção subordinativa integrante, vemos na literatura antiga uma alternância de seu uso com a utilização da forma posposta *ramé*, da partícula interrogativa *será* ou da simples ausência de qualquer elemento que marque a relação de subordinação entre as diferentes orações. Atualmente, entretanto, *ramé* e *será* não são utilizados nesses casos, e, embora, às vezes, haja ainda uma ausência de qualquer elemento que indique a subordinação, costuma-se empregar a conjunção integrante *sá* (ou as variantes: *sã*, *saá*, *saã*). A utilização dessa conjunção suprime a ambiguidade que de outra forma caracterizaria um enunciado que contenha uma oração subordinada, já que a ausência de conjunção integrante pode igualmente corresponder, em *nheengatu*, à utilização da conjunção integrante “que” do português, que não possui análogo no idioma amazônico:

Aé ti ukwáu ne paya uri. (exemplo nosso)

Ele não sabe que teu pai vem / Ele não sabe se teu pai vem.

Aé ti ukwáu sá ne paya uri. (exemplo nosso)

Ele não sabe se teu pai vem.

2.5 VOCABULÁRIO ATUAL AUSENTE DA LITERATURA ANTIGA

Há termos correntes no atual *nheengatu* do Rio Negro que não são encontrados em registros antigos do idioma. Alguns desses vocábulos possuem relações com palavras registradas no passado, originando-se por meio de alterações morfológicas de termos antigos, outras provêm da cristalização de expressões que passaram a funcionar como palavras de sentido específico. Há também vocábulos atuais de procedência duvidosa.

Nas subseções a seguir, são listados vocábulos utilizados em *Taína-itá akangaisima retama* que não constam nos registros antigos do *nheengatu*. Esse estudo pode ser proveitoso para futuros tradutores e demais estudiosos da LGA, além de complementar o estreitamento das relações entre o *nheengatu* atual e as variantes registradas até o início do século 20.

2.5.1 *yawaitentu* (adv.): provavelmente

O advérbio *yawaitentu* parece provir do adjetivo *yawaité* (perigoso) mais o sufixo restritivo *-ntu*, que geralmente agrega a ideia de “somente”. Se assim for, o uso dessa forma adverbial deve ter se originado em comentários que previam a possibilidade de um evento indesejável:

Yasú, ma yawaité-ntu uwari kurí amana. (exemplo nosso)

Vamos, mas somente é perigoso que chova [Vamos, mas provavelmente vai chover]

Posteriormente, no entanto, o advérbio *yawaitentu* generalizou-se como indicação de possibilidades futuras, presentes ou pretéritas, sejam elas desejáveis ou não. Esse advérbio consta no *Pequeno dicionário da língua geral*, de Grenand e Ferreira (1989, p. 23).

2.5.2 *pirupiára* (adj./adv.): exagerado, muito

Essa palavra não foi encontrada em registros antigos do nheengatu, mas consta no *Pequeno dicionário da língua geral*, de Grenand e Ferreira, no qual é vertida como “muito, de mais” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 142).

2.5.3 *mupika* (adv.): seguidamente, em sequência / frequentemente, repetidamente / sem parar

O termo *mupika* não foi encontrado na literatura antiga relacionada ao nheengatu ou à LGA do século 18 com os significados que lhe são atribuídos atualmente⁸², mas Stradelli registrou as formas *mupue*, *mupúi*, traduzindo-as por “frequentemente, repetidamente” (STRADELLI, 2014, p. 429). Na *Doutrina cristã* de Costa Aguiar, vê-se um exemplo da utilização desse vocábulo:

⁸² Stradelli (2014, pp. 205, 428) registrou a forma *mupica*, mas relacionou-a ao verbo português “dirigir”.

“[...] invocando amiudadas vezes o nome de Jesus” (AGUIAR, 1898, p. 60, grifo nosso).

“[...] *u-cenôi curi mupui Jesus rêra*” (AGUIAR, 1898, p. 61, grifo nosso).

O termo *mupika* deve estar historicamente relacionado com as formas grafadas por Stradelli e Aguiar, talvez provindo de *mupui* mais um sufixo ou ênclise *-ka*, de origem incerta. Encontramos em registros de algumas palavras terminações em *-ka* de procedência desconhecida: o verbo *wiwí* (bubuiar), por exemplo, relacionado ao tupi antigo *bebuî* (NAVARRO, 2013, p. 80), é registrado no livro de Amorim nas formas *uyuy* (AMORIM, 1987, p. 359) e *uiuika* (AMORIM, 1987, p. 127), o que é corroborado pelo vocabulário de Tastevin, em que vemos *wîwîca* como uma variante de *wîwî*, com o sentido de “flutuante” (TASTEVIN, 1923, p. 676); o substantivo *paya*, por sua vez, possui o diminutivo carinhoso *paika*.

A linguísta Aline da Cruz (2011) registrou em seu trabalho algumas construções com *mupika*, como a seguinte sentença:

a-yana-mupika. (CRUZ, 2011, p. 433)

Não paro de correr. (CRUZ, 2011, p. 433)

Para Cruz, entretanto, *mupika* parece ser uma base verbal derivada do verbo *wapika* (sentar-se) (CRUZ, 2011, p. 433), o que não nos parece plausível.

2.5.4 *tiári* (v. trans.):desviar, esquivar / dirigir, pilotar (embarcação, automóvel etc.)

Este verbo, de origem incerta, não foi encontrado na literatura antiga do nheengatu.

2.5.5 *rikuté* (v. trans.): ter que, dever, ter a obrigação de

Esta forma verbal provém do verbo *rikú* (ter, possuir) mais o advérbio *tẽ* ou *té* (mesmo, de fato), significando literalmente “ter mesmo”. É interessante notar como o verbo *rikú*, que originalmente tinha apenas o sentido de “possuir”, por influência da língua portuguesa, passa a significar também “ter que”, ou seja, “dever”, “ter a obrigação de”.

2.5.6 *kutara* (adj.): rápido, veloz

Esse vocábulo provém do adjetivo *kurutēi* (rápido, veloz) mais o sufixo *-wara*: *kurutēi-wara* (o que é rápido, o que é veloz). A contração de *kurutēi-wara* resultou em *kutara*, que é a forma mais conhecida na atualidade pelos falantes de nheengatu do Rio Negro. Grenand e Ferreira registraram em seu dicionário a forma *kutē* como “ligeiro” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 85), o que parece ser uma contração do antigo *kurutēi*. É possível que alguns idosos ainda se lembrem do adjetivo na forma *kurutēi*, mas, entre os falantes consultados durante o desenvolvimento deste trabalho, nenhum se recordava daquela palavra.

2.5.7 *nhaãsé, maãsé* (conj.): porque, pois

As conjunções *nhaãsé* e *maãsé* são oriundas, respectivamente, de contrações das formas *maã resé* (porque) e *nhaã resé* (por causa daquilo). As expressões originais deixaram de ser utilizadas com tais sentidos pelos falantes de nheengatu do Rio Negro e, além disso, a forma contraída *nhaãsé* teve seu sentido ligeiramente alterado, tornando-se sinônimo de *maãsé*, com o sentido de “porque”, “pois”.

2.5.8 *pu* (part.): parece que, acho que // será que, porventura, por acaso (em interrogações)

A partícula átona *pu* provém do advérbio que vemos na literatura antiga do nheengatu grafado em formas como *ipu*, *ipó* ou *impó*. Tal advérbio foi frequentemente traduzido por “talvez” ou “pode ser”, mas, eventualmente, foi vertido também por expressões mais assertivas como “naturalmente!” (TASTEVIN, 1923, p. 624) ou “com certeza” (AMORIM, 1987, pp. 374, 378). De fato, a partícula *pu* costuma indicar uma hipótese do locutor, cujo grau de dúvida ou assertividade, no entanto, varia de acordo com o contexto. Geralmente é bem traduzida por expressões como “parece que” ou “acho que”:

Aé usemu-ana pu suka suí. (exemplo nosso)

Parece que ele já saiu da casa dele / Acho que ele já saiu da casa dele

Em sentenças interrogativas, a partícula *pu* tem um efeito expletivo, podendo ser traduzida por “será quê?” ou “porventura?”:

Makití taá pu usú aé? (exemplo nosso)

Aonde será que ele foi? / Aonde, porventura, ele foi?

3 COMENTÁRIOS À TRADUÇÃO DE *TMP*

Neste capítulo serão comentadas as traduções para o nheengatu de algumas frases, expressões ou excertos de *TMP*, cujas reflexões e escolhas do processo tradutório demandam uma análise mais detida. Em primeiro lugar, trataremos brevemente da tradução do título da obra. Nas seções seguintes, abordaremos não só a tradução de sentenças formulaicas ou ditados populares mas também casos em que é patente alguma forma de adaptação.

Mas o que chamamos de “adaptação”? Há muito debate a respeito dos limites e interseções dos conceitos de tradução e de adaptação. Sem adentrarmos em longas conjecturas teóricas, lembremos que uma ideia tão básica quanto utópica da tradução linguística consiste na substituição dos significantes da língua-fonte por outros da língua-alvo capazes de acessar os mesmos significados. A utopia de tal proposta deve-se à bem aceita constatação de que as distintas línguas-culturas segmentam e representam o mundo de diferentes formas, não havendo relações perfeitamente biunívocas entre qualquer par de idiomas diversos. Podemos pensar, então, que as possíveis distinções entre “tradução” e “adaptação” são mais de ordem quantitativa, por assim dizer, do que qualitativa. Seguindo esse pensamento, chamamos aqui de “adaptações” as escolhas tradutórias que levaram a diferenças mais evidentes entre os referentes do texto-fonte e do texto-alvo, num dado excerto.

Na seção 3.2⁸³, abordaremos algumas mudanças patentes de referentes no texto traduzido, cujas escolhas devem-se às divergências entre as culturas associadas a cada idioma. Posteriormente, na seção 3.3⁸⁴, trataremos de um caso específico de câmbio do conteúdo semântico para a composição, em nheengatu, de um jogo de palavras equivalente ao do original.

Em algumas situações, excertos do texto traduzido ao nheengatu foram retraduzidos ao português e serão apresentados neste capítulo como complemento aos comentários, principalmente para que os leitores deste estudo que não compreendem o nheengatu possam entender e avaliar mais adequadamente as análises. Essas “traduções das traduções” são referidas neste trabalho como “retrotraduções” e não possuem objetivos artísticos ou literários, apegando-se, geralmente, ao sentido literal do texto em nheengatu.

⁸³ Cf. seção 3.2 *Domesticações e adaptações culturais*, p. 133ss.

⁸⁴ Cf. seção 3.3 *Um caso particular de adaptação linguístico-cultural*, p. 142ss.

3.1 A TRADUÇÃO DO TÍTULO

O título da obra de Graciliano Ramos, *A terra dos meninos pelados*, foi vertido ao nheengatu por *Taína-itá akangaisima retama*. Nesse caso, vale a pena analisarmos cada uma das palavras traduzidas.

A palavra “terra” é geralmente traduzida ao nheengatu por *iwí*, do tupi antigo *yby*, ou por *tetama* (*r-*, *s-*), termo que manteve no nheengatu atual a mesma forma do tupi seiscentista. A palavra *iwí* designa primordialmente a terra como referente físico: a terra sobre a qual pisamos, na qual plantamos, o chão. Esse é o significado original da palavra, oriundo do tupi antigo, embora hoje também se utilize o termo, por vezes, com sentidos mais abstratos, como para se designar propriedades ou mesmo regiões: *se iwí-itá sepiasú* (minhas terras são caras, ou seja, minhas propriedades são caras); *nhaã iwí irusanga* (aquela terra é fria, ou seja, aquela região é fria). Para se acessar o sentido geográfico de “região”, no entanto, é mais frequentemente utilizada a palavra pluriforme *tetama* (*r-*, *s-*), que por vezes é traduzida também por “pátria”, “país” ou mesmo “município”, “cidade”: *ixé amú tetama-wara* (eu sou [natural] de outra região); *setama apekatú retana kwá suí* (a terra dele é muito longe daqui); *kwá se retama* (essa é minha terra ou essa é minha pátria). Como o título faz referência à terra fantástica de Tatipirun, ou seja, a uma região ou país, o termo *tetama* (*-s*, *-r*) foi considerado como o mais apropriado para a tradução, figurando no título em sua forma relacionada (em relação genitiva) *retama*.

O substantivo “menino” é propriamente vertido ao nheengatu por *kurumĩ*, porém, no título da história, o plural “meninos” designa crianças de ambos os sexos, meninos e meninas, como fica claro ao longo da obra. Nesse caso, a palavra mais apropriada para a tradução ao nheengatu é *taína* (criança), que aparece no título com o morfema de plural *itá*: *taína-itá* (crianças).

O adjetivo “pelados”, que qualifica os “meninos” do título, faz referência às cabeças peladas, ou seja, calvas das crianças de Tatipirun. O adjetivo nheengatu que melhor traduz o termo “pelado”, na maioria das situações, é *piruka*. Nesse caso, no entanto, a utilização de *piruka* levaria à ideia de que se trata de crianças sem roupa, e não de cabeças peladas. Apesar de o título original também possibilitar inicialmente tal interpretação, preferimos traduzir “pelados” por *akagaisima*, adjetivo que é utilizado com os sentidos de “calvo” ou “careca”, significando, literalmente, “cabeça lisa”. Assim, o título em nheengatu, *Taína-itá akangaisima retama*, poderia ser vertido ao português, numa retrotradução, como *A terra das crianças calvas* ou *A terra das crianças de cabeça lisa*.

3.2 DOMESTICAÇÕES E ADAPTAÇÕES CULTURAIS

Na tradução de *TMP* para o nheengatu, foram feitas algumas adaptações tendo em vista as culturas Amazônicas presentes no contexto onde o nheengatu foi e é veiculado. Devido à natureza complexa do amálgama língua-cultura, não é fácil distinguir num trabalho de tradução quais escolhas dizem respeito à transferência linguística e quais tangem à cultura. Mas serão apresentadas nessa seção algumas situações nas quais as adaptações culturais podem ser percebidas como fatores importantes para as escolhas tradutórias, embora, como sempre, o aspecto linguístico nunca seja deixado de lado. Além disso, trataremos também da tradução de sentenças formulaicas ou ditados populares, mostrando as diferentes estratégias utilizadas para vertê-los ao nheengatu.

No segundo capítulo de *TMP*, lemos a seguinte passagem:

“— Como botaram os olhos de duas criaturas numa cara? berrou o italianinho da esquina” (RAMOS, 1981, p. 10).

Na tradução da obra de Graciliano Ramos para o nheengatu, utilizamos *tarianu mirĩ* como tradução “domesticadora” e jocosa de “italianinho”. “Tariano” é na verdade o nome, em língua portuguesa, de uma etnia aruaque que habita a região do Alto Rio Negro e de sua respectiva língua. O termo em nheengatu, atualmente em desuso, seria *tária*, mas se diz, comumente, *tarianu* via empréstimo do português. Confusões entre os termos “tariano” e “italiano” de fato ocorrem e são motivos de anedotas na região. *Tarianu mirĩ* seria um tarianinho, ou seja, um pequeno tariano – pequeno indivíduo da etnia tariana.

Alguns adereços, como a coroa de rosas de Caralâmpia e seu broche de vaga-lume, também sofreram ligeiras adaptações na versão em nheengatu. Para a tradução do substantivo “coroa”, utilizamos o termo *akangatara*, que pode nomear qualquer enfeite utilizado sobre a cabeça, mas no contexto amazônico é utilizado, sobretudo, com referência aos cocares indígenas. As “rosas”, por sua vez, foram traduzidas pela forma genérica *putira-itá piranga*, ou seja, “flores vermelhas”, e assim a “coroa de rosas” foi vertida ao nheengatu como *akangatara putira-itá piranga suiwara*, algo como “cocar de flores vermelhas”. O broche não é um adereço popular entre a população de São Gabriel da Cachoeira, não possuindo nem mesmo um nome específico em nheengatu. Esse vocábulo foi então traduzido por *puíra*, ou seja, “mis-sanga”, e assim o “broche de vaga-lume” foi vertido por *puíra kuisí suiwara*, ou seja, “mis-sanga de vaga-lume”.

Outra adaptação cultural que merece algum comentário diz respeito à tradução do nome “Carlos Magno”, cuja menção ocorre numa fala do protagonista Raimundo, quando as crianças pedem à velha guariba que ela conte histórias de sua mocidade (RAMOS, 1981, p. 48). Na versão em nheengatu, em vez de pedir histórias sobre o líder do Império Macedônico, *Raimundu* pede à guariba que ela conte a respeito das batalhas de *Buopé*, cacique tariano que, segundo as narrativas locais – algumas delas publicadas em *Lendas em nheengatu e em português* –, travou diversas batalhas com outras etnias da região, logrando consecutivas vitórias:

— [...] Sapeque aí umas guerras do Carlos Magno.	— [...] <i>Rembeú Buopé maramunhangawa-itá resewara.</i>	— [...] Conte sobre as batalhas de Buopé.
--	--	---

No excerto transcrito abaixo (RAMOS, 1981, p. 26), cujos parágrafos vêm acompanhados com suas traduções para o nheengatu, vemos outros exemplos de adaptações culturais que poderíamos chamar de domesticadoras:

Eram milhares de criaturas miúdas, de cinco a dez anos, todas cobertas de teias de aranha, descalças, um olho preto e outro azul, as cabeças peladas nuas. Não havia pessoas grandes, naturalmente.		<i>Aikwé mimi siía mira kwaíra-mirĩ, yepépú akayú suiwara até mukũipú akayú. Panhẽ aintá uyupupeka yandú-pisá-itá irumu, sapatú-ima ta uikú, ta urikú yepé sesá pixuna, amú sesá suikiri, asuí ta akanga ta awa-íma piruka ta uikú. Ti tẽ yamaã mira turusú.</i>
— Cadê o menino que veio de Cambacará?		— <i>Mamé taá kurumĩ uri waá Kambakará suí?</i>
— Que negócio têm comigo? resmungou o pequeno alarmado. Parece uma procissão.		— <i>“Maã taá peputari se irumu”? Ukururuka kurumĩ-mirĩ i akanhemu. “Uyukwáu yepé Tupana-watasawa yawé”.</i>

Na tradução do excerto apresentado acima, há duas adaptações que merecem ser comentadas. Primeiramente, o termo “pardal” foi traduzido por *tikirimayu*, nome de um pássaro da região do Alto Rio Negro que possui certa semelhança com o pardal, segundo nativos da região.

A palavra inglesa *meeting*, por sua vez, utilizada pela rã como elemento de comparação com a aglomeração de crianças, foi traduzida por *wayurí*, que é como os falantes de nheengatu chamam o mutirão. O substantivo *wayurí*, apesar de diferenciar-se de *meeting* pela referência específica a um trabalho em conjunto, sugere, assim como a palavra inglesa, uma reunião de pessoas, sendo este o elemento essencial na comparação estabelecida pela rã.

Quantos aos ditados, máximas e demais expressões idiomáticas ou formulaicas, quem traduz textos do português para o nheengatu pode se aproveitar, muitas vezes, da estreita relação entre os dois idiomas, que resultou no decalque de muitas expressões de uma língua na outra. Além de serem muitos os decalques de um idioma já incorporados pelo outro sistema linguístico-cultural, a produtividade dessas trocas ainda é grande e, dessa forma, novos intercâmbios costumam ser entendidos sem grande dificuldade. O General Couto de Magalhães já notara, no século 19, certa relação entre anexins populares veiculados em nheengatu e os expressos em português, o que o levou à constatação de que “muitos dos dictados populares do Brazil nos vierão do Tupi” (MAGALHÃES, 1975, p. 161). Para exemplificar sua constatação e dar suporte a seu argumento, o general cita a seguinte sentença, que ele sublinha ter encontrado até rimada:

“*macaca tuiué inti omundéo i pó cuiambuca opé*” (MAGALHÃES, 1975, p. 161)

“macaco velho não mete a mão na cumbuca” (MAGALHÃES, 1975, p. 161)

A questão da origem linguístico-cultural da máxima citada por Couto de Magalhães com certeza é controversa, mas o fato de expressões desse tipo serem veiculadas em ambos os idiomas desde, pelo menos, o século 19 é significativo para a compreensão da estreita e complexa relação travada entre as duas línguas. Aproveitando-se desse antigo jogo de trocas, algumas expressões comuns na língua portuguesa, presentes em *TMP*, puderam ser traduzidas para o nheengatu de forma bem literal com resultados satisfatórios. Um bom exemplo é o ditado popular contido numa das falas do sardento, cuja tradução ao nheengatu, se não traz a mesma força característica às sentenças reiteradas ao longo de gerações, pode compensar esse lapso com o benefício da rima (RAMOS, 1981, p. 42):

— [...] Cada macaco no seu galho. [...] | — “[...] *Makaka yawé yawé sakanga upé.*[...]”

Na tradução de outras sentenças, a ideia geral presente na versão em língua portuguesa foi mantida, mas houve certas adaptações culturais. Houve também expressões que foram substituídas, pois traduções mais literais não teriam resultado satisfatório em nheengatu. Vemos exemplos desses dois casos na tradução do seguinte excerto (RAMOS, 1981, p. 54), que vem acompanhada de sua retrotradução para a língua portuguesa:

— Isso é insuportável, bradou Pirencó. Não tolero conversa fiada, panos mornos.

— Nem eu, concordou Talima. Pão pão, queijo queijo.

— “*Kwá umupurará ixé*”, *usasemu Pirencu*. “*Ixé susanga-ima purungitasawa tenhuntu irumu, ti waá usú nẽ makití*”.

— “*Yawé tẽ ixé*”, *umueré Talima*. “*Meyú meyú, uí uí*”.

— “Isso me faz sofrer”, bradou Pirencó. “Eu sou impaciente com conversa à toa, que não vai pra lugar nenhum”.

— “Eu também”, concordou Talima. “Beiju beiju, farinha farinha”.

A expressão “panos mornos” não foi traduzida de forma literal para o nheengatu, mas em seu lugar preferimos qualificar a “conversa fiada”, ou “à toa”, com uma oração adjetiva: *ti waá usú nẽ makití* (que não vai pra lugar nenhum). Essa oração adjetiva complementa o sentido de *purungitasawa tenhuntu* (conversa à toa) e também sugere um falatório confuso, indeciso ou que não toma partido, possuindo, então, alguma equivalência com a expressão “panos mornos”, ao menos no contexto de sua utilização no excerto aqui comentado.

Ao concordar com Pirencó, Talima utiliza a expressão “pão pão, queijo queijo”, para cuja tradução cunhamos uma sentença análoga, mas com adaptações culturais: *meyú meyú, uí uí* (beiju beiju, farinha farinha). Alimentos como pão e queijo são consumidos na sede do município de São Gabriel da Cachoeira, mas são ainda vistos como alimentos de *kariwa* (homem branco), pois não fazem parte da dieta regular de indígenas e demais ribeirinhos, sendo praticamente ausentes das comunidades espalhadas pelo interior do vasto município. A base alimentar da população autóctone é a mandioca, com que são feitos inúmeros alimentos da culinária amazônica, entre eles: a farinha (farinha d’água), a farinha de masoca, a farinha de tapioca, o beiju, o beijusica, o curadá, o marapatá, o tucupi, o mingau, o caribé, o xibé, o tacacá etc.

O beiju e a farinha de mandioca têm processos de fabricação análogos, mas, enquanto a farinha é feita torrando-se a mandioca ralada em farelos soltos que são mexidos continuamente com uma pá, o beiju é preparado com “bolos” de mandioca ralada, bem comprimidos, que são colocados sob o forno. Após torrarem com uma das superfícies voltadas à *yapuna*, como são nomeados os fornos utilizados nesse processo, os beijus são virados para terem o outro lado torrado de maneira semelhante. Ao serem retirados do forno, os beijus têm o aspecto de pães achatados, de formato circular, que são colocados ao sol para ficarem bem secos.

A expressão *meyú meyú, uí uí* pode ser traduzida como “beiju beiju, farinha farinha” ou também como “beiju é beiju, farinha é farinha”, pois em nheengatu não há o verbo “ser”, que pode ser subentendido quando há uma justa posição de substantivos. Essa sentença indica que os dois alimentos, o beiju e a farinha, são distintos e deve-se escolher entre um e outro, já

que algo intermediário entre as duas iguarias seria uma péssima farinha ou um esfarelado e malsucedido beiju. A conversa à toa, que não tem direção e não se encaminha a nenhum desfecho plausível, poderia ser comparada a um meio termo entre o beiju e a farinha, algo que, por não se decidir entre possibilidades diversas, perde-se num mal logrado e confuso meio termo, sem serventia alguma.

Uma adaptação cultural semelhante à que acaba de ser comentada, também relacionada à consideração da culinária Amazônica, ocorre na tradução de uma fala de Raimundo, quando o protagonista começa a tecer argumentos contra o projeto do sardento (RAMOS, 1981, p. 42):

— Era bom que fosse tudo igual.	— <i>Puranga maã panhẽ awá yepewasú pawa ramé maã.</i>	— Seria bom se todos fossem completamente iguais.
— Não senhor, que a gente não é rapadura. [...]	— <i>Umbaá, nhaãsé yandé ti mayé meyú yawé. [...]</i>	— Não, porque nós não somos como beiju. [...]

Na tradução do excerto acima, vemos novamente o substantivo *meyú* (beiju), substituindo agora o termo “rapadura” do original em língua portuguesa. O beiju é um alimento extremamente popular, que é produzido por todos de uma forma semelhante e possui um aspecto genérico. Diferentemente do curadá e do marapatá, que podem ser incrementados com castanhas-do-pará ou caroços de umari, não há muita variação nos ingredientes ou no modo de preparo do beiju. Certamente, como ocorre com todos os alimentos, inclusive com a rapadura, há de ter quem prefira o beiju feito por uma pessoa e não pela outra, que goste dele mais ou menos torrado, mais fresco ou mais seco ao sol, mas, entre os alimentos da região amazônica, é um dos que têm aspecto mais homogêneo, servindo bem, portanto, à argumentação de Raimundo.

Voltando à questão das sentenças formulaicas e ditados populares, o próprio General Couto de Magalhães, que notou a similaridade entre algumas sentenças do nheengatu e do português, percebeu também a intrigante singularidade de outras expressões: “uma das coisas nimiamente curuiosas, e que indicão a diferença entre as duas raças, e que jamais podiam ter sido inventadas por quem lhe não pertencesse, são as sentenças” (MAGALHÃES, 1975, p. 160). Magalhães refere-se a anexins, máximas e ditados populares cuja disparidade ele exemplifica cotejando sentenças comuns da língua portuguesa – generalizadas pelo autor como representativas dos cristãos – com outras do nheengatu – que ele atribui à raça tupi. O general mostra que, em situações análogas e com o intuito de expressar sentimentos semelhantes, os falantes de cada idioma proferiam, por vezes, sentenças distintas:

Nos povos que adotaram o christianismo, por exemplo, quando, ao homem que persiste numa resolução desesperada, se observa alguma cousa, ele responde: que leve tudo o diabo! Na primeira das lendas nós vemos que a phrase correspondente a esta, entre os tupis, era a seguinte: o fogo disem devora tudo! – *tata, pahá oçapi opaïn rupi!* (MAGALHÃES, 1975, pp. 160, 161).

Apesar do contínuo intercâmbio do nheengatu com o português, persistem no idioma do tronco tupi expressões e sentenças singulares. Exemplos interessantes e que foram relevantes para a tradução de *TMP* são os das expressões formulaicas de saudação e despedida, já que, entre as formas de cumprimento utilizadas atualmente em nheengatu, percebemos a utilização simultânea de expressões peculiares ao idioma amazônico e de formas decalcadas da língua portuguesa. O nheengatu possui, por exemplo, as tradicionais saudações: *yané kwema*, *yané ara*, *yané karuka* e *yané pituna*. Esses cumprimentos, que literalmente significam “nossa manhã”, “nosso dia”, “nossa tarde” e “nossa noite”, equivalem ao português “bom dia” (as duas primeiras saudações) “boa tarde” e “boa noite”, sendo estas as formas registradas por autores como Charles Hartt (1938, p. 359), Couto de Magalhães (1975, p. 89) e Stradelli (2014, pp. 370, 371). Atualmente esses cumprimentos ainda são muito utilizados, mas concorrem com formas decalcadas do português: *puranga ara* (bom dia), *puranga karuka* (boa tarde) etc.

Entre as expressões que equivalem à saudação portuguesa “como vai?”, são utilizadas as expressões *maita resasá?* e *maita yasendu?*, cujos sentidos literais são, respectivamente, “como (tu) passas?” e “como (nós) ouvimos?”. A primeira dessas formas possui registros antigos: Couto de Magalhães, por exemplo, anotou-a como *maíta reçaçáu?* (MAGALHÃES, 1975, p. 89). O cumprimento *maita yasendu?*, por sua vez, não é encontrado na literatura antiga do nheengatu, apesar de hoje em dia ser uma saudação de uso mais comum do que a primeira, soando, talvez, como um cumprimento levemente mais informal do que aquela. A pergunta “como nós ouvimos?”, que a princípio parece estranha aos falantes de português, pode ser comparada a saudações como “o que me dizes?” ou “quais são as novidades?”, embora sua utilização seja mais equivalente ao nosso “como vai?”. É muito frequente também a saudação com um simples *maita?*, ou seja, “como?”, deixando-se subentendido o restante da questão. Essas expressões de saudação foram utilizadas na tradução de cumprimentos feitos entre os personagens de *TMP*, como vemos nos seguintes excertos (RAMOS, 1981, pp. 22, 28):

— Boa tarde, dona Aranha. Como vai a senhora?	— <i>Yané karuka, se aría Yandú. Maita resasá?</i>
— O tronco me falou em vocês todos. Como vai, Sira?	— <i>Mirá rupitá unheẽ-ana ixé arama muíri pe resé. Maita yasendú Sira?</i>

Entre as expressões utilizadas para despedida, vale mencionar a sentença *asú rẽ pe suí*, que literalmente significa “vou ainda de vocês”, mas equivale a “vou embora (para longe de vocês)”, podendo ter também o valor de um “adeus”. A peculiar forma *asú rẽ* (vou ainda), presente em despedidas, equivale a um “vou já” e, de fato, pode-se também dizer *asú-ana* (vou já) nessas ocasiões. Fórmulas de despedida, como *asú rẽ* ou *asú rẽ pe suí*, são encontradas desde os registros antigos do nheengatu, sendo ainda muito utilizadas entre os falantes atuais. Essas expressões foram transmitidas como decalques para o português regional do Alto Rio Negro, sendo possível se ouvir sentenças como “vou ainda de vocês” ou “vou ainda dormir de vocês”⁸⁵ entre os nativos daquela região, sobretudo entre os bilíngues, falantes de português e nheengatu. O escritor e crítico literário José Verissimo já notara em fins do século 19 a influência do advérbio *rain*, variante do atual *rẽ* ou *ré* do Rio Negro, na fala das populações da Amazônia:

A vulgaridade com que repetem o advérbio *ainda* vem do tupi. *Eu vou ainda*, eu quero ainda, e expressões semelhantes usuas entre elles não são si não a tradução de locuções idênticas que traziam n’aquella lingua a palavra *rain*, ainda, como *xaçó rain*, eu vou ainda, *catú rain*, é bom ainda, é necessário (VERISSIMO, 1887, p. 324, grifos do autor).

Para expressar a estima e a saudade com relação a quem parte, pode-se dizer *upitá kurí ne rapekwera*, literalmente “ficarão teus rastros” ou “ficarão tuas pegadas”. O que parte, por sua vez, diz *arasú kurí ne rapekwera*, ou seja, “levarei tuas pegadas”, o que equivale a dizer “levarei lembranças tuas”, “levar-te-ei no meu peito” ou, simplesmente, “sentirei saudades tuas”. Pode-se dizer também *indé rewatari kurí ixé arama*, literalmente “você faltará para mim”, ou seja, “sentirei tua falta”. Fórmulas de despedida como as comentadas acima foram utilizadas para a tradução de algumas falas presentes em *TMP*, como vemos nos excertos abaixo transcritos (RAMOS, 1981, pp. 57, 59), acompanhados por suas traduções ao nheengatu:

— É uma obrigação. Vou-me embora. Vou com muita saudade, mas vou. Tenho saudade de vocês todos, as pessoas melhores que já encontrei. Vou-me embora.

— Adeus, meus amigos.

— *Kwá manungara arikuté amunhã. Asú-wana pe suí. Arasú kurí pe rapekwera, ma asú rẽ. Penhé pawa pewatari kurí ixé arama, pe katú piri mira awasemu-wana waá-itá. Asú-wana pe suí.*

— *Asú rẽ pe suí, se rumuára-itá.*

⁸⁵ Em nheengatu, diz-se comumente *asú rẽ akiri pe suí*, literalmente “vou ainda dormir de vocês”, ou seja, “vou deixá-los agora para ir dormir”.

Uma adaptação sutil, mas cujo comentário pode ser profícuo, foi feita na tradução da menção de Raimundo ao “deitar-se do Sol”, expressão que provoca a desconfiança do anão, afinal “quem já viu o sol se deitar?” (RAMOS, 1981, p. 33). Na versão em nheengatu, *Raimundu* utiliza nessa passagem o verbo *wapika*, que não significa “deitar-se”, e sim “sentar-se”. Essa escolha decorreu da comum utilização deste verbo em nheengatu para referências ao pôr-do-sol⁸⁶:

— A noite, a escuridão, isso que vem quando o sol se deita.

— Besteira! exclamou o anão. Uma pessoa taluda afirmando que o sol se deita! Quem já viu o sol se deitar?

— *Pituna, pitunawasú, maã uri waá mairamé kurasí uwapika.*

— *“Tenhuntusawa!” Unheẽ kurumĩ atuka-mirĩ. “Yepé mira turusú xinga-ana unheẽ waá kurasí uwapika! Awá taá umaã-ana kurasí uwapika”?*

— “A noite, a escuridão, o que vem quando o sol se senta”.

— “Bobagem!” Disse o menino baixinho. Uma pessoa já grandinha que diz que o sol se senta! Quem já viu o sol se sentar?”

Passemos, finalmente, a alguns comentários a respeito das diferenças no tratamento com os números nas duas línguas envolvidas na tradução de *TMP* e de como tais disparidades motivaram adaptações tradutórias.

O tupi antigo possuía numerais apenas de “um” (*oîepé*) a “quatro” (*oîoirundyk*), após o quê se qualificava qualquer conjunto apenas como *etá*, ou seja, muitos(as). Após o contato com os europeus, sabemos que circunlóquios envolvendo o número de dedos das mãos e dos pés passaram a ser utilizados, quando necessário, para referências a números maiores do que “quatro”. O nheengatu possui, ainda hoje, nomes próprios apenas para números de um (*yepé*) a quatro (*irundi*), além de um sistema derivado dos antigos circunlóquios, referentes à quantidade de dedos da mão, para a nomeação de números mais elevados. Assim, *yepé pú* (uma mão) equivale a cinco, *pú yepé* (mão [e] um) é seis, *pú mukũi* (mão [e] dois) é sete, *mukũi pú* (duas mãos) significa dez e assim por diante. Tal sistema, entretanto, de base “cinco”, é um tanto ineficiente e confuso para números elevados (sobretudo para números maiores do que “quarenta e nove”), sendo, de fato, raramente utilizado pelos falantes de nheengatu para a nomeação de números superiores a “dez”. Na prática, são mais utilizados os

⁸⁶ Grenand e Ferreira cometeram um equívoco, em seu *Pequeno dicionário da língua geral*, ao escreverem que o verbo *wapika* é utilizado com referência ao “nascer” dos astros, como o Sol, a Lua e as estrelas (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 186), pois ele é utilizado justamente com o sentido oposto, ou seja, com referência ao ocaso desses astros. Para referir o “nascer” do Sol ou da Lua, é utilizado o verbo *semu*, que literalmente significa “sair”. Esse verbo, antigamente, era usado também com referência ao nascimento de animais e pessoas, o que atualmente é expresso apenas pelo verbo *naseri*, empréstimo oriundo do português “nascer”.

empréstimos dos nomes portugueses para números maiores do que “três” (*musapiri*), já que muitos desconhecem na atualidade o numeral *irundí* (quatro)⁸⁷.

O recurso ao número, às estimativas numéricas e às descrições quantitativas, por outro lado, fazem parte da cultura associada à língua portuguesa, bem como a línguas tais como o espanhol, o inglês, o francês etc. No caso do nheengatu, sua origem ameríndia e o contexto cultural onde a língua sempre foi veiculada fazem com que narrações nesse idioma não se pautem tanto por referências numéricas e estimativas quantitativas, sobretudo quando seria necessária a utilização de numerais elevados. Obviamente isso vem mudando, à medida que o próprio contexto cultural dos falantes é alterado pelo contato, a cada dia mais estreito, com o mundo globalizado. Mesmo assim, consideramos uma estratégia válida a supressão de informações numéricas que não fossem essenciais à compreensão da obra, adaptando tais passagens com a utilização de recursos narrativos próprios da língua geral. Isso pode ser visto nos excertos de *TMP* transcritos abaixo (RAMOS, 1981, pp. 13, 43, 16-7), que vêm acompanhados por suas traduções ao nheengatu e pelas respectivas retrotaduações à língua portuguesa:

Levantou as rodas da frente, armou um salto, passou por cima da cabeça do menino, foi cair cinquenta metros adiante e continuou a rodar fonfonando.

Aé usupiri i wawakawara-itá senundewara, uyumukaturú, upuri, usasá kurumĩ akanga ara rupí, usú uwari apekatú xinga senundé kití, asuí uyeréu xinga rẽ umutiapú pukusawa i turé pupé.

Ele ergueu as rodas dianteiras, preparou-se, saltou, passou por cima da cabeça do menino, foi cair um pouco longe, adiante, e rodou ainda um pouco enquanto “barulhava” com sua buzina.

Deixaram a artista e a representante da indústria dos tecidos, andaram cinquenta passos e foram encontrar os meninos brincando na grama verde, fazendo um barulho desesperado.

Aintá uxari nhaã nheengarisara nhaã amú irumu usuaxara waá panu munhangara-itá rupí, ta uwatá xinga asuí ta uwasemu taína-itá ta umusarái ramé kapiĩ suikiri resé, ta umunhã uikú yepé tiapú turusú.

Eles deixaram aquela cantora com aquela outra, que respondia pelos fabricantes de tecido, andaram um pouco e encontraram as crianças quando elas brincavam na relva verde fazendo grande barulho.

⁸⁷ Símpson fornece num apêndice de sua gramática (SÍMPSON, 1955, p. 125) nomes para os números de um a dez, a partir dos quais se organizaria um sistema decimal em nheengatu. Os nomes que ele fornece para os numerais de seis a dez, no entanto, são de origem incerta, e não encontramos na literatura outras referências à utilização de tais nomes associados aos algarismos. São, além do mais, totalmente desconhecidos dos atuais falantes de nheengatu do Rio Negro. Era, provavelmente, um sistema de circulação muito restrita.

Raimundo deixou a serra de Taquaritu e chegou à beira do rio das Sete Cabeças, onde se reuniam os meninos pelados, bem uns quinhentos, alvos e escuros, grandes e pequenos, muito diferentes uns dos outros. Mas todos eram absolutamente calvos, tinham um olho preto e outro azul.

Raimundu uxari Taquarítú iwitera asuí usika Pumukũi Akanga paranã rimbiwa upé, mamé kurumĩ-itá akangaisima uyumuatiri uikú, siá aintá, kariwa, tapayuna, turusú, kwaíra, amurupí retana yepé amú suí. Ma panhẽ ta akangaisima pawa, panhẽ urikú yepé sesá pixuna, amú suikiri.

Raimundo deixou a serra de Taquaritu e chegou à beira do rio das Sete Cabeças, onde as crianças calvas estavam reunidas, elas eram muitas, brancas, pretas, grandes, pequenas, muito diferentes umas das outras. Mas todas eram completamente calvas, todas tinham um olho preto e o outro azul.

O sistema numérico do nheengatu foi utilizado, no entanto, quando julgamos que as referências aos números eram importantes ou convenientes, como na nomeação dos capítulos da tradução.

3.3 UM CASO PARTICULAR DE ADAPTAÇÃO LINGUÍSTICO-CULTURAL

Abordaremos agora um exemplo em que a tradução para o nheengatu sofreu uma adaptação no plano do conteúdo, ou seja, na semântica dos termos traduzidos, para que fosse possível transmitir-se à língua amazônica um jogo de palavras equivalente ao do original. A situação aqui referida se dá num diálogo do capítulo 17 de *TMP*, no qual Raimundo dirige-se à “princesa” Caralâmpia como “vossa princesência”. Nessa passagem, Pirengo contesta a utilização do insólito termo “princesência”, ao que Raimundo rebate que “se há excelência, há princesência também” (RAMOS, 1981, p. 45).

Em nheengatu não há termos equivalentes a “excelência” ou “vossa excelência” nem outras formas de tratamento que levem em suas composições sufixos ou prefixos passíveis de serem utilizados num neologismo semelhante ao vocábulo “princesência”, cunhado por Raimundo. Sendo assim, optamos pela utilização do produtivo sufixo *-sara*, que, quando agregado a temas verbais, produz substantivos nomeadores de seus agentes. Esse afixo é muito utilizado, por exemplo, na formação dos nomes que indicam as profissões, como *mbuesara*, “professor”, que é formado pelo tema verbal *mbué* (ensinar) mais o sufixo *-sara*. Entre os nomes de profissão ou outros vocábulos formados com *-sara*, *mbuesara* é um dos mais frequentes no universo infantil e designa alguém a quem as crianças, normalmente, dirigem-se com certo respeito. Esse vocábulo foi, portanto, tomado como o elemento de comparação de *Raimundu*, que lhe serve de argumento para a utilização da palavra *muruxawamirĩsára*, construção estra-

nha e jocosa, já que *-sara* é agregado então, de forma inapropriada, a um tema nominal. O termo *muruxawamirĩsára* poderia ser traduzido para o português por algo como “princesadora”, ou seja, é um vocábulo cujo uso justifica a contestação de *Pirenku*.

Segue abaixo a transcrição do excerto de *TMP* (RAMOS, 1981, p. 45) que contém o diálogo parcial comentado nos últimos dois parágrafos, com sua tradução ao nheengatu e retrotradução ao português:

— Como vai vossa princesência?	— <i>Mayé taá usasá yané muruxawamirĩsára?</i>	— Como passa a nossa princesadora?
— Princesência é tolice, declarou Pirengo.	— “ <i>Muruxawasaramirĩsára yakwaimasawa</i> ”, <i>unheẽ Pirenku</i> .	— “Princesadora é tolice”, disse Pirengo.
— Tolicence é amarrar cobras nos braços, replicou Raimundo. Onde já se viu semelhante disparate?	— “ <i>Yakwaimasawa yapukwari buya-itá yané yuwá resé</i> ”, <i>usuaxara Raimundu</i> . “ <i>Mamé taá yamaã manungara kwayé</i> ”?	— “Tolicence é amarrarmos cobras em nossos braços”, respondeu Raimundo. “Onde vemos algo assim”?
— Acabem com isso, ordenou Caralâmpia. Vamos deixar de encrenca. Por que é que não pode haver princesência? Isso é uma arenga besta, Pirengo.	— “ <i>Pembawa kwá</i> ”, <i>umundú Karalâmpia</i> . “ <i>Té peyuyakáu. Marã taá maã ti aikwé muruxawamirĩsára? Peyuyakáu tenhuntu, Pirenku</i> ”.	— “Acabem com isso” ordenou Caralâmpia. “Não se ralhem. Por que não haveria princesadora? Vocês se ralham à toa Pirengo”.
Raimundo bateu palmas:	<i>Raimundu upupeteka:</i>	Raimundo bateu palmas:
— Apoiado. Se há excelência, há princesência também. Está certo.	— <i>Eré. Aikwé ramé mbuesara, aikwé muruxawamirĩsára yuíri. Satambika uikú.</i>	— De acordo. Se há professora, há também princesadora. Está certo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento de uma variante escrita do nheengatu e a formação de uma literatura nesse idioma são trabalhos necessariamente coletivos e muitos de seus frutos devem ser colhidos a médio e longo prazo. No presente não há consenso entre os diversos falantes nativos, pesquisadores e demais interessados no idioma sobre o alfabeto que deve ser utilizado para se escrever em nheengatu, sobre a ortografia de seus termos e mesmo sobre questões concernentes a seu léxico e sua gramática. Tudo isso impõe grandes dificuldades a quem decide escrever – ou ler – em nheengatu. Talvez não haja, entretanto, como vencer essas dificuldades, a não ser enfrentando-as e dirimindo-as pela prática da escrita. Participamos de algumas reuniões em São Gabriel da Cachoeira em que os presentes tentaram tomar decisões coletivas sobre alguns desses temas, mas a disparidade de opiniões é muito grande e as votações não parecem selar acordos eficazes, pois poucos cumprem suas prescrições. Embora reuniões, discussões e embates teóricos tenham seu valor, cremos que muitos desenvolvimentos ocorrerão apenas com a prática: entre a diversidade de grafias e estilos de cada escritor, serão formadas tendências, que, no futuro, se assim aprover aos interessados, podem fornecer atributos para uma norma oficial. Pois, apesar das muitas opiniões divergentes e a despeito do curto período de prática mais efetiva da escrita em nheengatu, vemos já a tímida gênese de algumas tendências quanto à ortografia, por exemplo.

Nessa perspectiva, a tradução de *TMP* para o nheengatu é um trabalho que pretende somar experiência à prática da escrita no idioma-alvo, contribuindo para o desenvolvimento de uma literatura em língua geral. O fim último e mais amplo deste trabalho é o fortalecimento do nheengatu, objetivo que é perseguido com base no estabelecimento de uma comunicação benéfica através de sua fronteira linguística/cultural com a língua portuguesa, tal como Chesterman descreve em seu modelo de ética da comunicação (CHESTERMAN, 2001, pp. 141-2). Afinal, muitos falantes de nheengatu, sobretudo os que sabem ler e escrever, têm alguma familiaridade com a língua portuguesa, o que possibilita que eles cotejem e avaliem as traduções português → nheengatu, além de poderem desenvolver suas próprias traduções. Ademais, conforme procuramos demonstrar neste estudo, os registros da língua geral em vocabulários nheengatu → português ou em narrativas traduzidas de um desses idiomas ao outro nos séculos passados podem auxiliar no estudo mais aprofundado da LGA e no resgate de vocábulos que vêm sendo esquecidos pela tradição oral. Assim, se por um lado a pressão da língua portuguesa ameaça a sobrevivência do nheengatu, por outro, o longo contato entre os

dois idiomas resultou em registros que fornecem importante auxílio no enriquecimento e no fortalecimento da língua geral. A tradução, atuando na fronteira entre os dois idiomas, pode então priorizar escolhas que aproveitem as relações estabelecidas entre as línguas/culturas ao longo dos séculos para a “otimização” de suas cooperações interculturais.

Atualmente, muitas pessoas que não falam o nheengatu desejam aprendê-lo, seja para o resgate de uma língua falada outrora por seus antepassados, como vem ocorrendo entre indígenas de diferentes etnias da Amazônia, seja pela curiosidade que a língua instiga em habitantes de todo o território nacional. Para tais indivíduos, as relações entre o português e o nheengatu serão, mais uma vez, essenciais: gramáticas, dicionários e publicações bilíngues, nheengatu → português serão instrumentos de grande utilidade para o aprendizado da LGA e para a divulgação e popularização de seus estudos. O estudo do idioma, no entanto, não se restringe necessariamente a quem não fala o nheengatu: a prática da escrita pode aguçar as reflexões sobre a língua entre os próprios falantes, como de fato já vem ocorrendo. A elaboração mais consciente e pausada do texto escrito – em comparação com a fala – possibilita uma escolha criteriosa do vocabulário a ser utilizado, fomentando pesquisas lexicais que podem explorar tanto as fontes orais quanto os registros escritos. Quanto às traduções, aquelas que são voltadas ao fortalecimento e enriquecimento do nheengatu podem associar-se aos estudos e pesquisas sobre o idioma, pois tais traduções, de caráter utilitário, objetivam um fim que demanda outros meios adicionais e complementares.

Um desafio a quem decide escrever em nheengatu é conciliar a elaboração do texto, o enriquecimento da linguagem com base em pesquisa e criação lexical, com o potencial de compreensão do mesmo por seus futuros leitores. No entanto, a escrita em nheengatu é uma prática intrinsecamente atrelada à inovação, pois, apesar dos importantes registros dos séculos passados, não há uma tradição escrita de peso, que possa guiar os escritores e leitores contemporâneos. Muitos falantes nativos do nheengatu – possivelmente a maioria dos letrados – têm mais facilidade de ler e escrever em português do que em seu idioma materno, em que a própria divisão das palavras em meio ao fluxo contínuo da fala gera grandes dúvidas e hesitações. O apego extremo à compreensão imediata do texto, portanto, poderia levar, em seu limite, ao simples abandono da escrita em nheengatu, com a utilização exclusiva da língua portuguesa para a comunicação escrita. O ato de se escrever em língua geral, porém, mais do que levar dado conteúdo a certo público que dependa de tal comunicação, tem um fim em si próprio, ou seja, realiza-se com o escopo de se elaborar uma variante escrita para o idioma, concebe-se como um processo de criação e elaboração de uma linguagem nova. E o que é novo nessa linguagem pode ser, muitas vezes, o próprio retorno à tradição da língua, a utilização de

vocabulário que vem caindo em desuso na fala, evitando-se, assim, o total esquecimento de algumas palavras e expressões.

A pesquisa lexical empreendida durante o processo de tradução que resultou em *Taína-itá akangaisima retama* foi parte essencial deste trabalho, pois a utilização de termos provenientes deste estudo constituiu um expediente muito útil ao enriquecimento da linguagem utilizada no texto e possibilitará a divulgação de palavras que vêm sendo esquecidas pela tradição oral. O texto elaborado com semelhante seleção lexical deve, no entanto, ser acompanhado em sua publicação por um glossário que facilite aos leitores a compreensão das palavras menos conhecidas. Cumpre dizer, ainda, que o emprego de vocábulos pouco familiares aos falantes atuais foi sempre ponderado pela preocupação com a inteligibilidade da obra. Alguns termos que abundam nos registros antigos do nheengatu, mas são desconhecidos por seus falantes contemporâneos do Rio Negro, foram preteridos pela exclusiva utilização de sinônimos em voga na atualidade, às vezes com o prejuízo do uso um tanto repetitivo de um mesmo vocábulo. Um adensamento de termos pouco usuais, no entanto, seria prejudicial à fluidez do texto, obrigando os leitores a recorrer continuamente a um glossário. Buscou-se, portanto, um equilíbrio entre o desconhecido e o usual, entre o novo e o vulgar, entre o tradicional e o contemporâneo.

Por fim, vale dizer que a diversificação dos tradutores e escritores que se dispuserem a escrever em nheengatu deve aportar visões e estilos diferentes à prática da grafia e da composição textual em língua geral, o que seria importante para o pleno desenvolvimento da literatura nesse idioma. Além disso, os estudos e reflexões motivados por trabalhos de tradução para o nheengatu ou de composição literária nessa língua podem ser úteis não só a outros trabalhos semelhantes mas também para o próprio estudo do idioma e de sua história social.

5 A TERRA DOS MENINOS PELADOS / TAÍNA-ITÁ AKANGAISIMA RETAMA

Capítulo Um

Havia um menino diferente dos outros meninos. Tinha o olho direito preto, o esquerdo azul e a cabeça pelada. Os vizinhos mangavam dele e gritavam:

— Ó pelado!

Tanto gritaram que ele se acostumou, achou o apelido certo, deu para se assinar a carvão, nas paredes: dr. Raimundo Pelado. Era de bom gênio e não se zangava; mas os garotos dos arredores fugiam ao vê-lo, escondiam-se por detrás das árvores da rua, mudavam a voz e perguntavam que fim tinham levado os cabelos dele. Raimundo entristecia e fechava o olho direito. Quando o aperreavam demais, aborrecia-se, fechava o olho esquerdo. E a cara ficava toda escura.

Não tendo com quem entender-se, Raimundo Pelado falava só, e os outros pensavam que ele estava malucando.

Estava nada! Conversava sozinho e desenhava na calçada coisas maravilhosas do país de Tatipirun, onde não há cabelos e as pessoas têm um olho preto e outro azul.

Yepesawa Pisãwéra⁸⁸

Aikwé kuxiíma yepé kurumĩ amurupí amú-itá kurumĩ suí. Urikú sesá katusawa⁸⁹ pixuna, sesá yaparasawa⁹⁰ suikiri asuí⁹¹ i akanga i awa-ima. Suakiwara-itá upuká-wera sesé asuí ta usasemu:

— Ó akangaisima!

Aintá usasemu síá í⁹², sesewara aé uyupukwáu-ana, uwasemu kwá sera-rana⁹³ satambika uikú, uyupirũ umupinima kwayé uka-itá rupitá resé: dr. Raimundu Akangaisima.

⁸⁸ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.1, p. 102.

⁸⁹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.3, p. 60.

⁹⁰ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.3, p. 60.

⁹¹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.43, p. 99.

⁹² Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.4, p. 60.

⁹³ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.4, p. 104.

Aé uikuntu-wera, ti upitá ipiaíwa. Ma⁹⁴ kurumĩ-itá suakiwara, ta umaã ramé aé, ta uyawáu, ta uyuyumimi pé mirá-itá rakakwera suí, ta umuamuripí ta nheenga, asuí ta upurandú maã taá uyusasa⁹⁵ i awa irumu. Raimundu upitá sasiára, asuí usikindáu sesá katusawa. Mairamé ta umukweré retana aé, aé upitá sasiára piri. Asuí usikindáu sesá yaparasawa. Aramé suá upitá pixuna pawa.

Mayé aé ti urikú nê⁹⁶ awá upurungitá arama i irumu, Raimundu Akangaisima upurungitá-wera anhuíra, aramé amú mira-itá umaité aé upitá uikú i akangaíwa.

Ti maã! Aé upurungitá anhuíra asuí ukwatiári⁹⁷ pé-wasú rimbiwa upé maã-itá puranga retana Tatipirũ retama suiwara, mamé mira-itá ti urikú ta awa asuí ta urikú yepé sesá pixuna, amú sesá suikiri.

Capítulo Dois

Um dia em que ele preparava, com areia molhada, a serra de Taquaritu e o rio das Sete Cabeças, ouviu os gritos dos meninos escondidos por detrás das árvores e sentiu um baque no coração.

— Quem raspou a cabeça dele? perguntou o moleque do tabuleiro.

— Como botaram os olhos de duas criaturas numa cara? berrou o italianinho da esquina.

— Era melhor que me deixassem quieto, disse Raimundo baixinho.

Encolheu-se e fechou o olho direito. Em seguida, foi fechando o olho esquerdo, não enxergou mais a rua. As vozes dos moleques desapareceram, só se ouvia a cantiga das cigarras. Afinal as cigarras se calaram.

Raimundo levantou-se, entrou em casa, atravessou o quintal e ganhou o morro. Aí começaram a surgir as coisas estranhas que há na terra de Tatipirun, coisas que ele tinha adivinhado, mas nunca tinha visto. Sentiu uma grande surpresa ao notar que Tatipirun ficava ali perto de casa. Foi andando na ladeira, mas não precisava subir: enquanto caminhava, o monte ia baixando, baixando, aplanava-se como uma folha de papel. E o caminho, cheio de curvas, estirava-se como uma linha. Depois que ele passava, a ladeira tornava a empinar-se e a estrada se enchia de voltas novamente.

⁹⁴ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.1, p. 114.

⁹⁵ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.5, p. 62.

⁹⁶ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.15, p. 123.

⁹⁷ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.6, p. 63.

Mukûisawa Pisãwéra

Yepé ara, aé umunhã ramé Taquarítú iwitera asuí Pumukûi Akanga paranã, iwikui rurú pupé, aé usendú kurumĩ-itá uyuyumimi uikú waá mirá-itá kupé suí, ta sasemusawa-itá. Aramé aé usaã yepé tukasawa kimbawa i piá resé.

— “Awá taá ukarãi i akanga”? *Upurandú kurumĩ urikú waá yepé musaraisawa mirá-pewa*⁹⁸.

— “Mayé taá ta umburi sesá-itá mukûi mira suiwara yepenhũ suá upé”? *Usasemu tarianu-mirĩ, pé penasawa suí.*

— “Puranga piri mã pexari-ntu ixé aikuntu”. *Raimundu unheẽ merupí.*

Aé uyumukwaíra, usikindáu sesá katusawa. Ariré uyupirũ usikindáu sesá yaparasawa, ti-ana umaã nhaã pé-wasú. Kurumĩ-itá nheenga ukanhemu, anhũ uyusendú daridari-itá nheengarisawa. Aramé daridari-itá ukirirĩ.

*Raimundu upuámu, uwiké suka upé, usasá kindara*⁹⁹ *rupí, asuí usika iwitera-mirĩ upé. Ape-ana tẽ uyupirũ uyukwáu mã-itá amurupí reté aikwé waá-itá Tatipirũ retama upé. Aeté nhaã mã-itá aé utitika-wana waá kwera, ma nẽ mairamé rẽ aé umaã aintá. Aé i akanhemu retana umaã ramé Tatipirũ upitá-ana mimi, suka ruakí. Uwatá usú uikú yupirisawa rupí, ma ti mã arama uyupiri: aé uwatá pukusawa nhaã iwitera-mirĩ uwiyé usú uikú, uyumupéwa mayé yepé papera*¹⁰⁰ *yawé. Asuí, nhaã pé i apara pawa waá kwera, uyumuatá mayé yepé inimbú yawé. Aé usasá riré, nhaã yupirisawa upuámu amu í asuí nhaã pé uyumuapara yuíri.*

Capítulo Três

— Querem ver que isto por aqui já é a serra de Taquaritu? pensou Raimundo.

— Como é que você sabe? roncou um automóvel perto dele.

⁹⁸ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.5, p. 104.

⁹⁹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.2, p. 115.

¹⁰⁰ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.3, p. 115.

O pequeno voltou-se assustado e quis desviar-se, mas não teve tempo. O automóvel estava ali em cima, pega não pega. Era um carro esquisito: em vez de faróis, tinha dois olhos grandes, um azul, outro preto.

— Estou frito, suspirou o viajante esmorecendo.

Mas o automóvel piscou o olho preto e animou-o com um riso grosso de buzina:

— Deixe de besteira, seu Raimundo. Em Tatipirun nós não atropelamos ninguém.

Levantou as rodas da frente, armou um salto, passou por cima da cabeça do menino, foi cair cinquenta metros adiante e continuou a rodar fonfonando. Uma laranjeira que estava no meio da estrada afastou-se para deixar a passagem livre e disse toda amável:

— Faz favor.

— Não se incomode, agradeceu o pequeno. A senhora é muito educada.

— Tudo aqui é assim, respondeu a laranjeira.

— Está se vendo. A propósito, por que é que a senhora não tem espinhos?

— Em Tatipirun ninguém usa espinhos, bradou a laranjeira ofendida. Como se faz semelhante pergunta a uma planta decente?

— É que sou de fora, gemeu Raimundo envergonhado.

Nunca andei por estas bandas. A senhora me desculpe. Na minha terra os indivíduos de sua família têm espinhos.

— Aqui era assim antigamente, explicou a árvore. Agora os costumes são outros. Hoje em dia, o único sujeito que ainda conserva esses instrumentos perfurantes é o espinheiro-bravo, um tipo selvagem, de maus bofes. Conhece-o?

— Eu não senhora. Não conheço ninguém por esta zona.

— É bom não conhecer. Aceita uma laranja?

— Se a senhora quiser dar, eu aceito.

A árvore baixou um ramo e entregou ao pirralho uma laranja madura e grande.

— Muito obrigado, dona Laranjeira. A senhora é uma pessoa direita. Adeus! Tem a bondade de me ensinar o caminho?

— É esse mesmo. Vá seguindo sempre. Todos os caminhos são certos.

— Eu queria ver se encontrava os meninos pelados.

— Encontra. Vá seguindo. Andam por aí.

— Uns que têm um olho azul e outro preto?

— Sem dúvida. Toda gente tem um olho azul e outro preto.

— Pois até logo, dona Laranjeira. Passe bem.

— Divirta-se.

Musapirisawa Pisãwéra

— “*Aikú-ana pu ra Taquarítú iwitera upé.*” *Umanduári Raimundu.*

— “*Mayé taá rekwáu*”? *ukururuka yepé mira-siyesara*¹⁰¹ *uikú waá suakí.*

*Kurumĩ-mirĩ uyeréu i akanhemu asuí uyutiári*¹⁰² *-putari i suí, ma ti-ana mayé. Nhaã mira-siyesara uikú-ana ikentu tẽ, ukamirika-putari-ana pu ra aé. Nhaã mira-siyesara amurupí tẽ: i muturisara-itá*¹⁰³ *rikuyara, aé urikú mukũĩ sesá-wasú, yepé suikiri, amú pixuna.*

— “*Pirasua ixé*”, *unheẽ kurumĩ watawera sasiára-ana.*

*Ma nhaã mira-siyesara usapumí sesá pixuna asuí musurí aé yepé pukasawa irumu tiapú waá, turé*¹⁰⁴ *suiwara.*

— *Rexari ne suí kwá tenhuntusawa Raimundu. Tatipirũ upé yandé ti yakamirika nẽ awá.*

*Aé usupiri i wawakawara-itá*¹⁰⁵ *senundewara, uyumukaturú, upuri, usasá kurumĩ akanga ara rupí, usú uwari apekatú xinga senundé*¹⁰⁶ *kití, asuí uyeréu xinga rẽ umutiapú pukusawa i turé pupé. Yepé naranha*¹⁰⁷ *iwa uikú waá kwera pé pitérupi utirika uxari arama kurumĩ usasá, asuí unheẽ saisusawa rupí i xupé:*

— *Resasá-kwáu*¹⁰⁸.

— “*Té reyumukweré*”, *kurumĩ-mirĩ umukwekatú. “Indé ne katú retana”.*

— “*Iké panhẽ awá kwayé*”, *usuaxara naranha iwa.*

— *Amaã aikú. Ma, marã taá ti rerikú ne yú-itá?*

— *Tatipirũ upé nẽ awá urikú yú, usasemu naranha iwa ipiaíwa. Mayé taá repurandú kwayé yepé mirá i katú waá suí?*

— “*Ixé ukarawara*”, *usuaxara Raimundu utísawa irumu. “Nẽ mairamé awatá kwá rupí. Reyerrũ*¹⁰⁹ *ixé. Se retama upé ne rapixara-itá urikú ta yú-itá”.*

— “*Yawé tẽ iké kuxiíma*”, *umbeú nhaã mirá. “Kuiri yané rikusawa amurupí. Uií ara anhuãté yepé mirá umukaturu rẽ nhaã maã-itá saintí: marayú-iwa*¹¹⁰, *yepé mirá kaapura, urikú waá sikusawa puxiwera. Rekwáu*¹¹¹ *será aé”?*

¹⁰¹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.8, p. 105.

¹⁰² Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.5.4, p. 128.

¹⁰³ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.6, p. 105.

¹⁰⁴ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.2, p. 104.

¹⁰⁵ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.7, p. 64.

¹⁰⁶ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.8, p. 65.

¹⁰⁷ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.4, p. 116.

¹⁰⁸ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.9, p. 66.

¹⁰⁹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.10, p. 66.

— *Umbaá, se aría*¹¹². *Ixé ti akwáu nẽ awá kwá rupí.*

— *kwayé puranga piri. Reputári será yepé naranha?*

— *Indé remeẽ-putari ramé, apisika.*

Mirá umuyawika yepé sakanga, asuí umeẽ kurumĩ supé yepé naranha tinhãrí, turusú waá.

— *Kwekatú reté, se aría naranha iwa. Indé yepé mira katú. Até*¹¹³ *amú ára. Rembué-kwáu será pé ixé arama?*

— *Aeté kwá pé tẽ. Resú-ntu ne renundé kití. Panhẽ pé-itá satambika.*

— *Aputari maã awasemu taína-itá akangaisima*

— *Rewasemu kurí. Resú ne renundé kití. Aintá uwatá mirupí.*

— *Nhaã urikú waá-itá yepé sesá suikiri, amú pixuna?*

— *Yawé tẽ. Panhẽ mira urikú yepé sesá suikiri, amú pixuna.*

— *Té kurimirĩ, se aría naranha iwa. Resasá puranga.*

— *Reyumusarái.*

Capítulo Quatro

Raimundo continuou a caminhada, chupando a laranja e escutando as cigarras, umas cigarras graúdas que passavam¹¹⁴ sobre enormes discos de eletrola. Os discos giravam, soltos no ar, as cigarras não descansavam — e havia em toda a parte músicas estranhas, como nunca ninguém ouviu. Aranhas vermelhas balançavam-se em teias que se estendiam entre os galhos, teias brancas, azuis, amarelas, verdes, roxas, cor das nuvens do céu e cor do fundo do mar. Aranhas em quantidade. Os discos moviam-se, sombras redondas projetavam-se no chão, as teias agitavam-se como redes.

Raimundo deixou a serra de Taquaritu e chegou à beira do rio das Sete Cabeças, onde se reuniam os meninos pelados, bem uns quinhentos, alvos e escuros, grandes e pequenos, muito diferentes uns dos outros. Mas todos eram absolutamente calvos, tinham um olho preto e outro azul.

¹¹⁰ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.11, p. 67.

¹¹¹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.9, p. 66.

¹¹² Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.8, p. 65.

¹¹³ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.5, p. 116.

¹¹⁴ Na 43ª edição (RAMOS, 2012, p. 16), consta “passeavam”, o que diverge das demais edições consultadas.

Irundisawa Pisãwéra

Raimundu uwatá usú uikú senundé kití, aé upitera pukusawa i naranha asuí usendú daridari-ítá, yepé-yepé daridari puasú, usasá waá-ítá yumuapusara¹¹⁵ wawakawarapewa-ítá¹¹⁶ árupi turusú retana waá-ítá. Wawakawarapewa-ítá uyeréu iwitú resé, daridari-ítá ti ta uptiuú – asuí aikwé panhẽ rupi nheengarisawa-ítá amurupí tẽ, mayé nẽ awá, nẽ mairamé rẽ, usendú waá yawé. Yandú-ítá piranga uyatimú yandú pisá-ítá resé uyatikú waá-ítá mirá rakanga-ítá pitera rupí, yandú pisá murutinga waá-ítá, suikíri, tawá, sumbika, mayé iwakatinga¹¹⁷ yukwausawa¹¹⁸ yawé asuí mayé paranãwasú tipisawa yukwausawa yawé. Siã yandú. Wawakawarapewa-ítá uwewé, ta anga-ítá apwã uyukwáu iwí-pe, yandú pisá-ítá uyatimú mayé makira-ítá yawé.

Raimundu uxari Taquarítú iwitera asuí usika Pumukũi Akanga paranã rimbiwa upé, mamé kurumĩ-ítá akangaisima uyumuatiri uikú, siã aintá, kariwa, tapayuna, turusú, kwaíra, amurupí retana yepé amú suí. Ma panhẽ ta akangaisima pawa, panhẽ urikú yepé sesá pixuna, amú suikiri.

Capítulo Cinco

O viajante rondou por ali uns minutos, receoso de puxar conversa, pensando nos garotos que zombavam dele na rua. Foi-se chegando e sentou-se numa pedra, que se endireitou para recebê-lo. Um rapazinho aproximou-se, examinou-lhe, admirado, a roupa e os sapatos. Todos ali estavam descalços e cobertos de panos brancos, azuis, amarelos, verdes, roxos, cor das nuvens do céu e cor do fundo do mar, inteiramente iguais às teias que as aranhas vermelhas fabricavam.

— Eu queria saber se isto aqui é o país de Tatipirun, começou Raimundo.

— Naturalmente, respondeu o outro. Onde vem você?

¹¹⁵ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.7, p. 105.

¹¹⁶ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.11, p. 108.

¹¹⁷ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.13, p. 69.

¹¹⁸ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.14, p. 69.

Raimundo inventou um nome para a cidade dele que ficou importante:

— Venho de Cambacará. Muito longe.

— Já ouvimos falar, declarou o rapaz. Fica além da serra, não é isto?

— É isso mesmo. Uma terra de gente feia, cabeluda, com olhos de uma cor só. Fiz boa viagem e tive algumas aventuras.

— Encontrou a Caralâmpia?

— É uma laranjeira?

— Que laranjeira! É menina.

— Como ele é bobo! gritaram todos rindo e dançando. Pensa que a Caralâmpia é laranjeira.

Yepepusawa Pisãwéra

Watawera uyatimana xinga mirupí. Usikié xinga uikú uyupirũ upurungitá aintá irumu, umanduári pukusawa kurumĩ-itá resé upuká waá-itá sesé suka ruakí. Usika merupí, asuí uwapika yepé itá resé, uyumukaturú waá usuantí arama aé. Yepé kurumiwasú-mirĩ usika suakí, umaã i akanhemu i muamundewa¹¹⁹ resé asuí i sapatú¹²⁰ resé. Panhẽ mimi sapatú-íma ta uikú asuí ta uyupupeka uikú panu-itá¹²¹ pupé murutinga waá-itá, suikíri, tawá, sumbika, mayé iwakatinga yukwausawa yawé asuí mayé paranãwasú tipisawa yukwausawa yawé, yepewasú pawa yandú-pisá-itá yawé, yandú-itá piranga ta umunhã waá-itá.

— “Akwaú-putari maã sá¹²² iké Tatipirũ retama”, uyupirũ Raimundu.

— “Eré”, usuaxara amú kurumĩ. “Masuí taá reyuri”?

Raimundu umanduári yepé sera pisasú i tawa supé. Kwá sera apatuka irumu i tawa upitá pu serakwena:

— Ayuri Kambakará suí. Apekatú reté.

— “Yasendú-ana sesewara”, unheẽ kurumĩ. “Upitá iwitera rakakwera suí, ti será”?

— Yawé tẽ. Yepé mira puxiwera retama. Apewara mira-itá awa i pukú, ta resá-itá yepenhũ yukwausawa. Amunhã watasawa puranga kwá kití. Se rapé rupí asasá-wana yawaitesawa-mirĩ-itá rupí.

¹¹⁹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.15, p. 70.

¹²⁰ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.11, p. 120.

¹²¹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.6, p. 118.

¹²² Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.16, p. 124.

— *Rewasemu será Karalâmpia?*

— *Yepé naranha iwa será?*

— *Maã naranha iwa! Aé kunhatãi.*

— *“Yakwaïma¹²³ aé”! Ta usasemu pawa, ta upuká, ta upurasí yuíri nhaã pukusawa. “Aé umaité Karalâmpia yepé naranha iwa”.*

Capítulo Seis

Raimundo levantou-se trombudo e saiu às pressas, tão encabulado que não enxergou o rio. Ia caindo dentro dele, mas as duas margens se aproximaram, a água desapareceu, e o menino com um passo chegou ao outro lado, onde se escondeu por detrás dum tronco. A terra se abriu de novo, a correnteza tornou a aparecer, fazendo um barulho grande.

— Por que é que você se esconde? perguntou o tronco baixinho. Está com medo?

— Não senhor. É que eles caçoaram de mim porque eu não conheço a Caralâmpia.

O tronco soltou uma risada e pilheriou:

— Deixe de tolice, criatura. Você se afogando em pouca água! As crianças estavam brincando. É uma gente boa.

— Sempre ouvi dizer isso. Mas debicaram comigo porque eu não conheço a Caralâmpia.

— Bobagem. Deixe de melindres.

— É mesmo, concordou Raimundo. Eu pensava nos moleques que faziam troça de mim, em Cambacará. O senhor está descansando, hein?

— É. Estou aposentado, já vivi demais.

Raimundo levantou-se:

— Bem, seu Tronco. Eu vou andando.

— Espera aí. Um instante. Quero apresentá-lo à aranha vermelha, amiga velha que me visita sempre. Está aqui, vizinha. Este rapaz é nosso hóspede.

¹²³ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.17, p. 73.

Puyepesawa Pisãwéra

Raimundu upuámu ipiaíwa asuí usemu sanhé. Aé usú utĩsawa turusu irumu, yawé arã ti uxipiáka¹²⁴ paranã. Uwari-putari-ana uikú i kwara upé, ma mukũĩ simbiwa uyumuruaki, iĩ ukanhemu, asuí kurumĩ, yepé pirusawa irumu, usika amú suaxara upé, mamé uyuyumimi yepé mirá rupitá rakakwera suí. Aramé iwí uyupirari yuíri, paranã pirantá uyukwáu amú í, umunhã-wana tiapú turusú.

— *“Marã taá reyuyumimi”?* Upurandú merupí mirá rupitá. *“Resikié será”?*

— *Umbaá. Aintá upuká se resé nhaãsé¹²⁵ ti akwáu Karalâmpia.*

Mirá rupitá upuká, asuí unheẽ:

— *Rexari ne suí kwá yakwaimasawa, kurumĩ. Reyupipika reiku tipiĩma waá upé! Taĩna-itá umusarái uikú. Aintá mira katú.*

— *Asendú-wera ta unheẽ kwayewara. Ma aintá uyuká se irumu ti resewara akwáu Karalâmpia.*

— *Tenhuntusawa! Té reyumirú.*

— *“Supí”, umueré¹²⁶ Raimundu. “Amanduári-ana aikú kurumĩ-itá resé ta upuká waá-itá se resé Kambakará upé. Indé repituú reikú”?*

— *Eẽ, ti-ana apurakí. Ixé tuyué retana.*

Raimundu upuámu:

— *Asú rẽ se ramunha¹²⁷ mirá rupitá.*

— *Resarú xinga. Amukameẽ-putari indé yandú piranga supé, se rumuára kuxiĩma suiwara, uri-wara waá se piri. Uikú iké, se ruakiwara. Kwá kurumiwasú uri yané piri.*

¹²⁴ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.18, p. 75.

¹²⁵ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.5.7, p. 129.

¹²⁶ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.19, p. 76.

¹²⁷ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.12, p. 68.

Capítulo Sete

A aranha vermelha balançou-se no fio, espiando o menino por todos os lados. O fio se estirou até que o bichinho alcançou o chão. Raimundo fez um cumprimento:

— Boa tarde, dona Aranha. Como vai a senhora?

— Assim, assim, respondeu a visitante. Perdoe a curiosidade. Por que é que você põe esses troços em cima do corpo?

— Que troços? A roupa? Pois eu havia de andar nu, dona Aranha? A senhora não está vendo que é impossível?

— Não é isso, filho de Deus. Esses arreios que você usa são medonhos. Tenho ali umas túnicas no galho onde moro. Muito bonitas. Escolha uma.

Raimundo chegou-se à árvore próxima e examinou desconfiado uns vestidos feitos daquele tecido que as aranhas vermelhas preparam. Apalpou a fazenda, tentou rasgá-la, chegou-a ao rosto para ver se era transparente. Não era.

— Eu nem sei se poderei vestir isto, começou hesitando. Não acredito...

— Que é que você não acredita? perguntou a proprietária da alfaiataria.

— A senhora me desculpa, cochichou Raimundo. Não acredito que a gente possa vestir roupa de teia de aranha.

— Que teia de aranha! rosou o tronco. Isso é seda e da boa. Aceite o presente da moça.

— Então muito obrigado, gaguejou o pirralho. Vou experimentar.

Pumukūisáwa Pisāwéra

Yandú piranga uyatimú inimbú resé, aé umahana¹²⁸ pukusawa kurumĩ suaxara pawa-itá rupí. Inimbú uyumuatá até nhaã yandú-mirĩ usika iwí-pe. Raimundu umumurã¹²⁹ aé:

— Yané karuka, se aría Yandú. Maita resasá?

¹²⁸ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.20, p. 76.

¹²⁹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.21, p. 77.

— “Yawé yawé-ntu”, usuaxara aé. “reyerũ se purandusawa. Marã taá remburi kwá maã-itá ne pira árupi”?

— Maã taá? se muamundewa? Ma ixé awatá maã piruka, se aría Yandu? Ti remaã reikú ti mayé amunhã kwayé?

— Ti yawé, Tupana raíra. Kwá maã remuamundéu waá umusikié. Arikú sutiru-itá¹³⁰ mimi, nhaã mirá rakanga upé mamé amurari¹³¹. Aintá puranga retana. Reparawaka yepé.

Raimundu usika nhaã mirá upé, ikentu waá, asuí umaã yakwáu¹³² nhaã sutiru-itá aeté nhaã panu suiwara yandu-itá piranga umunhã waá-itá. Aé upuẽ nhaã panu, usikari umusuruka aé, ururi suá ruakí umaã arama sá aé sakakanga. Ti sakakanga aé.

— “Nẽ akwáu sá amundéu-kwáu aé”, uyupirũ unheẽ merupí. “Ti aruyari...”

— “Maã taá ti reruyari”? Unheẽ panu-itá yara.

— “Reyerũ ixé”, Raimundu unheẽ merupí reté. “Ti aruyari yamundéu-kwáu manungara yandú-pisá suiwara waá”.

— “Maã yandú-pisá taá?!” ukururuka mirá rupitá. “kwá seda¹³³, seda puranga. Repisika kunhãmukú putawa¹³⁴”.

— “Aramé Kwekatú reté”, uyawí-yawí kurumĩ-mirĩ. “Asú asaã”.

Capítulo Oito

Escolheu uma túnica azul, escondeu-se no mato e, passados minutos, tornou a mostrar-se vestido como os habitantes de Tatipirun. Descalçou-se e sentiu nos pés a frescura e a maciez da relva. Lá em cima os enormes discos de eletrola giravam; as cigarras chiavam músicas em cima deles, músicas como ninguém ouviu; sombras redondas espalhavam-se no chão.

— Este lugar é ótimo, suspirou Raimundo. Mas acho que preciso voltar. Preciso estudar a minha lição de geografia.

Nisto ouviu uma algazarra e viu através dos ramos a população de Tatipirun correndo para ele:

¹³⁰ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.22, p. 79.

¹³¹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.7, p. 119.

¹³² Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.16, p. 70.

¹³³ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.1.1, p. 112.

¹³⁴ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.23, p. 80.

— Cadê o menino que veio de Cambacará?

Eram milhares de criaturas miúdas, de cinco a dez anos, todas cobertas de teias de aranha, descalças, um olho preto e outro azul, as cabeças peladas nuas.

Não havia pessoas grandes, naturalmente.

— Cadê o menino que veio de Cambacará?

— Que negócio têm comigo? resmungou o pequeno alarmado. Parece uma procissão.

— Parece um “meeting”, disse uma rã que pulou da beira do rio.

— Parece um teatro, cantou um pardal.

Raimundo pôs-se a rir:

— Que passarinho besta! Ele pensa que teatro é gente. Teatro é casa.

— Eu estou falando nos sujeitos que estão dentro do teatro, pipilou o pardal.

— Bem, isso é outra cantiga, concordou Raimundo.

Pumusapisawa Pisāwéra

Aé uparawaka yepé sutiru suikiri, uyuyumimi kaá upé, asuí uikupukú xinga, uyumukameẽ yuíri, uyumuamundéu-wana mayé Tatipirũ-pura-itá yawé. Uyuka i sapatú, asuí usaã i pí resé kapiĩ irusangasawa, i membekasawa yuíri. Iwaté rupí yumuapusara wawakawarapewa-itá turusú retana uyeréu; daridarí-itá umutiapú nheengarisawa-itá aintá árupi, nheengarisawa-itá mayé nẽ awá rẽ usendú waá yawé; ta anga-itá apwã uyumusãi iwí-pe.

— “*Kwá tendawa puranga retana*”, *usikí i anga Raimundu. “Ma akwáu katú arikuté¹³⁵ ayuíri. Arikuté ayumbué se iwí-kwasawa¹³⁶ mbuesawa”.*

Aramé-ana tẽ usendú yepé sase-sasemusawa tiapú, asuí umaã mirá rakanga-itá pitera rupí nhaã Tatipirũ-pura-itá uyana i píri:

— *Mamé taá kurumĩ uri waá Kambakarã sui?*

Aikwé mimi siía mira kwaíra-mirĩ, yepepú akayú suiwara até mukũipú akayú. Panhẽ aintá uyupupeka yandú-pisá-itá irumu, sapatú-ima ta uikú, ta urikú yepé sesá pixuna, amú sesá suikiri, asuí ta akanga ta awa-íma piruka ta uikú. Ti tẽ yamaã mira turusú.

— *Mamé taá kurumĩ uri waá Kambakarã sui?*

¹³⁵ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.5.5, p. 128.

¹³⁶ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.12, p. 108.

— “*Maã taá peputari se irumu*”? *Ukururuka kurumĩ-mirĩ i akanhemu. “Uyukwáu yepé Tupana-watasawa yawé”.*

— “*Uyukwáu yepé wayurí yawé*”, *unheẽ yepé yuí upuri waá paranã rimbiwa suí.*

— “*Uyukwáu yepé teátru*¹³⁷ *yawé*”, *unheengari yepé tikirimayu.*

Raimundu uyupirũ upuká:

— *Maã wiramirĩ yakwaíma! Aé umaité teátru mira yawé. Teátru yepé uka yawé.*

— “*Apurungitá aikú mira-itá resé ta uikú waá-itá teátru kwara upé*”, *utixirika*¹³⁸ *nhaã tikirimayu.*

— “*Eré, kwá amú nheengarisawa*”, *usuaxara Raimundu.*

Capítulo Nove

— Cadê o menino que veio de Cambacará? gritava o povaréu.

— Essa tropa não sabe geografia, disse Raimundo. Cambacará não existe.

— E por que é que não existe? perguntou a rã.

— Não existe não, sinha Rã. Foi um nome que eu inventei.

— Pois faz de conta que existe, ensinou a bicha. Sempre existiu.

— A senhora tem certeza?

— Naturalmente.

— Então existe.

A rã fechou o olho preto, abriu o azul e foi descansar numa poça d'água.

— Cadê o menino que veio de Cambacará?

— Estou aqui, pessoal, bradou Raimundo. Que é que há?

O rio se fechou de repente e a multidão passou por ele num instante. Depois as margens se afastaram, a água tornou a aparecer.

— Que rio interessante! exclamou Raimundo. Deve ter um maquinismo por dentro.

— Por que foi que você fugiu de nós? perguntou o rapazinho que tinha falado sobre a Caralâmpia.

— Espere aí. Eu já digo. Como é o seu nome?

¹³⁷ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.1.2, p. 113.

¹³⁸ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.24, p. 81.

— Pirencó.

— Que nome engraçado! Pirencó! Não há ninguém com esse nome.

— Eu sou Pirencó, replicou o outro.

— Pois sim. Não discutamos. Vamos ao caso do rio. Tem algum maquinismo por dentro?

— Não tem maquinismo nenhum, disse uma garota de túnica amarela. Todos os rios são assim.

— Claro! concordou Pirencó. Essa é a Talima.

— Prazer em conhecê-la,

Talima. Você é bonita.

— E boa, interrompeu um menino sardento. Meio desparafusada, mas um coraçãozinho de açúcar. Aquela é a Sira.

— O tronco me falou em vocês todos. Como vai, Sira?

— Por que foi que você fugiu da gente?

Raimundo ficou acanhado, as orelhas pegando fogo:

— Sei lá! Burrice. Julguei que estivessem troçando de mim. Eu não tinha obrigação de conhecer a Caralâmpia. Quem é a Caralâmpia?

— Onde andaré ela? inquiriu o sardento.

— Sumiu-se, explicou Talima. Foi uma menina que virou princesa.

— Caso triste, gemeu uma criatura miúda, de dois palmos. Quando penso que pode ter acontecido alguma desgraça...

Puirundisawa Pisāwéra

— *“Mamé taá kurumĩ uri waá Kambakará suí”? Usasemu mira-itá.*

— *“kwá mira-itá ti ta ukwáu tetama-itá resewara”, unheẽ Raimundu. “Ti yamaã nẽ yepé Kambakará”.*

— *“Marã taá ti yamaã”? Upurandú yuí.*

— *Ti yamaã, umbaá, se aría yuí. Kwá yepé sera ayuka waá se akanga suí-ntu.*

— *“Aramé remunhã-ntu aikwé waá yawé”, umbué nhaã yuí-kunhã. “Panhẽ mairamé kwera aikwé-wana”.*

— *Supí será?*

— *Supí.*

— *Aramé aikwé.*

Nhaã yuí usikindáu sesá pixuna, upirari sesá suikiri, asuí usú upituu yepé ipawa-mirĩ upé.

— *Mamé taá kurumĩ uri waá Kambakará suí?*

— *“Aikú iké, mira-itá”, usasemu Raimundu. “Maã taá peputari”?*

Kutara¹³⁹ nungara paranã uyusikindáu, asuí mira-itá usasá yeperesé i rupí. Ariré paranã rimbiwa-itá uyutirika, íí uyukwáu yuíri.

— *“Maã paranã amurupi”! Unheẽ i akanhemu Raimundu. “Yawaitentu¹⁴⁰ aikwé yepé mirawaka¹⁴¹ nungara i kwara upé”.*

— *“Marã taá reyawáu yané suí”? Upurandú kurumiwasú-mirĩ upurungitá waá kwera Karalâmpia resewara.*

— *Resarú xinga. Aiwã tẽ anheẽ. Mayé taá ne rera?*

— *Pirenku.*

— *“Ne rera amurupi tẽ! Pirenku! Nẽ awá uyuseruka kwayé”.*

— *“Ixé Pirenku”, usuaxara nhaã kurumĩ.*

— *Eré. Tẽ yayuyakáu. Yasú yapurungitá kwá paranã resewara. Aikwé será yepé mirawaka nungara i kwara upé?*

— *“Ti yamaã nẽ yepé mirawaka”, unheẽ yepé kunhatãi urikú waá yepé sutiru tawá. Panhẽ paranã kwayé tẽ.*

— *“Supí”! Umueré Pirenku. “Kwá Talima”.*

— *Se rurí apitá akwáu rupí indé, Talima. Indé puranga.*

— *“Aé i katú yuíri”, umuapiri yepé kurumĩ suá-pinima¹⁴². “I akangaíwa xinga, ma i piá-mirĩ seẽ retana. Nhaã Sira”.*

— *Mirá rupitá unheẽ-ana ixé arama muíri pe resé. Maita yasendú Sira?*

— *Maã resewara taá reyawáu yané suí?*

Raimundu utĩ, i nambi-itá uyusapí nungara.

— *Taukú! yakwaimasawa. Amaité yepé peyuakí peikú se irumu. Ixé ti maã akwáu-ana awá taá Karalâmpia. Awá taá aé?*

— *“Marupí taá uwatá aé”? Upurandú suá-pinima.*

— *“Ukanhemu”, unheẽ Talima. “Yepé kunhatãi kwera uyeréu waá muruxawamiri¹⁴³”.*

¹³⁹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.5.6, p. 129.

¹⁴⁰ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.5.1, p. 127.

¹⁴¹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.10, p. 107.

¹⁴² Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.13, p. 109.

— “*Marandúia*¹⁴⁴ *sasiára*”, *usasemu yepé taína kwaíra-miri, mukũĩ yané pú iwatesawa irumu. Mairamé amanduári maĩ uyusasá-kwáu-ana puxiwera waá...*

Capítulo Dez

Talima baixou-se e consolou o anão:

— Cala a boca, nanico. Não há desgraça.

— Imaginem que ela encontrou o espinheiro-bravo e espetou os dedos.

— Encontrou nada!

— Pode ter crescido e ido morar em Cambacará.

— Não foi não, informou Raimundo. Não vi lá ninguém destas bandas. Como é a figura dela?

— É uma menina pálida, alta e magra.

— Princesa?

— É. Sempre teve jeito de princesa. Agora virou princesa e levou sumiço.

— Que infelicidade! choramingou o anão.

— Vamos procurar a Caralâmpia, convidou Talima. Deixe de choradeira, nanico.

— Já deixei, murmurou o anãozinho enxugando os olhos.

Saíram todos, gritando, pedindo informações a paus e bichos. O sardento ia devagar, distraído. Puxou Raimundo por um braço:

— Eu tenho um projeto.

— Estou receando que anoiteça, exclamou Raimundo. Se a noite pegar a gente aqui no campo... Era melhor entrar em casa e deixar a Caralâmpia para amanhã.

— O meu projeto é curioso, insistiu o sardento, mas parece que este povo não me compreende.

— É sempre assim, disse Raimundo. Faltaré muito para o sol se pôr?

¹⁴³ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.14, p. 110.

¹⁴⁴ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.25, p. 82.

Mukūipusáwa Pisāwéra

Talima uyawika asuí umurí kurumĩ atuka-mirĩ:

— *Rekirirĩ, kurumĩ-mirĩ. Ti yamaã nẽ manungara puxiwera.*

— *Pemanduári sá aé uwasemu-wana marayú-iwa asuí ukutuka i pú-rakapira-itá¹⁴⁵.*

— *Ti maã uwasemu!*

— *Araneíma aé uyumunhã-wana asuí utirika Kambakará kití.*

— *“Umbaá”, umbeú Raimundu. “Ixé ti amaã ape nẽ awá iké-wara waá. Mayé taá aé”?*

— *Yepé kunhatã suiáwa, iwaté, yangaiwara.*

— *muruxawamirĩ será?*

— *Eẽ. uyukwáu-wera mayé yepé muruxawamirĩ yawé. Kuíri uyeréu tẽ muruxawamirĩ asuí ukanhemu.*

— *“Sasiára retana”! Uyaxiú kurumĩ atuka.*

— *“Yasú yasikari Karalâmpia”, Talima usenüi. “Té reyaxiú kwayé, kurumĩ-mirĩ”.*

— *“Ti-ana aikú”, ukururuka kurumĩ atuka-mirĩ umutikanga pukusawa sesá-itá.*

Panhẽ aintá usemu, ta usasemu usú uikú, ta upurandú marandúa-itá mirá-itá suí, suú-itá suí yuíri. Suá-pinima usú uikú merupí, yapatuka i manduarisawa irumu. Usikí Raimundu i yuwá rupí.

— *Amanduári ayuri aikú manungara resé puranga waá yamunhã arama.*

— *“Ixé asikié aikú uri kurí pituna”, unheẽ Raimundu. “Pituna upisika ramé yandé kwá kapiĩtiwa upé... Puranga piri yawiké uka kwara upé, asuí yaxari yasikari arã Karalâmpia wirandé”.*

— *“Se manduarisawa puranga retana”, unheẽ rẽ nhaã suá-pinima, “ma kwá mira-itá ti pu ta usendú ixé”.*

— *“Yawewara tẽ”, unheẽ Raimundu. “Uwatari retana será kurasí uwapika renundé”?*

¹⁴⁵ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.26, p. 83.

Capítulo Onze

O anãozinho bateu na perna dele:

— Nós nos esquecemos de perguntar como é que você se chama.

— Raimundo. Sou muito conhecido. Até os troncos, as laranjeiras e os automóveis me conhecem.

— Raimundo é um nome feio, atalhou Pirengo.

— Muda-se, opinou o anão.

— Em Cambacará eu me chamava Raimundo. Era o meu nome.

— Isso não tem importância, decidiu Talima. Fica sendo Pirundo.

— Pirundo não quero.

— Então é Mundéu.

— Também não presta. Mundéu é uma geringonça de pegar bicho.

— Pois fica Raimundo mesmo.

— Está direito. Eu queria saber como a gente se arranja de noite.

— Que noite?

— A noite, a escuridão, isso que vem quando o sol se deita.

— Besteira! exclamou o anão. Uma pessoa taluda afirmando que o sol se deita! Quem já viu o sol se deitar?

— Essa coisa que chega quando a Terra vira, emendou Raimundo. A noite, percebem?

Quando a Terra vira para o outro lado.

— Ele vem cheio de fantasias, asseverou Talima. Escute, Fringo. Ele cuida que a Terra vira.

Mukūipuyepesáwa Pisāwéra

Kurumĩ atuka-mirĩ utuká setimã resé:

— *Yané resarái yapurandú maita ne rera.*

— *Raimundu. Ixé serakwena reté. Até mirá rupitá-itá, naranha iwa-itá, mira-siyesara-itá, ta ukwáu ixé.*

— *“Raimundu yepé sera puxiwera”, unheẽ Pirenku.*

- *“Yamburi amú sikuyara”, unheẽ kurumĩ atuka-mirĩ.*
- *Kambakará upé ayuseruka Raimundu. Kwayewera se rera.*
- *“Kwá ti yakwáu-putari”, unheẽ Talima. “Kuiri yamuyeréu Pirundu arama”.*
- *Pirundu ti aputari.*
- *Aramé Mundéu arama.*
- *Umbaá. Mundéu manungara suí-itá rupiára.*
- *Aramé upitá Raimundu tẽ.*
- *Puranga. Aputari mã akwáu mayé taá yayumukaturu pituna ramé.*
- *Maã pituna taá?*
- *Pituna, pitunawasú, mã uri waá mairamé kurasí uwapika.*
- *“Tenhuntusawa!” Unheẽ kurumĩ atuka-mirĩ. “Yepé mira turusú xinga-ana unheẽ waá kurasí uwapika! Awá taá umaã-ana kurasí uwapika”?*
- *“Nhaã usika waá mairamé Iwí uyeréu”, umuapiri Raimundu. “Pituna, pekwáu será? Mairamé Iwí uyeréu amú suaxara kití”.*
- *“Aé uri teresemu maitesawa akangaíwa irumu”, unheẽ Talima. “Resendú Fringu. Aé umaité Iwí uyeréu”.*
-
-

Capítulo Doze

Fringo, um menino preto, estirou o beijo e bocejou:

- *Ilusões.*
- *Qual nada! Vira. Em Cambacará ninguém ignora isto. Vá lá e pergunte. Vira para um lado — tudo fica no claro, a gente, as árvores, as rãs, os pardais, os rios e as aranhas. Vira para o outro lado — não se vê nada, é aquele pretume. Natural. Todos os dias se dá.*
- *É engano, interrompeu Fringo.*
- *Não há noite?*
- *Há o que você está vendo.*
- *Não escurece, o sol não muda de lugar...*
- *Nada disso.*
- *Está bom. Preciso consertar o meu estudo de geografia.*

Continuaram a marcha, andaram muito, e nenhuma notícia de Caralâmpia. O sol permanecia no mesmo ponto, no meio do céu. Nem manhã nem tarde. Uma temperatura amena, invariável.

— Deve haver um maquinismo de relógio lá por cima, calculou Raimundo. Vão ver que ele perdeu a corda e parou.

— Quer ouvir o meu projeto? interrompeu o sardento.

— Vamos lá, acedeu Raimundo. Mas antes me tire uma dúvida. Vocês não descansam nunca?

— Descansamos, explicou o outro. Quando a gente está fatigada, deita-se e fecha um olho.

— O olho preto ou o azul?

— Isso é conforme. Fecha-se um olho. O outro fica aberto, vendo tudo.

Mukūipumukūisáwa Pisāwéra

Fringu, yepé kurumĩ tapayuna, umuatá sembé asuí upirá-pirari i yurú.

— *Gananisawa-itá* ¹⁴⁶.

— *Umbaá! Uyeréu. Kambakará upé panhẽ awá ukwáu. Resú akití asuí repurandú. Uyeréu yepé suaxara kití – panhẽ maã upitá ara upé, mira-itá, mirá-itá, yuí-itá, wirá-itá, paranã-itá, yandú-itá. Uyeréu amú suaxara kití – aramé ti yaxipiáka nẽ maã, nhaã pitunawasú. Yawé tẽ. Muíri ara uyusásá kwayé.*

— *“Gananisawa”, umumuka Fringu.*

— *Ti aikwé pituna?*

— *Aikwé maã remaã reikú waá.*

— *Ti uyumupituna, kurasí ti utirika sendawa suí...*

— *Ti maã.*

— *Puranga. Arikuté amusatambika se iwí-kwausawa yumbesawa.*

Aintá uwatá rẽ, ta uwatá retana, ma nẽ yepé marandúa Karalâmpia resewara. Kurasí upitá rẽ nhaã sendawa upé tẽ, iwaka pitérupi. Ti kwema, ti karuka. Ara ti sakú, ti irusanga, ti waá upitá amurupí.

¹⁴⁶ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.8, p. 119.

- “*Aikwé pu yepé ara-mukameesara*¹⁴⁷ *mirawaka mi iwaté rupi*”, *umaité Raimundu. “Araneíma ukanhemu i xama asuí aé upitúú”.*
- “*Reputari será resendú se manduarisawa*”? *Upurandú nhaã suá-pinima.*
- “*Yasú-ana*”, *usuaxara Raimundu. “Ma senundé rē resuaxara ixé. Nē mairamé pepitúú”?*
- “*Yapitúú*”, *umbué nhaã kurumĩ. “Mairamé mira-itá maraári uikú ta uyenũ asuí ta usikindáu yepé ta resá”.*
- *Ta resá pixuna u*¹⁴⁸ *ta resá suikiri?*
- *Mayewa-ntu. Yasikindáu yepé yané resá. Amú uyupirari upitá, umaã panhé mã.*

Capítulo Treze

- Pois eu acho que está chegando a hora de voltar e descansar.
- Voltar para onde?
- Voltar para a beira do rio, entrar em casa, dormir.
- Não vale a pena. Se quer ver o rio, é tocar para a frente. O rio das Sete Cabeças faz muitas curvas. Adiante aparece uma delas. Aqui nós nunca voltamos. Vou contar o meu projeto.
- É bom. Conte. Mas andando à toa, sem destino, como é que vocês entram em casa?
- Entrar em coisa nenhuma! A gente se deita no chão.
- Macio, realmente. E as casas?
- Não entendo.
- Pois vou chamar o Pirengo. Venha cá, seu Pirengo. Onde estão as casas?
- Talima encolheu os ombros:
- Ele veio de Cambacará cheio de idéias extravagantes.
- Perguntas insuportáveis, acrescentou Sira.
- Raimundo observou os quatro cantos, não viu nenhuma construção.
- Está bem, não teimamos. Vocês dormem no mato, como bichos.
- Descansamos à sombra dessas rodas que giram, disse Fringo.
- Debaxo dos discos de eletrola. Sim senhor, bonitas casas. E quando chove?

¹⁴⁷ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.9, p. 106.

¹⁴⁸ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.14, p. 121.

— Quando chove?

— Sim. Quando vem a água lá de cima, vocês não se ensopam?

— Não acontece isso.

Raimundo abriu a boca e deu uma pancada na testa:

— Que lugar! Não faz calor nem frio, não há noite, não chove, os paus conversam.

Isto é um fim de mundo.

Mukūipumusapirisáwa Pisāwéra

— *Ixé akwáu katú usika uikú sangawa puranga yayuíri arã asuí yapitúú.*

— *Makití taá yayuíri arã?*

— *Yayuíri arã paranã rimbiwa kití, yawiké arã uka upé, yakiri.*

— *Umbaá. Remaã-putari ramé paranã, puranga piri yasú yané renundé kití. Pumukūi Akanga Paranã umunhã sía yatimanasawa. Yané renundé kití uyukwáu yepé aintá suiwara. Iké nē mairamé yayuíri. Asú ambeú se manduarisawa.*

— *Puranga. Rembeú. Ma pewatá ramé tenhuntu, nē makití, mayé taá pewiké uka upé?*

— *Ti yawiké nē maã kwara upé! Yayenũ iwí-pe.*

— *Aé membeka, supí. Uka-itá taá?*

— *Ti apisika aikú ne nheenga.*

— *Aramé asú asenūi Pirenku. Reyuri kwá kití Pirenku. Mamé taá uka-itá?*

Talima umukwaíra i apa:

— *Aé uri Kambakará suí teresemu manduarisawa tenhuntuwara-itá irumu.*

— *“Purandusawa-itá umupurará waá yandé”, umuapiri Sira.*

Raimundu umaã panhē makití. Ti umaã nē yepé uka.

— *Eré, té yayumaité. Pekiri kaá upé mayé suú-itá yawé.*

— *“Yapitúú ta anga resé, kwá-itá wawakawara uyeréu waá-itá”, unheẽ Fríngu.*

— *Nhaã yumuapusara wawakawarapewa-itá wírupi. Yawé tẽ, puranga uka-itá. Uwari ramé taá amana?*

— *Uwari ramé amana?!*

— *Eẽ. Mairamé uri í iwaka suí, ti peyumururú?*

— *Kwá ti uyusásá.*

Raimundu upirari i yurú asuí upeteka i siwá¹⁴⁹ resé.

— *Maã tendawa! Ti upitá sakú nẽ irusanga, ti aikwé pituna, ti uwari amana, mirá-itá upurungitá. Kwá yepé iwí pausawa.*

Capítulo Quatorze

— Quer ouvir o meu projeto? segredou o menino sardento.

— Ah! sim. Ia-me esquecendo. Acabe depressa.

— Eu vou principiar. Olhe a minha cara. Está cheia de manchas, não está?

— Para dizer a verdade, está.

— É feia demais assim?

— Não é muito bonita não.

— Também acho. Nem feia nem bonita.

— Vá lá. Nem feia nem bonita. É uma cara.

— É. Uma cara assim assim. Tenho visto nas poças d'água. O meu projeto é este: podíamos obrigar toda a gente a ter manchas no rosto. Não ficava bom?

— Para quê?

— Ficava mais certo, ficava tudo igual.

Raimundo parou sob um disco de eletrola, recordou os garotos que mangavam dele.

Mukūipuirundisáwa Pisāwéra

— *“Reputari será resendú se manduarisawa”? Unheẽ yumimisawa rupí nhaã kurumĩ suá-pinima.*

— *Ah! Eẽ. Se resarái-ana aikú. Rembawa kutara.*

— *Ixé asú ayupirũ. Remaã se ruá resé. Aé teresemu uikú pinimasawa-itá irumu, ti será?*

— *Supisá-pe, uikú tẽ.*

— *Puxiwera retana será kwayé?*

¹⁴⁹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.27, p. 83.

— *Ti-ntu puranga.*

— *Yawé tẽ awasemu. nẽ puxiwera, nẽ puranga.*

— *Eré. Ti puxiwera, ti puranga. Yepé mira ruá-ntu.*

— *Eẽ. Yepé mira ruá yawé yawé-ntu. Amaã-wera sangawa íí resé. Kwá se manduarisawa: Yamunhã-kwáu maã panhẽ awá urikú pinimasawa-itá ta ruá resé. Ti maã upitá puranga?*

— *Marã taá?*

— *Satambika piri upitá maã. Upitá maã panhẽ yepewasú pawa.*

Raimundu upitúú yepé yumuapusara wawakawarapewa wírupi. Umanduári kurumĩ-itá resé umnhãmunhã-wera waá-itá aé.

Capítulo Quinze

A cigarra lá de cima interrompeu a cantiga, estirou a cabecinha. Era uma cigarra gorda e tinha um olho preto, outro azul.

— Qual é a sua opinião? perguntou o sardento.

Raimundo hesitou um minuto:

— Não sei não. Eles caçoam de você por causa da sua cara pintada?

— Não. São muito boas pessoas. Mas se tivessem manchas no rosto, seriam melhores.

A aranha vermelha deu um balanço no fio e chegou ao disco de eletrola:

— Que história é aquela?

— Palavreado à-toa, explicou a dona da casa.

— À-toa nada! bradou o sardento. Cigarra e aranha não têm voto. Cada macaco no seu galho. Isto é um assunto que interessa exclusivamente aos meninos.

— Eu aqui represento a indústria dos tecidos, replicou a aranha arregalando o olho preto e cerrando o azul.

— E eu sou artista, acrescentou a cigarra. Palavreado à-toa.

Raimundo esfregou as mãos, constrangido, olhou os discos e as teias coloridas que se agitavam.

- Parece que elas têm direito de opinar. São importantes, são umas sabichonas¹⁵⁰.
- Direito de dizer besteiras! resmungou o sardento.
- Não senhor. A cigarra tem razão. Palavreado à-toa.
- Então você acha o meu projeto ruim?
- Para falar com franqueza, eu acho. Não presta não. Como é que você vai pintar esses meninos todos?
- Ficava mais certo.
- Ficava nada! Eles não deixam.
- Era bom que fosse tudo igual.
- Não senhor, que a gente não é rapadura. Eles não gostam de você? Gostam. Não gostam do anão, do Fringo? Está aí. Em Cambacará não é assim, aborrecem-me por causa da minha cabeça pelada e dos meus olhos. Tinha graça que o anão quisesse reduzir os outros ao tamanho dele. Como havia de ser?
- Eu sei lá! rosnou o sardento amuado. O caso do anão é diferente. Parece que ninguém me entende. Vamos procurar os outros?

Musapiripusawa Pisãwéra

Daridarí, iwaté suí, upituú i nheengarisawa asuí umuatá i akanga-mirĩ. Aé yepé daridarí kirá urikú waá yepé sesá pixuna, amú suikiri.

— “*Maã taá rewasemu*”? *Upurandú nhaã kurumĩ suá-pinima.*

Raimundu uikupukú xinga:

— *Taukú. Aintá umunhãmunhã será indé ne ruá pinima resewara?*

— *Umbaá. Ainta mira katú retana. Ma ta urikú ramé maã pinimasawa-itá ta ruá-itá resé, aintá katú piri maã.*

Yandú piranga uyatimú inimbú resé asuí usika yumuapusara wawakawarapewa upé:

— *Maã marandúa taá nhaã?*

— “*Purungitasawa tenhuntu*”, *unheẽ uka yara.*

¹⁵⁰ Na 43ª edição (RAMOS, 2012, p. 47), em divergência com as demais edições consultadas, consta “bichonas” e não “sabichonas”.

— “*Ti mã tenhuntu*”! *Usasemu nhaã suá-pinima. “Nê daridari nê yandú urikú parawakasawa. Makaka*¹⁵¹ *yawé-yawé sakanga i yara upé. Kwá purungitasawa anhũ taína-itá kitiwara”.*

— “*Ixé asuaxara iké panu munhangara-itá rupí*”, *unheẽ yandú upirari pukusawa sesá pixuna asuí usikindáu sesá suikiri.*

— “*Asuí ixé nheengarisara*”, *umuapiri daridari. “Purungitasawa tenhuntu”.*

Raimundu ukitika i pu-itá utísawa irumu, umaã wawakawarapewa-itá resé asuí yandú-pisá-itá resé, ta urikú waá-itá panhẽ pinimasawa nungara asuí ta uyatimú ta uikú.

— *Aintá unheẽ-kwáu pu mã ta umanduári waá. Aintá katú, aintá ukwáu retana.*

— “*Aintá unheẽ-kwáu tenhentasawa-ntu*”! *Ukururuka nhaã suá-pinima.*

— *Umbaá. Daridari satambika uikú. Purungitasawa tenhuntu.*

— *Indé kuité rewasemu se manduarisawa puxiwera?*

— *Supisá-pe, awasemu. Ti puranga. Mayé taá kuri remupinima panhẽ kwá kurumĩ-itá?*

— *Upitá mã satambika piri.*

— *Ti mã upitá! Ti ta uxari.*

— *Puranga mã panhẽ awá yepewasú pawa ramé mã.*

— *Umbaá, nhaãsé yandé ti mayé meyú yawé. Ti será aintá usaisú indé? Ta usaisú. Ti será aintá usaisú kurumĩ atuka-mirĩ, Fringu? Remaã. Kambakará upé ti kwayé: aintá umukweré ixé se akanga i awa-íma resewara, se resa-itá resewara yuíri. Puranga mã será kurumĩ atuka-mirĩ umukwaíra-putari ramé mã amú-itá i turususawa arama. Mayé taá mã upitá?*

— “*Taukú*”! *Ukururuka sasiára nhaã suá-pinima. “kurumĩ atuka-mirĩ irumu amurupí. Nê awá pu ra usendú puranga ixé. Yasú yasikari amú taína-itá”?*

Capítulo Dezesseis

Deixaram a artista e a representante da indústria dos tecidos, andaram cinquenta passos e foram encontrar os meninos brincando na grama verde, fazendo um barulho desesperado.

¹⁵¹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.10, p. 119.

— Isto é agradável, murmurou Raimundo. Tudo alegre, cheio de saúde... A propósito, ninguém adoce em Tatipirun, não é verdade?

— Adoece como?

— Julgo que vocês não vão ao dentista, não sentem dor de barriga, não têm sarampo.

— Nada disso.

— Não envelhecem. São sempre meninos.

— Decerto.

— Eu já presumia. Pois é, meu caro. Boa terra. Mas se todos fossem como o anãozinho e tivessem sardas, a vida seria enjoada.

O sardento pigarreou:

— É difícil a gente se entender.

As crianças dançavam e cantavam, enfeitadas de flores, agitando palmas.

— Viva a princesa Caralâmpia! gritavam. Viva a princesa Caralâmpia, que levou sumiço e apareceu de repente.

Caralâmpia estava no meio do bando, vestida numa túnica azulada cor das nuvens do céu, coroada de rosas, um broche de vaga-lume no peito, pulseiras de cobras-de-coral.

— Credo em cruz! gemeu

Raimundo assombrado. Tire essa bicharia de cima do corpo, menina. Isso morde.

O vaga-lume tremelicou, brilhante de indignação:

— É comigo?

— Não senhor, é conosco, informaram as cobras. Aquilo é um selvagem. Na terra dele as coisas vivas mordem.

— Viva a Caralâmpia! repetia a multidão. Viva a princesa Caralâmpia!

— Onde já se viu cobra servir de enfeite? suspirava Raimundo. Que despropósito!

— Deixe disso, criatura, aconselhou Fringo, o menino preto. Você se espanta de tudo.

Venha falar com a Caralâmpia.

— Eu sei lá falar com princesa! exclamou Raimundo encabulado.

— Ela é princesa de mentira, explicou Talima. É princesa porque tem jeito de princesa. Veja, Caralâmpia. Este é o Pirundo, que veio de Cambacará.

— Pirundo não. Ficou estabelecido que eu me chamo Raimundo mesmo.

— É. Ficou estabelecido que ele se chama Raimundo mesmo.

— Aproxime-se, convidou Caralâmpia.

Musapiripuyepesawa Pisãwéra

Aintá uxari nhaã nheengarisara nhaã amú irumu usuaxara waá panu munhangara-itá rupí, ta uwatá xinga asuí ta uwasemu taína-itá ta umusarái ramé kapiĩ suikiri resé, ta umunhã uikú yepé tiapú turusú.

— “Kwá puranga”, unheẽ Raimundu. “Panhẽ surí, i maasiimawera pawa... Nẽ awá i maasí upitá Tatipirũ upé, ti será”?

— *I maasí mayé taá?*

— *Amaité ti pesú sanha-pusanungara¹⁵² piri, ti perikú marika¹⁵³ sasisawa, ti perikú sarampu¹⁵⁴.*

— *Umbaá tẽ.*

— *Ti pepitá tuyué. Penhẽ yawewara kurumĩ.*

— *Supí.*

— *Ixé amaité-wana waá kwera. Puranga tetama, se mú. Ma panhẽ ramé mã mayé kurumĩ atuka-mirĩ yawé, ta urikú ramé mã pinimasawa-itá piranga yuíri, aramé yané kweré mã yapitá.*

Nhaã suá-pinima unheẽ:

— *Iwasú yayumueré arama.*

Taína-itá upurasí uikú, ta unheengari yuíri. Aintá uyumupuranga uikú putira-itá irumu asuí ta umutumú pindawa-itá¹⁵⁵.

— “Aikwé uri muruxawamirĩ Karalâmpia”! Aintá usasemu. “Aikwé uri muruxawamirĩ karalâmpia, ukanhemu waá asuí uyukwáu mairamé nẽ awá usarú uikú”.

Karalâmpia uikú mira-itá pitérupi, aé umamundéu yepé sutiru suikiri serana mayé iwakatinga yukwawsawa yawé, urikú yepé akangatara putira-itá piranga suiwara, yepé puíra kuisi¹⁵⁶ suiwara i putiá resé asuí purupitawara-itá buya-piranga¹⁵⁷ suiwara.

— “Tupãna upisirũ!” Usasemu Raimundu i akanhemu reté. “Reyuka kwá suú-itá ne pira suí, kunhatãi. Aintá usuú”.

¹⁵² Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.28, p. 84.

¹⁵³ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.9, p. 119.

¹⁵⁴ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.1.3, p. 113.

¹⁵⁵ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.29, p. 85.

¹⁵⁶ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.30, p. 86.

¹⁵⁷ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.31, p. 86.

Kuisí urirí-rirí, uwerá uikú ipiaiwasawa rupí:

— *Se irumu?*

— *“Umbaá, yané irumu”, buya-ita umbeú. “Kwá yepé kurumĩ kaapura. Setama upé maã sikwé waá usuú”.*

— *“Aikwé uri Karalâmpia!” Unheẽ yuiri mira-tiwa. “Aikwé uri muruxawamirĩ karalâmpia”!*

— *“Mamé taá yamaã mira upisika buya uyumupuranga arama i irumu”? Unheẽ Raimundu. “Kwá ti satambika”!*

— *“Rexari ne suí kwá tenhuntsawa, kurumĩ” umungitá Fringu, nhaã kurumĩ tapayuna. “Ne akanhemu maãntu rupí. Reyuri repurungitá Karalâmpia irumu”.*

— *“Ti tẽ akwáu apurungitá muruxawamirĩ irumu”! Unheẽ Raimundu utĩsáwa rupí.*

— *“Aé muruxawamirĩ-rana”, umbué Talima. “Aé muruxawamirĩ uyukwáu resewara mayé muruxawamirĩ yawé. Remaã, Karalâmpia. Kwá Pirundu, uri waá Kambakará suí”.*

— *Ti maã Pirundu. Yayumungitá-wana yaxari arama se rera Raimundu tẽ.*

— *Eẽ, yayumungitá-wana yaxari arama sera Raimundu tẽ.*

— *“Reyuri se piri”, Karalâmpia usenũi.*

Capítulo Dezessete

O hóspede chegou-se a ela, desconfiado, espiando as cobrinhas com o rabo do olho. Curvou-se num salamaleque exagerado:

— Como vai vossa princesência?

— Princesência é tolice, declarou Pirengo.

— Tolicé é amarrar cobras nos braços, replicou Raimundo. Onde já se viu semelhante disparate?

— Acabem com isso, ordenou Caralâmpia. Vamos deixar de encrenca. Por que é que não pode haver princesência? Isso é uma arenga besta, Pirengo.

Raimundo bateu palmas:

— Apoiado. Se há excelência, há princesência também. Está certo.

— Claro! concordou Talima. Se há Raimundo e Pirengo, há Pirundo também. Pirundo está certo.

— Não senhora. Pirundo está errado.

— Pois está, concedeu Talima.

— Está mesmo. Para que dizer que não está? triunfou Raimundo. Então você é princesa, hein? Como foi que você virou princesa?

— Virando, respondeu Caralâmpia. A gente vira e desvira.

— Logo vi, murmurou Raimundo. Pois é. Uma terra muito bonita a sua, princesa Caralâmpia. Estou com vontade de me mudar para aqui. Se eu vier, trago o meu gato. É um gato engraçado, diferente de vocês, com dois olhos verdes. E medroso, tem medo de rato.

— Como é que ele se chama? perguntou a princesa.

— Não tem nome não. Mas eu vou botar um nome nele.

— Bote Pirundo, sugeriu Talima.

— Boto nada! Vou procurar um nome bonito na geografia. A propósito, aquele rio que fecha é mesmo o rio das Sete Cabeças?

— Sem dúvida, informou Sira.

— Por que é que ele se chama rio das Sete Cabeças?

— Porque se chama. Sempre se chamou assim.

— Muito obrigado. Eu podia botar esse nome no meu gato. Mas ele só tem uma cabeça.

— Bobagem! exclamou Pirencio. Gato das Sete Cabeças! Quem já viu isso? Bote Tatipirun.

— Tatipirun é bonito, murmurou a princesa.

— Pois fica sendo Tatipirun. Quando eu vier, trago Tatipirun. Ele vai estranhar e miar no princípio, depois se acostuma. Vamos brincar de bandido?

— Aqui ninguém conhece esse brinquedo não, respondeu Sira. Vamos correr, saltar, dançar.

— Isso é cacete.

— Pois vamos fazer o anão virar príncipe.

— Não dou para isso não, protestou o anãozinho. É melhor conversar com os bichos. Vamos procurar um bicho que saiba histórias compridas e bonitas.

Musapiripumukūisáwa Pisāwéra

Kurumĩ ukarawara usú i piri yakwáu, umaã pukusawa buya-mirĩ-itá resé sesá arukanga rupí. Uyawika yepé katakasawa pirupiára¹⁵⁸ irumu.

— *Mayé taá usasá yané muruxawamirĩsára?*

— *“Muruxawamirĩsára yakwaimasawa”, unheẽ Pirenku.*

— *“Yakwaimasawa yapukwari buya-itá yané yuwá resé”, usuaxara Raimundu. “Mamé taá yamaã manungara kwayé”?*

— *“Pembawa kwá”, umundú Karalâmpia. “Té peyuyakáu. Marã taá maã ti aikwé muruxawamirĩsára? Peyuyakáu tenhuntu, Pirenku”.*

Raimundu upupeteka:

— *Eré. Aikwé ramé mbuesara aikwé muruxawamirĩsára yuíri. Satambika uikú.*

— *Eré! Unheẽ Talima. Aikwé ramé Raimundu asuí Pirenku, aramé aikwé Pirundu yuíri. Pirundu satambika uikú.*

— *Umbaá. Pirundu yapara uikú.*

— *Yawé tẽ, usuaxara Talima.*

— *“Yawé rakú. Marã taá maã anheẽ amurupí”? Umuserana Raimundu. “Indé kuité muruxawamirĩ, ti será? Mayé taá reyeréu muruxawamirĩ”?*

— *“Anhuãtê ayeréu”, usuaxara Karalâmpia. “Yandé yayeréu manungara arama asuí yayeréu yuíri i suí”.*

— *“Amaã-wana tẽ”, unheẽ Raimundu. “Eré. Puranga retana kwá ne retama, muruxawamirĩ Karalâmpia. Aputari aikú atirika se ruka suí kwá kití. Ayuri ramé, aruri kuri se pixana¹⁵⁹. Yepé pixana amurupí reté, amurupí pe suí, mukũi sesá suikiri. Asuí aé sikié-manha¹⁶⁰, usikié wawirú-itá suí”.*

— *“Mayé taá sera”? Upurandú muruxawamirĩ.*

— *Ti urikú sera. Ma amburi kurí yepé sera sesé.*

— *“Remburi Pirundu”, umungitá Talima.*

— *Ti maã! Asikari kurí yepé sera puranga tendawa-itá rera-itá pitérupi. Pembeú ixé arama, nhaã paranã uyusikindáu waá, aeté será Pumukũi Akanga Paranã?*

¹⁵⁸ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.5.2, p. 127.

¹⁵⁹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.12, p. 120.

¹⁶⁰ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.4.2.13, p. 121.

— “Yawé tẽ”, umbeú Sira.

— *Maã resewara taá sera Pumukũi Akanga Paranã?*

— *Nhaãsé sera kwayé. Yaseruka-wera aé kwayewara.*

— *Kwekatú reté. Aseruka-kwáu maã se pixana kwayé. Ma i akanga yepenhũ.*

— “Adi”! *Usasemu Pirengu. “Pumukũi Akanga pixana! Awá taá umaã-wana kwá?*

Remuseruka aé Tatipirũ”.

— *“Tatipirũ puranga”, unheẽ muruxawamirĩ.*

— *Aramé upitá Tatipirũ. Mairamé kurí ayuri arusika Tatipirũ. Yupirungawa ramé kurí aé uwasemu panhẽ maã amurupí reté asuí usasemu kurí xinga, ariré kurí uyupukwáu. Yasú yamusarái mundawasú yawé?*

— *“Iké nẽ awá ukwáu kwá musaraisawa”, usuaxara Sira. “Yasú yayana, yapuri, yapurasi”.*

— *Kwá umukweré.*

— *Aramé yasú yamuyeréu kurumĩ atuka-mirĩ muruxaua-mirĩ arama.*

— *“Umbaá, ixé ti yawé arã”, usuaxara kurumĩ-mirĩ. “Puranga piri yapurungitá suú-itá irumu. Yasú yasikari yepé suú ukwáu waá marandúa-itá pukú, puranga waá-itá”.*

Capítulo Dezoito

Partiram. Caminharam bem meia légua e encontraram uma guariba cabeluda, que andava com as juntas perras, escorada num cajado, óculos no focinho, a cabeça pesada balançando. Raimundo avizinhou-se dela, curioso:

— Como é, sinha Guariba? A senhora, com essa cara, deve conhecer história antiga. Espiche uns casos da sua mocidade.

— Eu não tive isso não, meu filho. Sempre fui assim.

— Assim coroca e reumática? estranhou Raimundo.

— Assim como vocês estão vendo.

— Foi nada! A senhora antigamente era aprumada e vistosa. Sapeque aí umas guerras do Carlos Magno.

— Eu sei lá! Estou esquecida. Sou uma guariba paleolítica.

— Paleo quê?

— Lítica.

A princesa Caralâmpia arrepiou-se:

— Que barbaridade! Ela está maluca.

— Não está não, atalhou Raimundo. Meu tio diz essas atrapalhadas. É um homem que estudou muito, andou na arca de Noé e tem óculos. Direitinho a guariba. É do tempo dela e usa palavrões difíceis.

— Traga também esse quando se mudar para aqui, lembrou Talima.

— Ele não vem não. E não vale a pena. É um sujeito ranzinza e paleo como?

— Lítico, respondeu a guariba.

— Isso mesmo. Não vem não. Ele se enjoa de meninos, só gosta de livros. Um tipo sabido como nunca se viu.

— Não serve, decidiu Talima. Tem a palavra, sinha Guariba. Conte uma história.

Musapiripumusapirisawa Pisãwéra

Aintá usú-wana. Aintá uwatá xinga asuí ta uwasemu yepé wariwa sawa pukú waá uwatá waá i muapirisawa-itá santá irumu, uyupitasuka uikú yepé mirasanga¹⁶¹ resé, sesá-warua¹⁶² i tĩ resé, i akanga pusé uyatimú-timú. Raimundu, maãmaãwéra, usú i piri:

— *Maita se aría Wariwa? Indé, kwá ne ruá irumu, yawaitentu rekwáu marandúa kuximawara. Rembeú marandúa-itá indé piasú ramé suiwara.*

— *Nê mairamé ixé piasú, se mimbira. ixé kwayewera.*

— *Kwayé, waimĩ asuí karuarawara¹⁶³? Upurandú i akanhemu Raimundu.*

— *Kwayé, mayé pemaã peikú.*

— *Ti maã! Kuxiíma ne pira satambika asuí indé puranga. Rembeú Buopé maramunhangawa-itá resewara.*

— *Taukú! Se resarái-manha aikú. Ixé yepé wariwa erimbaetewara¹⁶⁴.*

— *erimba maã taá?*

— *etewara.*

Muruxawamirĩ Karalâmpia uyumuni¹⁶⁵:

¹⁶¹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.32, p. 87.

¹⁶² Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.33, p. 87.

¹⁶³ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.44, p. 101.

¹⁶⁴ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.34, p. 88.

— *Maã taá aé upurungitá uikú?! I akangaíwa uikú aé.*

— *“Umbaá, ti uikú”, umunuka Raimundu. “Se tutira unheẽ kwá maã-itá apatuka. Aé yepé apigawa uyumbué waá retana, uyuruári Noé igarawasú¹⁶⁶ upé asuí urikú sesá-waruá. Aé mayé tẽ kwá wariwa yawé. Aé kuxiimawara yuíri asuí unheẽ tẽ yuíri nheenga-itá pukú iwasú waá-itá”.*

— *“Rerusika aé yuíri mairamé kurí retirika kwá kiti”, umumanduári Talima.*

— *Umbaá, aé ti kurí uri. Asuí ti maã puranga. Aé yepé mira ipiaíwa-wera asuí erimba mayé taá?*

— *“etewara”, usuaxara wariwa.*

— *Yawé tẽ. Aé ti kurí uri. Aé uyumukweré taína-itá suí, anhũ usaisú papera-itá. Yepé apigawa ukwáu waá retana mayé nẽ mairamé rẽ pemaã waá yawé.*

— *“Ti marã uri aé”, unheẽ Talima. “Yasendú yaikú indé yané aría Wariwa. Rembeú yepé marandúa”.*

Capítulo Dezenove

— Eu conto, balbuciou o bicho acorando-se. Foi um dia um menino que ficou pequeno, pequeno, até virar passarinho. Ficou mais pequeno e virou aranha. Depois virou mosquito e saiu voando, voando, voando, voando...

— E depois? perguntou Sira.

A guariba velha balançava a cabeça tremendo e repetia:

— Voando, voando, voando...

Fringo impacientou-se:

— Que amolação! Ela pegou no sono.

Tinha pegado mesmo. E falava dormindo, numa gemedeira:

— Voando, voando, voando...

— Vamos embora, pessoal, convidou Sira. Ela não acaba hoje.

O bicho começou a chorar.

— Sou uma guariba paleo...

¹⁶⁵ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.35, p. 90.

¹⁶⁶ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.3, p. 103.

— Já sabemos, interrompeu Caralâmpia. Toca para frente, povo. Que significará aquele nome encrencado?

— Vou perguntar a meu tio, prometeu Raimundo. Quando eu voltar aqui, explico a vocês.

Musapiripuirundisawa Pisãwéra

— “*Asú ambeú*”, *unheẽ nhaã suí uwapika pukusawa*. “*Yepé ara, kuxiíma, yepé kurumĩ upitá kwaíra, kwaíra até uyeréu wiramirĩ arama. Upitá kwaíra piri asuí uyeréu yandú arama. Ariré uyeréu merú arama asuí usemu uwewé, uwewé, uwewé, uwewé...*”

— “*Asuiwara taá*”? *Upurandú Sira*.

Wariwa waimĩ umuyatimú i akanga uriri pukusawa asuí unheẽ-nheẽ:

— *Uwewé, uwewé, uwewé...*

Fringu uyumukweré:

— *Atié! Tipusí upisika aé.*

Upisika-ana tẽ. Asuí aé upurungitá tiapú ukiri pukusawa:

— *Uwewé, uwewé, uwewé...*

— “*Yasú-wana i suí mira-itá*”, *usenüi Sira*. “*Aé ti kurí umbawa uii*”.

Nhaã suí uyupirũ uyaxiú:

— *Ixé yepé wariwa erimba...*

— “*Yakwáu-wana*”, *umunuka Karalâmpia*. “*Yasú yané renundé kití mira-itá. Maã taá pu unheẽ-putari nhaã nheenga iwasú*”?

— “*Apurandú kurí se tutira suí*”, *unheẽ Raimundu*. “*Mairamé kurí ayuíri kwá kití ambué penhẽ arama*”.

Capítulo Vinte

A guariba paleolítica ficou tiritando, acocorada, a gemer.

— Dorminhoca! rosnou Sira. Que teria acontecido ao menino que virou mosquito?

— Parece que tornou a virar menino, disse Fringo.

— Não dá certo, gritou o anãozinho. É melhor continuar mosquito.

— Vamos consultar a guariba?

— Não convém, interveio a princesa Caralâmpia. Ela perdeu a bola. Voando, voando... Nunca vi animal tão idiota.

— Não senhora, protestou Raimundo. É um bicho sabido. Meu tio é aquilo mesmo, sabido que faz medo. Mas não fala direito. Resmunga. E engancha-se nas perguntas mais fáceis. A gente quer saber uma coisa, e ele se sai com umas compridezas, que dão sono. Vai resmungando, resmungando e muda no fim, acaba dizendo exatamente o contrário do que disse no princípio.

— Isso é insuportável, bradou Pirencó. Não tolero conversa fiada, panos mornos.

— Nem eu, concordou Talima. Pão pão, queijo queijo.

— Preciso voltar e estudar a minha lição de geografia, suspirou Raimundo.

— Demore um pouco, pediu Talima. Vamos ouvir a Caralâmpia. Por onde andou você quando esteve perdida, Caralâmpia?

A Caralâmpia começou uma história sem pé nem cabeça:

— Andei numa terra diferente das outras, uma terra onde as árvores crescem com as folhas para baixo e as raízes para cima. As aranhas são do tamanho de gente, e as pessoas do tamanho de aranhas.

— Quem manda lá? São as aranhas ou a gente? perguntou Raimundo.

— Não me interrompa, respondeu Caralâmpia. Os guris que eu vi têm duas cabeças, cada uma com quatro olhos, dois na frente e dois atrás.

— Que feiúra! exclamou Pirencó.

— Não senhor, são muito bonitos. Têm uma boca no peito, cinco braços e uma perna só.

— É impossível, atalhou Fringo. Assim eles não caminham. Só se for com muleta.

— Que ignorância! tornou Caralâmpia. Caminham perfeitamente sem muleta, caminham assim, olhe, assim.

Pôs-se a saltar num pé:

— Para que duas pernas? A gente podia viver muito bem com uma perna só.

Tentaram andar com um pé, mas cansaram logo e sentaram-se na grama.

Irundipusawa Pisãwéra

Wariwa erimbaetewara urirí-rirí upitá, uwapika uikú, umutiapú pukusawa.

— *“Tipusí-manha”! Ukururuka Sira. “Maã taá pu uyusasá-wana kurumĩ irumu uyeréu waá merú arama”?*

— *“Uyeréu pu kurumĩ arama yuíri”, unheẽ Fringu.*

— *“ti maã usemu satambika”, usasemu kurumĩ atuka-mirĩ. “Puranga piri upitá rē merú yawé”.*

— *Yasú yapurandú wariwa suí?*

— *Kuíri ti puranga, unheẽ muruxawamirĩ karalâmpia. Aé uyusupari. Uwewé, uwewé... Nē mairamé amaã yepé suú tenhuntuwara kwá yawé.*

— *“Umbaá”, usuaxara Raimundu. “Kwá yepé suú ukwara waá. Se tutira kwayé tē, aé ukwáu retana, até umusikié yandé. Ma ti upurungitá satambika. Ukururuka. Asuí uyumutianha purandusawa-itá resé iwasuíma piri waá-itá. Yakwáu-putari manungara, asuí aé usuaxara ramé, upurungitá mupika¹⁶⁷. Yapitá tē tipusí irumu. Ukururuka usú uikú, asuí pausawa ramé umuyeréu, unheẽ amú maã, amuripí pawa unheẽ waá kwera suí yupirungawa ramé”.*

— *“Kwá umupurará ixé”, usasemu Pirenku. “Ixé susanga-ima¹⁶⁸ purungitasawa tenhuntu irumu, ti waá usú nē makití”.*

— *“Yawé tē ixé”, umueré Talima. “Meyú meyú, uí uí”.*

— *“Arikuté ayuíri ayumbué arama se iwí-kwausawa mbuesawa”, unheẽ Raimundu.*

— *“Repitá xinga rē”, uyururéu¹⁶⁹ Talima. “Yasú yasendú Karalâmpia. Marupí taá rewatá mairamé rekanhemu, Karalâmpia”?*

Karalâmpia uyupirũ yepé marandúa apatuka:

— *Awatá yepé tetama rupí amurupí waá amu-itá suí, yepé tetama mamé mirá-itá urikú ta rawa iwí kití asuí ta rapú iwaté kití. Yandú-itá urikú mira turususawa, asuí mira-itá urikú yandú turususawa.*

— *“Awá taá umundú ápe? Yandú-itá u mira-itá”? Upurandú Raimundu.*

¹⁶⁷ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.5.3, p. 127.

¹⁶⁸ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.36, p. 91.

¹⁶⁹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.1, p. 58.

— “Té remunuka se nheenga”, usuaxara Karalâmpia. “Kurumĩ-itá amaã waá-itá urikú mukûi ta akanga, muíri aintá irundi sesá irumu, mukûi semundé resé, mukûi sakakwera resé”.

— “Adí! Maã puxiwerasawa”! Unheẽ Pireнку.

— Umbaá, aintá puranga retana. Ta urikú yepé ta yurú ta putiá resé, yepepú ta yuwá asuí yepé-ntu ta retimã.

— “Ti supí”, unheẽ Fringu. “Kwayé ti ta uwatá. Anhuãtê mirasanga pupé”.

— “Maã yakwaimasawa”! Usuaxara Karalâmpia. “Ta uwatá puranga pawa mirasanga-ima, ta uwatá kwayé, remaã, kwayé”.

Uyupirũ upuri yepenhũ i pí upé.

— Marã taá mukûi yané retimã? Yaikú-kwáu maã puranga retana yepenhũ yané retimã irumu.

Aintá usikari ta uwatá yepé ta pí upé, ma kutara nungara ta upitá maraári asuí ta uwapika kapiĩ resé.

Capítulo Vinte e Um

— Preciso voltar, murmurou Raimundo.

O anãozinho chegou-se a ele e soprou-lhe ao ouvido:

— Tudo aquilo é mentira. Esta Caralâmpia mente!...

Sira agastou-se:

— Mente nada! Por que é que não existem pessoas diferentes de nós? Se há criaturas com duas pernas e uma cabeça, pode haver outras com duas cabeças e uma perna. Este anão é burro.

— Estão mexendo comigo, choramingou o anãozinho. Mexem comigo porque eu sou miúdo.

A princesa Caralâmpia puxou-o por um braço, deitou-o no colo e embalou-o:

— Não chore, nanico. Na terra que eu visitei ninguém chora, apesar de todos terem oito olhos, quatro azuis e quatro pretos. As árvores têm as raízes para cima, as folhas para baixo e dão frutas no chão. Os frutos são enormes, as pessoas são como as aranhas.

— Onde fica essa terra, Caralâmpia? perguntou o sardento.

— Não muito longe, no fim do mundo, respondeu a princesa. A gente chega lá voando.

- Como o mosquito da guariba, interrompeu o anão. Desconfio disso. Gente não voa.
- Ora não voa! exclamou Raimundo. Em Cambacará os homens voam.
- Voam de verdade ou de mentira? inquiriu Talima.
- Voam de verdade. Antigamente não voavam, mas hoje andam pelas nuvens em aviões, uns troços de metal que fazem zum... Certamente a Caralâmpia viajou num deles.
- Não foi não, disse Caralâmpia. Entrei num automóvel.
- Os automóveis aqui andam pelos ares, eu sei, confirmou Raimundo.
- Pois é. Entrei, mexi numa alavanca, o automóvel subiu, subiu, passou a lua, o sol e as estrelas.
- E chegou à terra dos meninos duma perna só, grunhiu o anãozinho. Não creio.
- Coitado, murmurou Talima. Este anão é um infeliz. Não faça caso, Pirundo.
- A senhora me troca sempre o nome. Eu já lhe disse um milhão de vezes que me chamo Raimundo.

Irundipuyepesawa Pisãwéra

- “*Arikuté ayuíri*”, *ukururuka Raimundu*.
- Kurumĩ atuka-mirĩ usika suakí asuí upeyú i apisá resé:*
- *Panhẽ nhaã puité*¹⁷⁰. *Kwá Karalâmpia uganani!...*
- Sira ipiaíwa upitá:*
- Ti mã uganani! Marã taá ti aikwé mira amurupí yané suí? Aikwé ramé mira mukũi setimã asuí yepé i akanga irumu, aikwé mã amú-itá mukũi ta akanga asuí yepé ta retimã irumu. Kwá kurumĩ atuka-mirĩ yakwaíma.*
- “*Aintá uyuakí uikú se irumu*”, *uyaxiú kurumĩ atuka-mirĩ*. “*Aintá uyuakí se irumu ixé kwaíra-mirĩ resewara*”.
- Muruxawamirĩ Karalâmpia usikí aé i yuwá rupí, umuyenũ aé i yuwá-itá árupi asuí umuyatimú aé.*
- *Té reyaxiú kurumĩ-mirĩ, tetama upé marupí awatá panhẽ awá urikú pumusapiri sesá, irundí suikiri, irundí pixuna, ma yawé tẽ nẽ awá uyaxiú. Mirá-itá urikú ta rapú iwaté*

¹⁷⁰ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.41, p. 95.

kití, ta rawa iwí kití, asuí ta umeẽ ta iyá iwí resé. Iyá-itá turusú-wasú, mira-itá mayé yandú-itá yawé.

— *“Mamé taá kwá tetama Karalâmpia”? Upurandú nhaã suá-pinima.*

— *“Ti apektú retana, Iwí pausá-pe”, usuaxara muruxawamirĩ. “Yasika arã ape yawewé”.*

— *“Mayé wariwa merú yawé”, umunuka kurumĩ atuka-mirĩ. “Amundari kwá ne purungitasawa. Mira ti uwewé”.*

— *“Ti uwewé”!? Unheẽ Raimundu. “Kambakarâ upé mira-itá uwewé”.*

— *“Aintá uwewé tẽ u puité rupí”? Upurandú Talima.*

— *“Aintá uwewé tẽ. Kuxiíma ti ta uwewé, ma uif ta uwatá iwakatinga-itá rupí pepusantá-itá¹⁷¹ pupé, manungara itaeté¹⁷² suiwara umunhã waá zum... Yawaitentu Karalâmpia uwewé yepé kwá nungara upé”.*

— *Umbaá, unheẽ Karalâmpia. Awiké yepé mira-siyesara kwara upé.*

— *“Mira-siyesara iké uwatá iwaka rupí, akwáu”, umueré Raimundu.*

— *Yawé tẽ. Awiké, ayuakí yepé itapekú¹⁷³ resé, mira-siyesara uyupiri, uyupiri, usasá yasí suí, kurasí suí, yasitatá-itá¹⁷⁴ suí.*

— *“Asuí usika taína-itá retama upé, urikú waá-itá yepenhũ ta retimã”, ukururuka kurumĩ atuka-mirĩ. “Ti aruyari”.*

— *“Pirasua aé”, ukururuka Talima. “Kwá kurumĩ atuka-mirĩ yepé taité. Té resendú aé Pirundu”.*

— *Indé remurikuyara-wara se rera. Anheẽ-ana síta í se rera Raimundu.*

Capítulo Vinte e Dois

— Isso mesmo. Fique com a gente. Aqui é tão bom...

— Não posso, gemeu Raimundo. Eu queria ficar com vocês, mas preciso estudar a minha lição de geografia.

— É necessário?

¹⁷¹ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.3.15, p. 111.

¹⁷² Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.37, p. 92.

¹⁷³ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.38, p. 93.

¹⁷⁴ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.39, p. 93.

— Sei lá! Dizem que é necessário. Parece que é necessário. Enfim... não sei.

Aí Raimundo entristeceu e enxugou os olhos:

— É uma obrigação. Vou-me embora. Vou com muita saudade, mas vou. Tenho saudade de vocês todos, as pessoas melhores que já encontrei. Vou-me embora.

— Volte para viver conosco, pediu Caralâmpia.

— É, pode ser. Se acertar o caminho, eu volto. E trago o meu gato para vocês verem. Não deixe de ser princesa não, Caralâmpia. Você fica bonita vestida de princesa. Quando eu estiver na minha terra, hei de me lembrar da princesa

Caralâmpia, que tem um broche de vaga-lume e pulseiras de cobras-de-coral. E direi aos outros meninos que em Tatipirun as cobras não mordem e servem para enfeitar os braços das princesas. Vão pensar que é mentira, zombarão dos meus olhos e da minha cabeça pelada. Eu então ensinarei a todos o caminho de Tatipirun, direi que aqui as ladeiras se abaixam e os rios se fecham para a gente passar.

Raimundo afastou-se lento e procurou orientar-se. Os outros o seguiram de longe, calados. Andaram até o rio. Lá estavam à margem, perto do tronco, os sapatos e a roupa.

O garoto escondeu-se no mato, vestiu-se de novo, tornou a pendurar no ramo a túnica azul que a aranha lhe tinha dado.

— Devolução? perguntou o bichinho.

— É, dona Aranha. Muito obrigado, não preciso mais dela.

— Quer dizer que volta para Cambacará, não é? coaxou a rã na beira da poça.

— Volto, sim senhora. Volto com pena, mas volto.

— Faz tolice, exclamou o tronco. Onde vai achar companheiros como esses que há por aqui?

— Não acho não, seu Tronco. Sei perfeitamente que não acho. Mas tenho obrigações, entende? Preciso estudar a minha lição de geografia. Adeus.

Irundipumukūisáwa Pisãwéra

— *Yawé tẽ. Repitá yané irumu. Iké purangã retana...*

— *“Ti apitá-kwáu”, unheẽ Raimundu. “Aputari mã apitá pe irumu, ma uwatari ayumbué se iwí-kwausawa mbuesawa”.*

— *Uwatari tẽ será?*

— *Taukú! Uwatari paá. Uwatari pu. Yawé... Taukú ra.*

Ape Raimundu upitá sasiára asuí umutikanga sesá-itá:

— *Kwá manungara arikuté amunhã. Asú-wana pe suí. Arasú kurí pe rapekwera, ma asú rē. Penhé pawa pewatari kurí ixé arama, pe katú piri mira awasemu-wana waá-itá. Asú-wana pe suí.*

— *“Reyuíri kwá kití repitá arã yané irumu”, uyururéu Karalâmpia.*

— *Eẽ, araneíma. Awasemu ramé pé satambika ayuíri. Asuí aruri kurí se pixana pemaã arama aé. Repitá rē mayé muruxawamirĩ yawé, karalâmpia. Indé repitá puranga reyumuamundéu ramé mayé muruxawamirĩ yawé. Mairamé kurí ixé aikú se retama upé amanduári kurí muruxawamirĩ Karalâmpia resé, urikú waá yepé puíra kuisí suiwara asuí purupitawara-itá buya-piranga suiwara. Asuí anheẽ kurí amú-itá kurumĩ supé Tatipirũ upé buya-itá ti ta usuú asuí yapurú-kwáu aintá yamupuranga arama muruxawamirĩ-itá yuwá. Aintá umaité kurí apuitemunhã¹⁷⁵, ta upuká kurí se resá-itá resé, asuí se akangaisima resé. Aramé kurí ixé ambué panhẽ awá kwá Tatipirũ rapé, anheẽ kurí iké yupirisawa-itá uyenũ asuí paranã-itá uyusikindáu yasasá arama.*

Raimundu utirika merupí asuí usikari makití usú arama. Amú-itá usú sakakwera, ta upitá-ntu apekatu i suí, ta ukirirĩ-ntu. Aintá uwatá até paranã-me. Mimi ta uikú, simbiwa upé, mirá rupitá ruakí, i sapatú i muamundewa irumu. Kurumĩ uyuyumimi kaá upé, uyumuamundéu yuíri, umuyatikú yuíri mirá rakanga resé nhaã sutiru suikiri yandú umeẽ waá kwera i xupé.

— *“Remuyuíri reikú”? Upurandú yandú-mirĩ.*

— *Eẽ, se aría Yandú. Kwekatú reté, ti-ã marã ixé arama.*

— *“Aramé indé reyuíri reikú Kambakarã kití, ti serã”? usasemu yuí ipawa-mirĩ rimbiwa upé.*

— *Eẽ se aría, ayuíri aikú. Amuasí ayuíri, ma yawé kurí.*

— *“Remunhã yakwaimasawa”, usasemu mirá rupitá. “Mamé taá kurí rewasemu ne rumuára-itá arama mayé kwá-itá yaué aikwé waá kwá rupí?*

— *Ti kurí awasemu, se ramunha Mirá Rupitá. Akwáu supí ti kurí awasemu. Ma arikú se muraki-itá arama, rekwáu? Arikuté ayumbué se iwí-kwawsawa mbuesawa. Asú rē.*

¹⁷⁵ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.42, p. 96.

Capítulo Vinte e Três

Atravessou o rio com um passo. As crianças peladas foram encontrá-lo. Caminharam algum tempo e chegaram à serra de Taquaritu. Aí Raimundo se despediu:

— Adeus, meus amigos. Lembrem-se de mim uma ou outra vez, quando não tiverem brinquedos, quando ouvirem as conversas das cigarras com as aranhas. Fiquei gostando muito delas, fiquei gostando de vocês todos. Talvez eu não volte. Vou ensinar o caminho aos outros, falarei em tudo isto, na serra de Taquaritu, no rio das Sete Cabeças, nas laranjeiras, nos troncos, nas rãs, nos pardais e na guariba velha, pobrezinha, que não se lembra das coisas e fica repetindo um pedaço de história. Quero bem a vocês. Vou ensinar o caminho de Tatipirun aos meninos da minha terra, mas talvez eu mesmo me perca e não acerte mais o caminho. Não tornarei a ver a serra que se baixa, o rio que se fecha para a gente passar, as árvores que oferecem frutos aos meninos, as aranhas vermelhas que tecem essas túnicas bonitas. Não voltarei. Mas pensarei em vocês todos, no Pirengo e no Fringo, no anãozinho e no sardento, na Sira, na Talima, na Caralâmpia. Você me troca sempre o nome, Talima. E eu quero bem a você, ando até com vontade de virar Pirundo, para não teimarmos se ainda nos virmos. Lembre-se do Pirundo, Talima. Longe daqui, fecharei os olhos e verei a coroa de rosas na cabeça da Caralâmpia, o broche de vaga-lume, as pulseiras de cobras-de-coral. Adeus, meus amigos. Que fim terá levado o menino da guariba? Quando um mosquito zumbir perto de mim, pensarei nele. Pode ser que esteja zumbindo o menino que a guariba deixou voando. Pobre da guariba. Está balançando a cabeça, falando só, e não acorda. Eu volto um dia, venho conversar com ela, ouvir o resto da história do menino que virou mosquito. E hei de encontrar a Caralâmpia com as mesmas rosas na cabeça, o vaga-lume aceso no peito, as cobras-de-coral nos braços. Vou prestar atenção ao caminho para não me perder quando voltar. E trarei uns meninos comigo. Os meninos melhores que eu conhecer virão comigo. Se eles não quiserem vir, trago o meu gato, que é manso e há de gostar de vocês. Adeus, seu Fringo. Adeus, seu Pirengo. Sira, Caralâmpia, todos, adeus! Não é preciso que me acompanhem. Muito obrigado, não se incomodem. Eu acerto o caminho. Adeus! Lembre-se do Pirundo, Talima.

Raimundo começou a descer a serra de Taquaritu. A ladeira se aplanava. E quando ele passava, tornava a inclinar-se. Caminhou muito, olhou para trás e não enxergou os meninos que tinham ficado lá em cima. Ia tão distraído, com tanta pena, que não viu a laranjeira no

meio da estrada. A laranjeira se afastou, deixou a passagem livre e guardou silêncio para não interromper os pensamentos dele.

Agora Raimundo estava no morro conhecido, perto de casa. Foi-se chegando, muito devagar. Atravessou o quintal, atravessou o jardim e pisou na calçada.

As cigarras chiavam entre as folhas das árvores. E as crianças que embirravam com ele brincavam na rua.

Irundipumusapirisawa Pisãwéra

Uyasá paranã yepé pirusawa irumu. Taína ta akangaisima waá-itá usú usuantí aé. Ta uwatá xinga asuí ta usika Taquarítú iwitera upé. Ape Raimundu umbeú sesewara¹⁷⁶.

— Asú rê pe suí, se rumuára-itá. Pemanduári se resé amuramé, mairamé kurí ti perikú yumusaraitawa, mairamé kurí pesendú daridarí-itá upurungitá yandú-itá irumu. Asaisú-ana retana aintá. Asaisú-ana muíri penhé. Araneíma ti kurí ayuíri. Ambué kurí kwá pé amú-itá supé, ambeú kurí panhê kwá maã-itá resé, Tatipurũ iwitera resé, Pumukũi Akanga paranã resé, naranha iwa-itá resé, mirá rupitá-itá resé, yuí-itá resé, tikirimayu-itá resé, nhaã wariwa waimĩ resé yuíri, taité, ti waá umanduári maã-itá resé asuí umbeú-mbeú yepenhũ marandúa pisãwéra. Asaisú katú penhé. Ambué kurí Tatipurũ rapé se retamawara kurumĩ-itá supé, ma araneíma ixé tẽ ayusupari kurí asuí ti-ana kurí awasemu pé satambika. Ti-ana kurí amaã yuíri iwitera uyawika waá, paranã uyusikindáu waá yasasá arama, mirá-itá umeẽ waá iyá kurumĩ-itá supé, yandú-itá piranga uyupé waá kwá sutiru-itá puranga. Ti kurí ayuíri. Ma amanduári kurí muíri pe resé, Pirenku resé, Fringu resé yuíri, kurumĩ atuka-mirĩ resé, suá-pinima resé yuíri, Sira resé, Talima resé, Karalâmpia resé. Indé remurikuyara se rera panhé mairamé Talima. Asuí ixé asaisú katú indé, aputari-ana tẽ aikú ayeréu Pirundu ti arã yayumaité yayumaã ramé rê kurí. Remanduári Pirundu resé, Talima. Apekatú kwá suí, asikindáu kurí se resá asuí amaã kurí kwá akangatara putira-itá piranga suiwara karalâmpia akanga resé, nhaã puíra kuisí suiwara, nhaã purupitawara-itá buya-piranga suiwara. Asú rê pe suí, se rumuára-itá. Maã taá pu uyusasá wariwa kurumĩ irumu? Mairamé kurí yepé merú utiapú se ruakí amanduári kurí sesé. Araneíma utiapú uikú nhaã kurumĩ wariwa uxari waá rê uwewé. Pirasua wariwa. Umuyatimú uikú i akanga, upurungitá uikú anhuíra asuí ti upaka. Ayuúri kurí yepé ara ramé, ayuri

¹⁷⁶ Cf. a seção 2 *Pesquisa e criação lexical*, subseção 2.2.2, p. 59.

apurungitá i irumu, asendú marandúa rimirera nhaã kurumĩ resewara, uyeréu waá merú. Asuí awasemu kurí karalâmpia aeté kwá putira-itá piranga irumu i akanga resé, kwá kuisí sendí rē i putiá resé, kwá buya-piranga-itá i yuwá resé. Amaã katú kurí pé resé ti arama ayusupari ayuíri ramé kurí. Asuí arusika kurí yepé-yepé kurumĩ se irumu. Kurumĩ-itá katú piri akwáu waá-itá uri kurí se irumu. Ti ramé kurí ta uri-putari aruri kurí se pixana, i nhārú-ima waá asuí supí usaisú kurí penhé. Asú rē ne suí Fringu. Asú rē ne suí Pirenku. Sira, Karalâmpia, panhē, asú rē pe suí. Té peyuri se irumu. Kwekatú reté, té peyumukweré. Ixé awasemu kurí pé satambika. Asú rē, remanduári Pirundu resé, Talima.

Raimundu uyupirũ uwiyé Taquarítú iwitera. Wíyesawa uyumupewa-ana. Asuí Raimundu usasá ramé-ana aé uyusupiri yuíri. Aé uwatá retana, umaã sakakwera kití asuí ti-ana uxipiáka kurumĩ-itá upitá waá-itá kwera mimi, iwitera árupi. Aé usú-ana uikú yapatuka i manduarisawa irumu, muasisawa retana irumu yuíri, yawewa rupí ti umaã naranha iwa pé-wasú pitérupi. Naranha iwa utirika i suí, uxari pé ipuraíma asuí ukirirĩ-ntu ti arã umunuka i manduarisawa.

Kuíri Raimundu uikú-ana iwitera-mirĩ upé aé ukwáu-ana waá, suka ruakí. Usika merupi reté. Uyasá suka kindara, uyasá putiratiwa asuí upirú pé-wasú rimbiwa upé.

Daridarí-itá unheengari uikú mirá rawa-itá pitérupi. Asuí taína-itá uyuakí-tiwa waá-itá i irumu ta umusarai uikú ukara upé.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Costa. *Doutrina christã destinada aos naturaes do amazonas em nhipingatu (com tradução portugueza em face)*. Petrópolis: Pap. e Tip. PACHECO, SILVA & C. 1898. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/00166400#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 20 abr. 2014.
- ALTMAN, Cristina. As partes da oração na tradição gramatical do tupinambá/nheengatu. *Limite*, São Paulo, n. 6, pp. 11-51, 2012. Disponível em: <www.revistalimite.es/volumen%206/03altm.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2015.
- AMORIM, Antônio Brandão de. *Lendas em nheengatu e em português*. Manaus: Fundo Editorial; Associação Comercial do Amazonas, 1987.
- ÁVILA, Marcel Twardowsky; TREVISAN, Rodrigo Godinho. Jaguanheném: um estudo sobre a linguagem do Iauaretê. *Revista Magma*, São Paulo, n. 12, pp. 297-335, 2015.
- AYROSA, Plínio (Org.) *O caderno da língua ou vocabulário portuguez-tupi de Frei João de Arronches, 1739: notas e commentarios á margem de um manuscrito do sec. XVIII*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1935.
- AZENHA JUNIOR, João. Goethe e a tradução: a construção da identidade na dinâmica da diferença. *Revista Literatura e Sociedade*, São Paulo, n. 9, pp. 44-59, 2006.
- BASSNETT, Susan. *Estudos de tradução*. Lisboa: Gulbenkian, 2003.
- BATES, Henry Walter. *Um naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp. 1979.
- BITENCOURT, Alzira Castro et al. Escola Kariamã conta umbuesá. *LEETRA Indígena*, São Paulo, n. 17, v. 1, Edição Especial, 2015.
- BROTHERSTON, Gordon; SÁ, Lúcia. Peixes, constelações e jurupari: a pequena enciclopédia amazônica de Stradelli. In: STRADELLI, Ermanno. *Vocabulário português-nheengatu, nheengatu-português*. Cotia: Ateliê Editorial, 2014, pp. 11-33.
- CANESE, Natalia Krivoshein de; ACOSTA, Feliciano. *Ñe'ëryru: avañe'ë-karaiñe'ë, karaiñe'ë-avañe'ë – Diccionario: guaraní-español, español-guaraní*. 3.ed. Assunção: Instituto Superior de Lenguas. Universidad Nacional de Asunción, 2006.
- CASASNOVAS, A. *Noções de língua geral ou nheengatu*. 2.ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas; Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.
- CHATELAIN, Héli. *Folk-tales of Angola – fifty tales, with ki-mbundu text, literal english translation, introduction, and notes*. Boston; Nova York: G. E. Stechert & C°, 1984. Disponível em: <<http://archive.org/details/folktalesangola00chatgoog>>. Acesso em: 20 jun. 2014.

CHESTERMAN, Andrew. Proposal for a hieronymic oath. *The translator*, Manchester, v. 7, n. 2, pp. 139-154, 2001. Disponível em: <<http://www.docfoc.com/week-7-translation-ethics>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

COSTA, Frederico. Elementos necessários para aprender o nheengatu. In: COSTA, Frederico. *Carta pastoral de D. Frederico Costa, Bispo do Amazonas a seus amados diocesanos*. Ceará: Typ. Minerva, 1909, pp. 157-248.

CRUZ, Aline. *Fonologia e gramática do nheengatu: a língua geral falada pelos povos baré, warekena e baniwa*. 2011. 652f. Tese (Doutorado) – Vrije Universiteit, Amsterdam, 2011. Disponível em: <http://www.lotpublications.nl/Documents/280_fulltext.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2013.

DIAS, Gonçalves. Vocabulário da língua geral usada hoje em dia no Alto Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, 3ª série, n. 16, 4º trim., 1854. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:dias-1854-vocabulario/p/2>>. Acesso em: 29 dez. 2014.

DICIONÁRIO AULETE DIGITAL. [S.l.]: c[201-?]. Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/>>. Acesso em: 22 abr. 2015.

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA ENCUESTAS Y CENSOS. Diagnóstico socio-demográfico – Población. *Paraguay. Resultados finales censo nacional de población y viviendas. Año 2002 – total País*, Assunção, 2002. Disponível em: <<http://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/Web%20Paraguay%20Total%20Pais/3%20Diagnostico%20poblacion.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2015

DOOLEY, Bob. Tradução bíblica numa sociedade minoritária. *Revista Antropos*, Brasília, v. 3, n. 2, pp. 49-61, dez., 2009. Disponível em: <<http://revista.antropos.com.br/downloads/dez2009/Artigo%206%20-%20Tradu%e7%e3o%20B%edblica%20numa%20Sociedade%20Minorit%eIria%20-%20Bob%20Dooley.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2014.

EDELWEISS, Frederico G. *Estudos tupis e tupi-guaranis – confrontos e revisões*. Rio de Janeiro: Livraria Brasilisana Editora, 1969.

ESTEVES, Lenita Maria Rimoli. *Atos de tradução: éticas, intervenções, mediações*. 2012. 244f. Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FARIA, Francisco Raimundo Correia de. *Compendio da lingua brazilica para uzo dos que a ella se quizerem dedicar*. Pará: Typ. de Santos & Filhos, 1858. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:faria-1858-compendio>>. Acesso em: 4 mar. 2015.

COMUNIDADE INDÍGENA ANAMUIM, et al. (Org.). *Yasu yaleri yané beubeusa*. Colaboradores: Departamento de Educação Escolar Indígena/SEMED – São Gabriel da Cachoeira, et al. Belo Horizonte: FALE/UFMG; SECAD/MEC, 2007.

FONSECA, Wilde Dias da. *Santarém: momentos históricos*. 4.ed. Santarém: Gráfica e Editora Tiagão, 1996.

FRANÇA, Ernesto Ferreira. *Chrestomathia da língua brasílica*. Leipzig: F. A. Brockhaus, livreiro de s. m. o imperador do Brazil, 1859. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=QHMSAAAAAYAAJ&pg=PR3&lpg=PR3&dq=Chrestomathia+da+l%C3%ADngua+bras%C3%ADlica&source=bl&ots=k7dmDSLH1r&sig=jUxmGxzDLAhNGxMklmeIirtrgCQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjzv-SMo8TKAhUDpR4KHevpCIQQ6AEIHDA#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 21 ago. 2014.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. 2.ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

_____. Tradução e interculturalidade: o passarinho, a gaiola e o cesto. *Revista Alea*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, pp. 321-338, jul.-dez., 2009.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura. 1961.

GRENAND, Françoise; FERREIRA, Epaminondas Henrrique. *Pequeno dicionário da língua geral*. Manaus: Secretaria da Educação do Estado do Amazonas (Seduc), 1989.

GUIMARÃES, Alzira Souza et al. Nheengatu tapajoara. *LEETRA Indígena*, São Paulo, n. 16, v.1, Edição Especial, 2015. Disponível em: <<http://issuu.com/grupo.leetra/docs/tapajoarafinalsemmarcas>>. Acesso em: 2 out. 2015.

HARTT, Charles Frederick. Notas sobre a língua geral ou tupi moderno do Amazonas. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 51, pp. 305-390, 1938. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwiioL4m8TKAhXBVh4KHf5BCXcQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fbiblio.wdfiles.com%2Flocal--files%2Fhartt-1938-notas%2Fhartt_1938_notas.pdf&usg=AFQjCN EtLs4Mo1rN_QhRnl0GfXs_gAPKWw&bvm=bv.112454388,d.dmo>. Acesso em: 10 jan. 2014.

_____. Notes on the lingoa geral or modern tupí of the Amazonas. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 3, pp. 58-76, 1872. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:hartt-1872-notes/p/4>>. Acesso em: 9 out. 2015.

HOLLAND, Philemon. The preface to the reader. In: THE HISTORIE of the world. Commonly colled, the naturall historie of C. Plinius Secundus. Londres: Adam Islip, 1601. Trad. Philemon Holland. Disponível em: <<http://penelope.uchicago.edu/Holland/index.html>>. Acesso em: 18 dez. 2015.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. *História da igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LOBO, Tânia C. Freire et al. Índícios de língua geral no sul da Bahia na segunda metade do século XVIII. In: LOBO, Tânia et al. (Org.). *Para a história do português brasileiro. VI: novos dados, novas análises*. Salvador: EDUFBA, pp. 609-630.

LOEWEN, Henry; MARTINHO, Paulo; MÜLLER, Sophie; NEW TRIBES MISSION. *O Novo Testamento em nyengatu*. Manaus: Missão Novas Tribos do Brasil, 1973.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. Curso de língua geral pelo methodo de Ollendorf – textos de lendas indígenas. In: O SELVAGEM. São Paulo; Belo Horizonte: Edusp;Itatiaia, 1975.

_____. Curso de língua geral pelo methodo de Ollendorf – textos de lendas indígenas. In: O SELVAGEM. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:magalhaes-1876-selvagem>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

MARTIUS, Karl Friedrich Philip von. *Beiträge zur ethnographie und sprachenkunde amerikas zumal brasiliens, II. Glossaria linguarum brasiliensium*. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwiCrITXp8TKAhXMmh4KHdzGDrgQFggeMAA&url=http%3A%2F%2Fetnolinguistica.wdfiles.com%2Flocal--files%2Fbiblio%253Amartius-1867-beitrage%2Fmartius_1867_beitrage_v2.pdf&usq=AFQjCNFMDXYRC6zWdmEP3VYhvsWJXf9Anw>. Acesso em: 30 jan. 2015.

MATTHIESSEN, F. O. *Translation, an elizabethan art*. Cambridge: Harvard University Press, 1931. Disponível em: <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015046438563;view=1up;seq=7>>. Acesso em: 15 dez. 2015.

MILTON, John; MARTINS, A. P. Marcia. Contribuições para uma historiografia da tradução. *Tradução em Revista*, Rio de Janeiro, pp. 1-10, 2010/1. Disponível em: <<http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/15906/15906.PDFXXvmi=hqMKUJZxLAFBMzN3qhxplBScI5NIWgqeHeZDZZBKAhmmQaqipIO2C1KIPtF6VTNaTqaT3UtkiRcsjuWKeLMQNwzD2eJx9x840jx3esoxkC2E7ZplKcdzKNcM3WKcvThwdfBsI014D3JK397Olln69BScxEp5xHCMxdfHehLRluDoELd17B8gc1sLGTRfBt2zligWA2OVxskdezlamDno7a612lCvncfGschv2d5uziK8x6jVJIIQSRsUNurcHH>>. Acesso em: 3 jul. 2014.

NAVARRO, E. A. *Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. 3.ed. São Paulo: Editora Global, 2005.

_____. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Editora Global, 2013.

_____. *Curso de língua geral (nheengatu ou tupi moderno)*. São Paulo: 2011.

_____. *Lida dos missionários com os sertanejos, tradução de texto do século XVIII, em língua geral amazônica*. [S.l.]: [201-?]. Disponível em: <http://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/O%20C3%BAltimo%20ref%C3%BAgio%20da%20L%C3%ADngua%20Geral%20no%20Brasil_0.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2015.

NORONHA, José Monteiro de. *Roteiro da viagem da cidade do Pará, até as ultimas colonias do sertao da provincia*. Pará: Typographia de Santos & irmaos, 1862. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01230800#page/18/mode/1up>>. Acesso em: 10 de out. 2015.

O DICIONARIO anonymo da lingua geral do Brasil, publicado de novo com seu reverso por Julio Platzmann. Edição facsimilar. Leipzig: B. G. Teubner, 1896. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:anonimo-1896-diccionario>>. Acesso em: 20 nov. 2013.

PARAGUAIY. Constitución Nacional del Paraguaiy. Disponível em: <http://www.oas.org/juridico/spanish/par_res3.htm>. Acesso em: 20 dez. 2015.

PAYEMA, Zoyla. *Diccionario de ciencias nyeengatu*. Bogotá: Fundación Etnollano, 2002.

PORTUGAL. Ministério da Educação. Lei 7/99, de 29 de janeiro de 1999. Reconhecimento oficial de direitos linguísticos da comunidade mirandesa. 1999. Disponível em: <<http://mirandes.no.sapo.pt/LMPSlei.html>>. Acesso em: 30 out. 2015.

PRAZERES, Frei Francisco de Nossa Senhora dos. Poranduba maranhense, ou relação histórica da provincia do Maranhão [...] com [...] um dicionario abreviado da lingua geral do Brazil. In: *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 54, pt. 1, pp. [4]-277, 1891. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwjWpNPancTKAhXJ0h4KHTpcCHYQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fetnolinguistica.wdfiles.com%2Flocal--files%2Fbiblio%253Aprazer-1891-poranduba%2Fprazer_1891_poranduba.pdf&usg=AFQjCNFktqbEHuHXZUeS5UGQveWACHLTjA&bvm=bv.112454388,d.dmo>. Acesso em: 20 jul. 2013.

PYM, Anthony. Schleiermacher and the problem of blendlinge. [S.l.]: [201-?]. Disponível em: <<http://usuaris.tinet.cat/apym/on-line/intercultures/blendlinge.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2013.

QUARTEU, Reis; CONDE, Xavier Frías. L mirandês: ùa lhéngua minoritaira an Pertual. *IANUA*, Girona, v. 2, pp. 89-105, 2001. Disponível em: <<http://www.romaniaminor.net/ianua/02.htm>>. Acesso em: 5 jul. 2014.

RAMOS, Graciliano. *A terra dos meninos pelados*. 4.ed. Rio de Janeiro: Record, 1981.

_____. *A terra dos meninos pelados*. 28.ed. Rio de Janeiro: Record, 2002. (Coleção Literatura em Minha Casa).

_____. *A terra dos meninos pelados*. 43.ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Prefácio. In: FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. 2.ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011, pp. 13-4.

RODRIGUES, João Barbosa. *Poranduba amazonense*. Rio de Janeiro: Tipografia de G. Leuzinger & filhos, 1890. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:rodrigues-1890-poranduba>>. Acesso em: 13 jul. 2014.

_____. *Vocabulario indigena comparado para mostrar a adulteração da língua (complemento do Poranduba Amazonense)*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1892. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:rodrigues-1892-vocabulario>>. Acesso em: 13 jul. 2014.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem às nascentes do rio São Francisco e pela província de Goyaz*. São Paulo: Nacional, 1937. 2v. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-as-nascentes-do-rio-sao-francisco-e-pela-provincia-de-goias-2-vol/pagina/5/texto>>. Acesso em: 22 nov. 2014.

SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. Câmara Municipal. Lei 145, de 11 de dezembro de 2002. Dispõe sobre a co-oficialização das línguas nheengatu, tukano e baniwa, à língua portuguesa no município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas. 2002. Disponível em: <<http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=604>>. Acesso em: 4 set. 2015.

SCHWADE, Michéli Carolíni de Deus Lima. *Descrição fonético-fonológica do nheengatu falado no Médio Rio Amazonas*. 2014. 109f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014. Disponível em: <<http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/4610>>. Acesso em: 5 nov. 2015.

SEIXAS, Manoel Justiniano de. *Vocabulário da língua indígena geral para o uso do Seminário Episcopal do Pará*. Pará: Typ. de Mattos e Comp^a. 1853. Disponível em: <http://dedalus.usp.br/F/9YTB6K7TACQ166BSQQE6L13JHSI62US1PKYBRPPTNQU1M7NUF2-16517?func=service-media-exec&doc_library=USP01&doc_number=000267363&media_index=00001&func_code=WEB-BRIEF>. Acesso em: 2 ago. 2015.

SERRÃO, Joel (Org.). *Dicionário de história de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971.

SILVA, Cácio. *Tradução da Bíblia para línguas indígenas do Brasil*. [S.l.]: out. 2005. Disponível em: <http://instituto.antropos.com.br/v3/index.php?option=com_content&view=article&id=490&catid=35&Itemid=3>. Acesso em: 20 jul. 2014.

SILVA, Fabiana Sarges da. *A lei de cooficialização das línguas tukano, nheengatu e baniwa em São Gabriel da Cachoeira: questões sobre política linguística em contexto multilíngue*. 2013. 193f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

STRADELLI, Ermanno. *Vocabulário português-nheengatu, nheengatu-português*. Cotia: Ateliê Editorial, 2014.

_____. Vocabulário português-nheengatu, nheengatu-português. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo 104, v. 158, pp. 9-768, 1929. Disponível em: <<http://www.etnolingua.org/biblio:stradelli-1929-vocabularios>>. Acesso em: 10 jul. 2014.

SÍMPSON, Pedro Luís. *Gramática da língua brasileira: brasílica, tupi ou nheengatu*. 5.ed. Rio de Janeiro: Imprensa do Jornal do Brasil, 1955.

_____. *Grammatica da língua brasílica geral, fallada pelos aborígenes das províncias do Pará e Amazonas*. Manaus: Typographia do Commercio do Amazonas, 1877. Disponível em: <http://dedalus.usp.br/F/LLIYHU3D7LAH4MRJDED4SQ19Q8NMUQ8RNIKR89DE11Y6YKY8JJ-07367?func=service-media-exec&doc_library=USP01&doc_number=000267369&media_index=00001&func_code=WEB-BRIEF>. Acesso em: 25 set. 2015.

TASTEVIN, Constantino. *Grammatica da lingua tupy*. São Paulo: Oficinas do Diário Oficial, 1923 [Separata do Tomo XIII da Revista do Museu Paulista].

TAYLOR, Gerald. *Apontamentos sobre o nheengatu falado no Rio Negro, Brasil*. [S.l.]: [201-?]. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0ahUKEwiVkumI9pDKAhWMipAKHeZFBJoQFggtMAM&url=http%3A%2F%2Fwww.vjf.cnrs.fr%2Fsedy1%2Famerindia%2Farticles%2Fpdf%2FA_10_01.pdf&usg=AFQjCNHiNqyJreER1JaB26fkPCD9Qgtskg>. Acesso em: 15 set. 2015.

VERISSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 50, pt. 1, pp. 295-390, 1887. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:verissimo-1887-populacoes>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

WEST, Birdie. *Gramatica popular del tucano*. Bogotá: Instituto Linguistico de Verano; Ministerio de Gobierno; República de Colômbia, 1980. Disponível em: <<http://www-01.sil.org/americas/colombia/pubs/abstract.asp?id=928474519085>>. Acesso em: 10 jul. 2013.

_____.; WELCH, Betty. *Gramatica pedagogica del tucano*. Bogotá: Editorial Buena Semilla, 2004. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0ahUKEwjI3o2iqcTKAhUI8x4KHUQ_A48QFggsMAI&url=http%3A%2F%2Fwww-01.sil.org%2Famericas%2Fcolombia%2Fpubs%2FTucanoPedGram_49289.pdf&usg=AFQjCNEOfjqbd_wa2-f5LEZYuTxLPacrSg&bvm=bv.112454388,d.dmo>. Acesso em: 10 jul. 2013.