



VARIAÇÃO NO CAMPO SEMÂNTICO “PESOS E MEDIDAS”: UM ESTUDO DO LÉXICO CATARINENSE

VARIATION IN THE SEMANTIC FIELD “WEIGHTS AND MEASURES”: A STUDY OF THE LEXICON OF SANTA CATARINA

Antonio Luiz Gubert¹

Vanderci de Andrade Aguilera²

RESUMO

Este artigo apresenta um estudo sobre o léxico dos “pesos e medidas” na região de Xanxerê (SC) e municípios dos entornos. Tem como objetivo investigar a variação lexical no campo semântico a partir de dados de 48 (quarenta e oito) informantes, coletados por meio de um questionário, e tendo como base os aspectos evolutivos (diacrônicos) da língua; os elementos geográficos (diatópicos), como o rural e o urbano; e características sociais dos informantes, como faixa etária (variação diageracional), escolaridade (variação diastrática) e sexo (variação diassexual). Como alicerce teórico, foram adotados os preceitos da Dialectologia Pluridimensional (RADTKE & THUN, 1996; THUN, 1998, THUN, 2010) ou Geossociolinguística (RAZKY, 2004, 2010). Os resultados mostraram que o ambiente onde os entrevistados vivem e a idade são os fatores mais determinantes durante a escolha por certas formas lexicais relacionadas aos pesos e medidas, e que a escolaridade e o sexo são apenas fatores coadjuvantes no processo.

PALAVRAS-CHAVE: Léxico catarinense; Pesos e Medidas; Dialectologia Pluridimensional.

ABSTRACT

This article presents a study on the lexicon of “weights and measures” in the Xanxerê region (SC) and surrounding municipalities. It aims to investigate the lexical variation in the semantic field based on data from 48 (forty-eight) informants, collected through a questionnaire, and based on the evolutionary (diachronic) aspects of the language, the geographic (diatopic) elements, such as the rural and the urban; informants’ social characteristics, such as age group (diagerational variation), education level (diastratic variation) and sex (diassexual variation). As a theoretical foundation, the precepts of Pluridimensional Dialectology (RADTKE & THUN, 1996; THUN, 1998, THUN, 2010) or Geosociolinguistics (RAZKY, 2004, 2010) were adopted. The results showed that the environment where users live and age are the most determining factors when choosing certain lexical forms related to weights and measures, and that schooling and sex are only supporting factors in the process.

KEYWORDS: Santa Catarina lexicon; Weights and Measures; Pluridimensional dialectology.

1 Professor no Instituto Federal de Santa Catarina. Estagiário de Pós-Doutorado em Ciências da Linguagem, antoniojubert@gmail.com.

2 Professora na Universidade Estadual de Londrina. Supervisora do Estágio, vanderci@uel.br.

Introdução

O léxico é o nível da língua mais condicionado à variação e mudança, estando em um contínuo processo de transformação, acompanhando as modificações da sociedade de que faz parte. Por essa relação estreita entre léxico e sociedade, o estudo do vocabulário pode ser determinante para a identificação de variedades regionais e socioculturais de uma língua.

A opção por alguns itens lexicais, em detrimento de outros, pode refletir o ambiente físico e social em que os falantes de uma área geográfica estão inseridos. A exemplo disso, tem-se o conjunto de léxico relacionado aos pesos e medidas, objeto deste estudo, que difere nos variados contextos linguísticos e sociais em que se manifesta.

Em algumas cidades, como em Xanxerê (SC), ainda é possível ouvir palavras como *salamim* ou *colônia*, antigas medidas usadas para terras. Possivelmente, o uso desses itens lexicais seja típico de falantes de mais idade. Contudo, inexistem estudos científicos de levantamento de dados sobre os itens comprovando ou refutando tal afirmação.

Por se tratar de um conjunto de léxico relacionado diretamente com as atividades comerciais, os pesos e as medidas podem ter se modificado com a modernização da sociedade e com a globalização da economia, passando a ser um conjunto com restrita quantidade de vocábulos, com menos variação, mais hermético e mais preciso³.

Nesse sentido, este artigo⁴ busca investigar a variação lexical nos campos semânticos “pesos e medidas” a partir de dados de informantes residentes na cidade de Xanxerê (SC) e municípios das proximidades, tendo como base os aspectos evolutivos (diacrônicos) da língua; os elementos geográficos (diatópicos), como o rural e o urbano; e características sociais dos informantes, como faixa etária (variação diageracional), escolaridade (variação diastrática), sexo (variação diassexual). Os resultados poderão fornecer importantes dados sobre a variedade local, mapeando percursos históricos evolutivos da língua, assim como poderão contribuir para as pesquisas na área da Linguística, especialmente para a Dialectologia e a Sociolinguística.

3 A preocupação com a exatidão das medidas é antiga. No livro bíblico dos Provérbios, encontra-se a passagem: “Ter dois pesos e duas medidas é objeto de abominação para o Senhor”. Portanto, ter uma medida exata e as condições linguísticas (o que inclui o léxico) para tal, era considerado uma virtude agradável a Deus.

4 Cabe destacar que este estudo é um recorte do trabalho final do estágio pós-doutoral do autor sob supervisão da co-autora.

1 O estudo da variação lexical

Quando se estuda algum aspecto sobre história de uma língua, o entorno sociocultural em que ela está envolta é um elemento fundamental e, quase sempre, determinante de variação, explicitando eventos que seriam impossíveis de serem explicados se observados apenas de um modo linguístico mais restrito.

Com relação ao léxico, esse fato se torna ainda mais importante, já que a percepção de mundo, convicções, valores e práticas socioculturais das sociedades é refletida no conjunto de léxico de um idioma. Para Biderman (1978, p. 139), “ao fim e ao cabo, o universo semântico se estrutura em torno de dois polos opostos: o indivíduo e a sociedade. Dessa tensão em movimento se origina o Léxico”.

Ainda, segundo a autora,

O Léxico de qualquer língua constitui um vasto universo de limites imprecisos e indefinidos. Abrange todo o universo conceptual dessa língua. Qualquer sistema léxico é a somatória de toda experiência acumulada de uma sociedade e do acervo de sua cultura através das idades. Os membros dessa sociedade funcionam como sujeitos-agentes, no processo de perpetuação e reelaboração contínua do Léxico de sua língua. Nesse processo em desenvolvimento, o Léxico, se expande, se altera, e, às vezes, se contrai. As mudanças sociais e culturais acarretam alterações nos usos vocabulares; daí resulta que unidades ou setores completos do Léxico podem ser marginalizados, entrar em desuso e vir a desaparecer. Inversamente, porém, podem ser ressuscitados termos que voltam à circulação, geralmente com novas conotações. Enfim, novos vocábulos, ou novas significações de vocábulos já existentes, surgem para enriquecer o Léxico (BIDERMAN, 2001, p. 178).

Nesse sentido, o léxico faz parte da representação de uma cultura, sendo intrínseco a ela. Acompanha movimentos sociais, tendências, ideologias, políticas, estando em constante movimento.

De acordo com Paim (2015, p. 246),

O léxico de uma língua é um instrumento de produção cultural e, ao mesmo tempo, seu reflexo, afinal ele constitui um espaço privilegiado do processo de produção, acumulação, reiteração, transformação dos sistemas de valores, visão de mundo, ideologia e práticas sociais e culturais de um grupo humano.

Nas palavras da autora, o léxico de uma língua permite visualizar o grau de desenvolvimento social de um povo, pois pode mostrar a quantidade e o tipo de conhecimentos que ele detém, por possibilitar refletir a sua vida sócio-econômico-cultural.

O léxico se organiza em campos semânticos que, em linhas gerais, são conjuntos compostos por elementos com características semelhantes. Para Biderman (2001), o elemento semântico se organiza em dois campos distintos: o indivíduo e o meio social, sendo que o léxico

teria origem na relação estabelecida entre eles. Já para Foucault (2007, p. 31), quando se fala em semântica, “não é a soma de tudo o que pode ser dito de verdadeiro sobre alguma coisa, não é nem mesmo o conjunto de tudo o que pode ser aceito, a propósito de um mesmo dado, em virtude de um princípio de coerência ou de sistematicidade”. Ou seja, o léxico é passível de variação, de aceitação e de adequação.

Atualmente, os estudos que envolvem léxico são inúmeros e abrangem diversas áreas, como a lexicologia, a lexicografia e a terminologia. De acordo com Aragão (1999), as variações lexicais podem também ser (e geralmente são) consideradas puramente geográficas (diatópicas), sociais (diastráticas) ou, ainda, dependentes do estilo (diafásicas).

Nesse sentido, cabe aos estudos lexicais explicar a opção por certas unidades em detrimento de outras, levando-se em consideração as determinadas condições linguísticas e extralinguísticas de dada comunidade linguística, na tentativa de identificar o léxico característico dos diferentes grupos sociais: léxico de faixa etária, profissão, escolaridade, sexo, entre outros fatores.

O estudo da variação diatópica é competência da dialetologia; enquanto no âmbito da sociolinguística é que ocorrem os estudos da variação diastrática. Wardhaugh (1992, p. 46), ao se referir a ambos os campos científicos, comenta que “enquanto os dialetos regionais são geograficamente baseados, os dialetos sociais se originam entre grupos sociais e dependem de uma série de fatores, sendo, aparentemente, os principais a classe social, religião e etnicidade.

Contudo, essa divisão não é tão tranquila. Afinal, não é possível estabelecer um limite claro entre onde começa e onde termina cada tipo de variação, muito menos estabelecer qual o grau de prevalência de uma sobre a outra.

Para Chambers e Trudgill (1980, p. 54), “todos os dialetos são regionais e sociais, pois todos os falantes têm uma formação social e uma localização regional”. Portanto, não pode haver dialeto social sem o regional, já que todos os falantes carregam consigo uma bagagem social e uma identidade geográfica. Ainda, na visão dos autores, as duas linhas de análise descritiva da língua não são indissociáveis, ou seja:

Os dialetólogos estabeleceram há muito tempo que a língua varia de lugar para lugar. Os sociolinguistas enfatizam que a língua também pode variar de pessoa para pessoa no mesmo lugar. Tanto para os dialetólogos, quanto para os sociolinguistas, não é o simples fato da variação linguística que é importante. O que é importante é que essa variabilidade correlaciona-se com outros fatores, de modo que certas variantes são mais estreitamente associadas a uma vila do que a outra, a trabalhadores mais do que aos gerentes, a pessoas que falam com amigos próximos, em vez de estranhos, ou a algum outro fator (CHAMBERS; TRUDGILL, 1980, p. 70).

Lope Blanch (1978) reforça a ideia ao comentar sobre o papel da sociolinguística nos estudos dialetais, ao dizer que a dialetologia pode se beneficiar muito com as contribuições

da sociolinguística, como, de fato, já se tem beneficiado. O progresso metodológico que a sociolinguística estabeleceu com sua rigorosa e solidificada consideração de fatores sociológicos, antes somente tratados superficialmente pela dialetologia, é tarefa de primeira grandeza, que a dialetologia deve levar de agora em diante em consideração – pois mostra, através das diferentes marcas linguísticas, a cultura, os costumes e os saberes de um povo.

A geolinguística moderna assumiu, portanto, procedimentos advindos da sociolinguística, passando a denominar-se dialetologia pluridimensional (RADTKE & THUN, 1996; THUN, 1998, THUN, 2010) ou geossociolinguística (RAZKY, 2004, 2010).

Para Razky (2004), com o desenvolvimento da geossociolinguística, a análise de dados variacionistas se tornou mais complexa, com a possibilidade de haver o “cruzamento de dados na mesma localidade e entre localidades”, sendo essa abordagem “necessária para compensar os limites de cada uma das duas disciplinas: a sociolinguística, cuja maior parte dos trabalhos no Brasil se detém na dimensão social e local; e a geolinguística, que se preocupa com aspecto espacial com estratificação social mínima” (RAZKY, 2010, p. 172).

Razky e Sanches (2016), considerando a movimentação da variação linguística, especialmente a de natureza lexical, propõem também uma revisão no conceito de *isoglossa*, afirmando que a cartografia de dados lexicais começa a revelar uma diversidade lexical no mesmo espaço físico, apesar de ainda se manterem configurações de uma identidade local ou regional que passa a ser vista em termos estatísticos para estabelecer tendências e não características de identidades fixas (RAZKY; SANCHES, 2016, p. 74). Ainda segundo Razky (2013), o conceito de agrupamento lexical acompanha a mudança em curso do léxico que, por sua vez, é fruto de uma mobilidade geográfica dos falantes e do acesso ao universo lexical do outro, através dos meios de comunicação. Além disso, “o fluxo de interações verbais, fruto de redes de comunicações complexas, vem quebrando o paradigma de isolexias ou, pelo menos, o colocando dentro de um conceito do contínuo linguístico bem conhecido dos estudos sociolinguísticos” (RAZKY, 2013, p. 263).

Entender o que é agrupamento lexical possibilita, então, compreender o comportamento da variação lexical dentro dos espaços geossociolinguísticos e perceber as possíveis motivações que estão em sua base, as quais podem ser consequência do fluxo migratório, da influência estatal, da forma de povoamento etc. (RAZKY; COIMBRA; COSTA, 2017).

2 Sobre a comunidade linguística em pesquisa

Silva Neto, em 1957, apresentou algumas sugestões de estudos para o estado de Santa Catarina, as quais tinham como objetivo, basicamente, identificar características linguísticas peculiares de cada região do estado. Dentre as sugestões, está o “Estudo linguístico-etnográfico das medidas (para a superfície, para comprimento e para secos e líquidos)” (SILVA NETO, 1957, p. 43-44), inspiração para esta pesquisa.

Com relação à comunidade linguística selecionada para esta investigação, o critério utilizado na escolha foi a diversidade dos povos que habitam o município de Xanxerê – bem como as cidades de entornos, conforme será apresentado a seguir.

Quanto ao município de Xanxerê, ele surgiu em 1917, por meio de Ato do governo catarinense, em que se dividiu o município de Chapecó em cinco distritos – dentre eles, Xanxerê. Após essa divisão, iniciou-se o seu processo de emancipação, que somente se concretizou em 1953, por força de Lei.

Contudo, antes disso, por volta de 1800, há relatos da presença de índios caingangues e guaranis, sendo eles os primeiros habitantes do Oeste Catarinense. Só mais tarde, já no século XX, foi a vez dos portugueses, sírios, turcos, alemães, libaneses, poloneses, italianos e outros. Os últimos vieram motivados especialmente pelo extrativismo de madeiras, como pinheiros. Desse modo, a junção dos indígenas com os outros povos compõe a identidade linguística da região (PREFEITURA MUNICIPAL DE XANXERÊ, 2013).

A localidade teve vários nomes. Mas, o que vingou foi “Xanxerê”. Em caingangue, o nome significa “campina das cobras” ou “campina da cascavel”, pelo fato de na área haver muitas espécies de cobras, especialmente cascavéis.

A cidade, juntamente com outros 13 municípios (Abelardo Luz, Bom Jesus, Entre Rios, Faxinal dos Guedes, Ipuçu, Lajeado Grande, Marema, Ouro Verde, Passos Maia, Ponte Serrada, São Domingos, Vargeão e Xaxim), compõe a microrregião da AMAI – Associação dos Municípios do Alto Irani (Mapa 1). O conjunto de cidades compartilha características sociais, históricas e linguísticas, tanto pela proximidade territorial quanto pela colonização semelhante.

Mapa 1: Localização geográfica da microrregião da AMAI



Fonte: IBGE, 2011.

No mapa, é possível perceber que a microrregião se localiza no Oeste do estado de Santa Catarina, faz divisa com o estado do Paraná, está próxima a Chapecó e distante da capital Florianópolis.

Para a seleção dos informantes desta pesquisa, foram considerados como alvo os habitantes da cidade de Xanxerê ou moradores de qualquer um dos municípios pertencentes à Amai, considerando que os habitantes dessa microrregião, conforme já mencionado, compartilham as características socioculturais desejadas para esta pesquisa.

3 Procedimentos metodológicos

Segundo Altino (2007), a importância dos questionários estruturados para a pesquisa dialetológica há muito tempo é reconhecida pelos linguistas. “Seu uso [dos questionários] permite a homogeneização dos procedimentos de coleta de dados necessária à pesquisa dentro dos moldes científicos, restringindo os contextos de uso de determinados fonemas, por exemplo, ou permitindo a identificação do uso lexical” (ALTINO, 2007, p. 82).

Antes da composição do instrumento de coleta de dados, precedeu-se ao estudo da comunidade linguística alvo. De acordo com Aguilera e Figueiredo (2002), o conhecimento pode se dar de duas maneiras diferentes, mas não excludentes entre si: pela inserção do pesquisador na comunidade ou por meio de pesquisa bibliográfica. Esta última poderá ser dispensada caso o investigador seja integrante do grupo e esteja inserido na atividade em estudo, ou se estiver ligado a um indivíduo que o represente, de forma tal que seja possível o acesso a todos os dados necessários. As autoras ainda ressaltam que as informações obtidas por meio de publicações dificilmente se mostrarão suficientes a ponto de dispensar o contato direto com a comunidade. No caso desta pesquisa em particular, o pesquisador faz parte da comunidade linguística em estudo.

Depois de concluída a etapa de conhecimento da comunidade, foi elaborado o instrumento de coleta de dados, um Questionário Semântico-Lexical composto por vinte perguntas, acrescido de uma questão aberta, em que se solicita um relato pessoal sobre o tema. As perguntas foram distribuídas em três campos semânticos, quais sejam: *plantas, terras e animais*. A divisão feita dessa forma, isto é, por campos semânticos, como afirma Silva Neto (1986, p. 194), já em 1950, torna “mais proveitoso o estudo dos falares, e os resultados serão mais dignos de confiança”. O questionário foi enviado via plataforma digital aos informantes.

No total, foram coletados dados de 48 informantes para avaliar a variação nas seguintes dimensões: *diageracional*: vinte e quatro informantes de 15 a 20 anos (Faixa I), vinte e quatro com mais de 40 anos (Faixa II); *diassexual*: vinte e quatro (H) e vinte e quatro (M); *diatópica*: vinte e quatro residentes na zona urbana (U) e vinte e quatro na zona rural[®]; *diatrática*: vinte e quatro informantes com ensino fundamental incompleto (F) e vinte e quatro informantes com

ensino médio completo (M). Todos os informantes devem ter nascido e residir na cidade de Xanxerê ou em municípios da Amai e não devem ter se ausentado da região por tempo superior a um ano, evitando assim interferências linguísticas de outras comunidades.

Após a coleta, os dados foram analisados e apresentados ou em formato de tabelas ou em cartas⁵, dependendo dos resultados obtidos e levando-se em consideração as variáveis sociais de maior contraste⁶ e significância para a análise.

A hipótese adotada para este estudo é que há importante variação lexical quanto à dimensão diageracional no campo semântico “pesos e medidas” no espaço geográfico estudado, com redução de itens lexicais motivada por transformações sociais, como globalização da economia, industrialização, urbanização, criação do Sistema Internacional de Unidades (1960) etc., e que há menos ou não há variação nos demais fatores pesquisados (variação diasssexual, diafásica e diatópica), pois esses não são determinantes para a manutenção dos itens lexicais em questão.

4 Resultados

4.1 Dados dos informantes

Com relação à distribuição dos informantes no espaço geográfico delimitado para a pesquisa, obteve-se a seguinte configuração: no município de Faxinal dos Guedes, foram coletados dados de 4 informantes; em Ipuacu, de 2; em Marema, de 1; em Lajeado Grande, de 1; em Passos Maia, de 1; em São Domingos, de 4; em Vargeão, de 7; em Xanxerê, de 17; e em Xaxim, de 11. Nos demais municípios da Amai, não houve coleta.

Para o estado civil, dos 24 informantes da faixa etária entre 15 a 20 anos, apenas uma informante (zona rural, ensino fundamental) declarou como estado civil “outro”, tendo os demais declarado “solteiro”. Na faixa etária acima dos 40 anos, uma informante (zona rural, ensino fundamental) declarou ser solteira, uma declarou ser “viúva” (zona urbana, ensino médio) e um declarou, como estado civil, “outro” (zona rural, ensino médio). Os demais declararam-se casados(as).

A média de idade dos informantes da primeira faixa etária pesquisada foi de 17,5 anos, enquanto a dos informantes da segunda faixa etária foi de 50 anos.

4.2 Análises das respostas

5 Para a geração das cartas, foi utilizado o software [JGVCLin] (ROMANO; SEABRA; OLIVEIRA, 2014). Algumas não serão exibidas, por conta das limitações deste artigo.

6 Pela pouca quantidade de dados – 48 por questão –, não foram usados programas estatísticos para análise, como o GoldVarb 2001, que selecionaria por ordem as variáveis mais significativas para a análise.

Na pergunta 1, buscava-se investigar “Qual medida que se usa para pesar erva-mate?” Partia-se do pressuposto que “arroba” indicaria a resposta esperada frente à medida “grama/quilograma”, as quais seriam medidas mais inovadoras, atuais. Como respostas, foram obtidas 19 ocorrências para “arroba” e variações (como “arroba” e “arrouba”), 23 para grama/quilograma, 4 respostas “não sei” e 4 para “outras”, como “fardo”, “balança”, “colher de sopa” e “peso”. Importante destacar duas respostas do conjunto que indicaram problema na formulação da questão: 1) *Erva verde em arroba e socada em kg*; e 2) *A ervateira usa a medida de aroba para compra no campo e depois é vendida por kg nos mercados*. A partir da análise de ambas as respostas, foi possível perceber que há mais de uma possibilidade para pesar erva-mate e que a pergunta não dava conta de analisar tal fato. É um evento pelo qual todo questionário está passível de ser afetado e, para uma próxima pesquisa, a questão deve ser reformulada.

Na tabela 1, a representação sintética das respostas, por ponto de coleta⁷:

Tabela 1: Respostas da pergunta 1

Ponto	Localidade	Resposta				Total
		arroba	grama/ quilograma	não sei	outras	
1	Xanxerê	4	11	1	1	7
2	Faxinal dos Guedes	3	1	0	0	4
3	Xaxim	2	6	2	2	2
4	Lajeado Grande	0	1	0	0	1
5	Marema	0	1	0	0	1
7	Ipuaçu	1	0	0	1	2
8	São Domingos	1	2	1	0	4
12	Vargeão	7	1	0	0	8
13	Passos Maia	1	0	0	0	1
Total		19	23	4	4	50⁸

Fonte: Dados de pesquisa (2020).

Após análise dos dados, distribuindo-os nas células específicas, as variáveis “sexo” e “escolaridade” não se mostraram produtivas para identificar variação; portanto, selecionaram-se as variáveis “idade” e “local de residência”. Para exemplificar a distribuição nas células, apresenta-se a tabela 2, referente a esta questão; contudo, pelas limitações do artigo, nas próximas questões o procedimento não será feito:

7 Pelas limitações deste artigo, não serão mais apresentadas tabelas sintéticas das respostas.

8 Dois informantes forneceram mais de uma resposta.

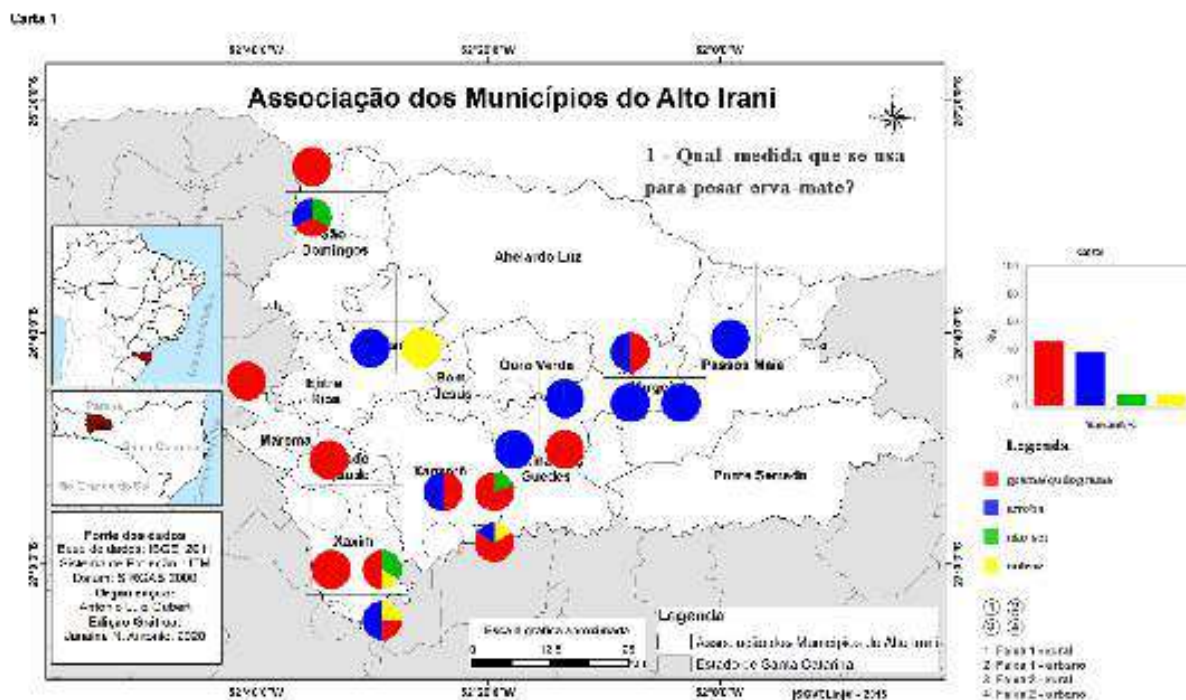
Tabela 2: Distribuição das respostas nas células das variáveis

1. Qual medida que se usa para pesar erva-mate?						
Variáveis sociais				Respostas		
Idade	Sexo	Resid.	Escol.			
15 a 20 anos	Masc	Urb	EF	não sei	kg	kg
			EM	gramas	grama	kilogramas
		Rur	EF	quilograma	arroba	gramas
			EM	kg	arroba	kg
	Fem	Urb	EF	kg	balança	kg
			EM	não sei	não sei	arroba
		Rur	EF	arroba/kg	quilograma	arroba
			EM	kg	quilogramas	Kg
+40 anos	Masc	Urb	EF	peso	aroba/kg	Kilo
			EM	quilograma	kg	Fardo
		Rur	EF	arroba	kg	Arroba
			EM	aroba	arroba	Arroba
	Fem	Urb	EF	arroba	kg	colher de sopa
			EM	kg	aroba	Kg
		Rur	EF	arroba	não sei	Aroba
			EM	arrouba	arroba	Aroba

Fonte: dados de pesquisa (2020).

A Carta 1 mostra a distribuição das ocorrências selecionadas:

Carta 1: Respostas para peso de erva-mate



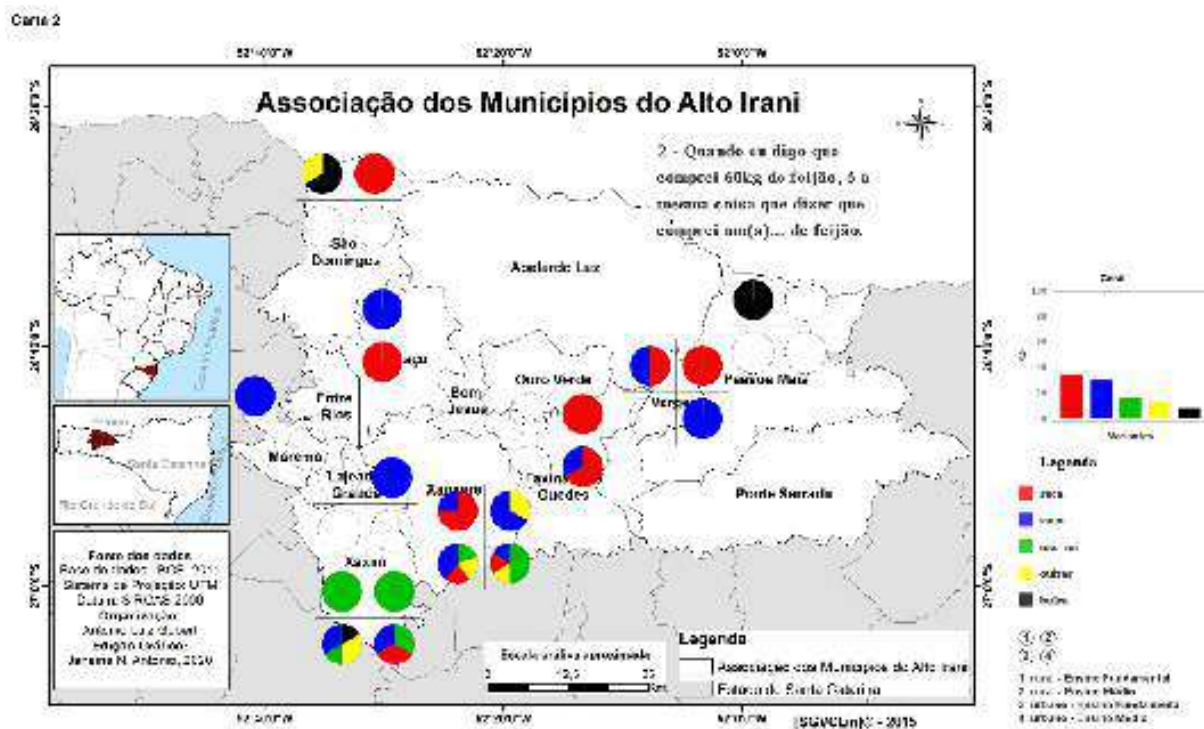
Na Carta 1, é possível observar maior ocorrência para as medidas inovadoras “grama/quilograma” especialmente entre os grupos com informantes mais novos e residentes na zona urbana, enquanto “arroba” aparece mais evidente entre os grupos com informantes mais velhos e residentes na zona rural.

Na segunda pergunta: *Quando eu digo que comprei 60 kg de feijão, é a mesma coisa que dizer que comprei o quê de feijão?*, indicava-se como resposta o vocábulo “saca”, como item mais especializado e conservador.

Os dados mostram a maior produtividade de “saca”, seguida por “saco”. A forma conservadora e especializada e sua versão “saco”, portanto, ainda continuam presentes no léxico. Como respostas anotadas em “outras”, obtiveram-se três conversões de medidas (60.000 gramas, 60000g e 6.000g), em uma tentativa de responder ao solicitado: duas de informantes da faixa 1 e uma de informante da faixa 2, respectivamente. As respostas podem refletir o conhecimento escolarizado dos informantes, acostumados e treinados com exercícios de conversão de medidas.

Após a distribuição dos dados nas células correspondentes, verificou-se que as variáveis “idade” e “sexo” não se mostraram significativas na análise; então, a carta foi gerada com “residência” e “escolaridade”. A carta 2 traz a distribuição das variantes que correspondem a 60 kg de feijão.

Carta 2: Respostas para 60kg de feijão



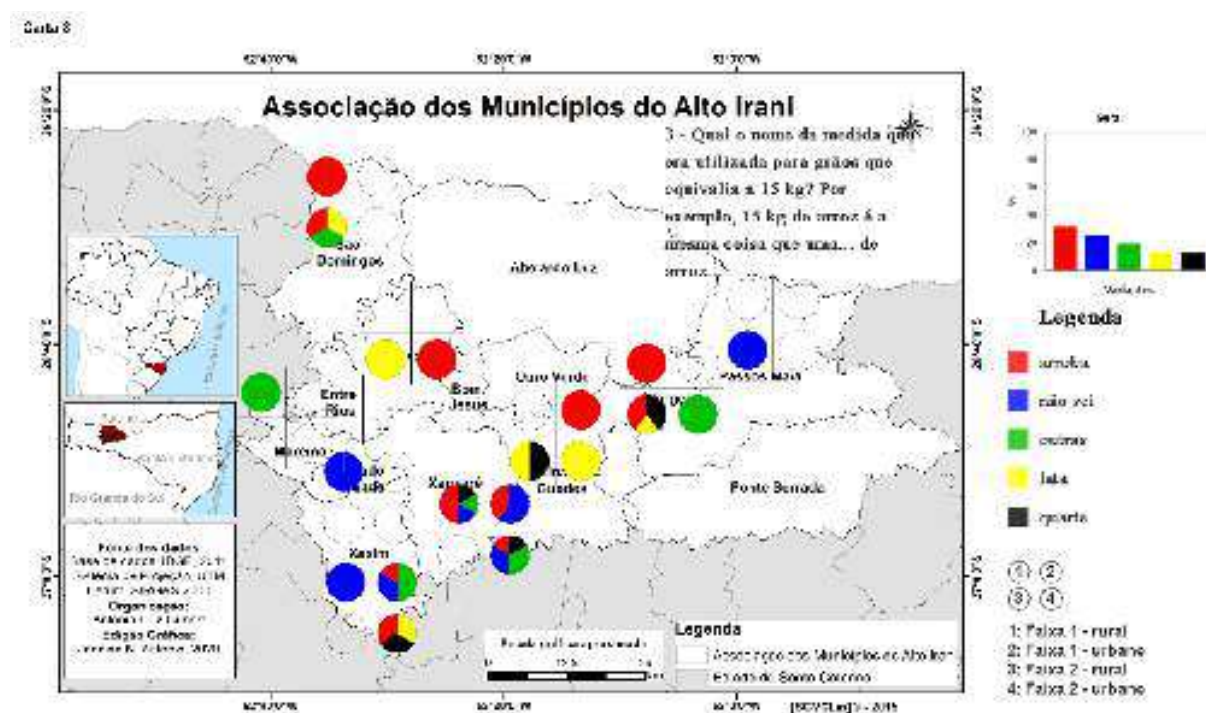
Na Carta 2, é possível observar que o vocábulo “saca” figura especialmente nos grupos com informantes residentes na zona rural e com ensino médio.

Questionados sobre “Qual o nome da medida que era utilizada para grãos que equivalia a 15 kg? Por exemplo, 15 kg de arroz é a mesma coisa que uma... de arroz...”, os informantes forneceram respostas como “saca”, “lata”, “arroba”, “quarta”, “alqueire”. Considerou-se a forma “lata” como a forma mais conservadora, a qual obteve seis respostas no conjunto. A forma “arroba” foi a que mais teve ocorrências, 15, mesmo que seja um tanto improvável que a medida tenha sido/seja utilizada na compra de tal alimento. Provavelmente, os informantes optaram pela medida em analogia à resposta da questão 1.

Além das observações anteriores, cabe destacar que dois informantes responderam à pergunta com o símbolo “@” – para indicar a medida “arroba” – (um em cada faixa etária), o que pode ser considerado inovação linguística.

Depois de distribuídas as respostas nas células, foram destacadas como variáveis sociais mais relevantes “idade” e “local de residência”. A carta 3 expõe os dados obtidos:

Carta 3: Respostas para pesos de arroz



Fonte: Dados de pesquisa (2020).

Pela carta 3, a forma “arroba” predominou nas respostas. A forma “lata”, medida conservadora, figurou especialmente entre os informantes da segunda faixa etária e da zona rural, conforme é possível ser visualizado em amarelo na carta.

Para a questão 4, “Dizer que tenho 64 espigas de milho é a mesma coisa que dizer que tenho 1... de milho”, considerou-se como respostas mais conservadora a medida “mão” seguida de “cesto”. Na categoria “outros”, estão incluídos vocábulos como “lata, atil⁹, quarta

9 Para “atilhão”, medida usada para aquilo que está ligado por um barbante (atilhão).

e *pannocchia*¹⁰”, este último um claro exemplo de empréstimo linguístico, já que a informante usou o termo para preencher uma lacuna existente na sua língua materna.

De acordo com Gumperz (1982, p. 66, tradução nossa):

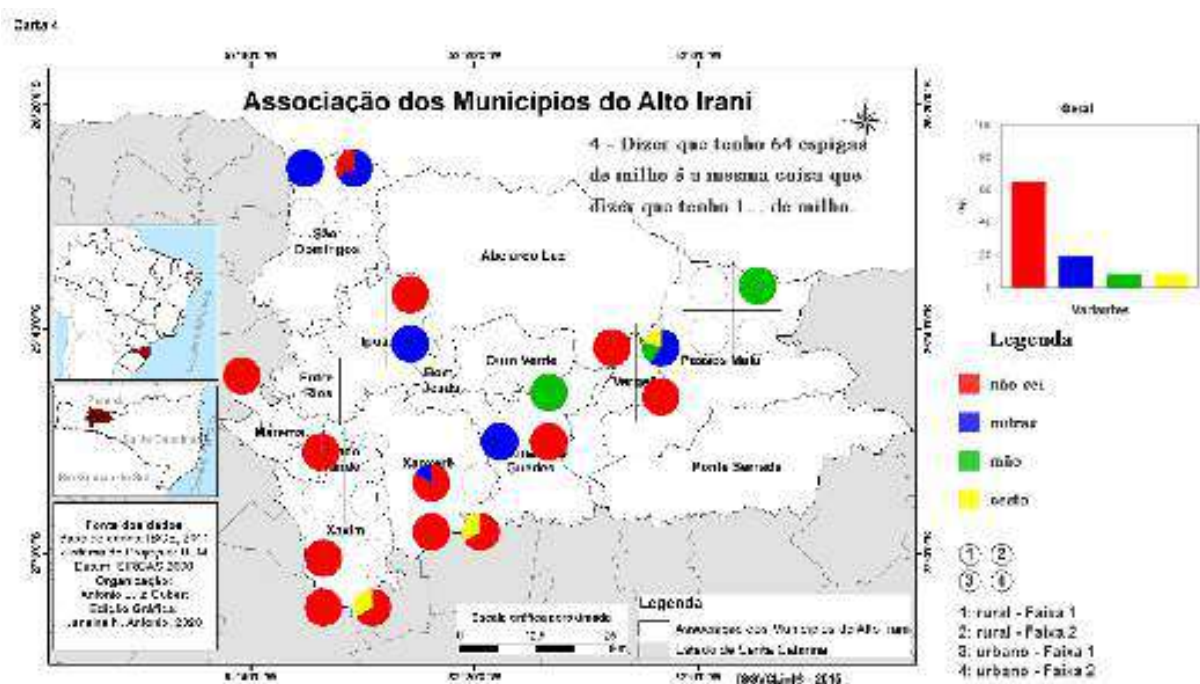
Empréstimos podem ser definidos como a introdução de palavras ou expressões idiomáticas curtas, congeladas, de uma variedade dentro da outra. Os itens em questão são incorporados dentro do sistema gramatical da língua que se torna emprestado. Eles são tratados como parte do seu léxico, tomam suas características morfológicas e entram em suas estruturas sintáticas”.

Os empréstimos linguísticos são muito comuns em áreas colonizadas por italianos, especialmente entre os falantes mais velhos (GUBERT, 2012).

No conjunto de 48 dados, a resposta “não sei” representou a grande maioria do conjunto, com 31 ocorrências. Esse fato pode estar ligado ao desuso da medida, já que nos tempos atuais é pouco provável que alguém tenha de medir algo usando tais unidades.

Tendo identificado os vocábulos coletados e suas particularidades, bem como a distribuição nas células, foram avaliadas as variáveis que se mostraram produtivas para a análise. Então, para essa pergunta, a carta a seguir foi projetada com “local de residência” e “idade”.

Carta 4: Respostas para espigas de milho



Fonte: Dados de pesquisa (2020).

Na carta 4, é possível verificar que o vocábulo “cesto” teve maior incidência em

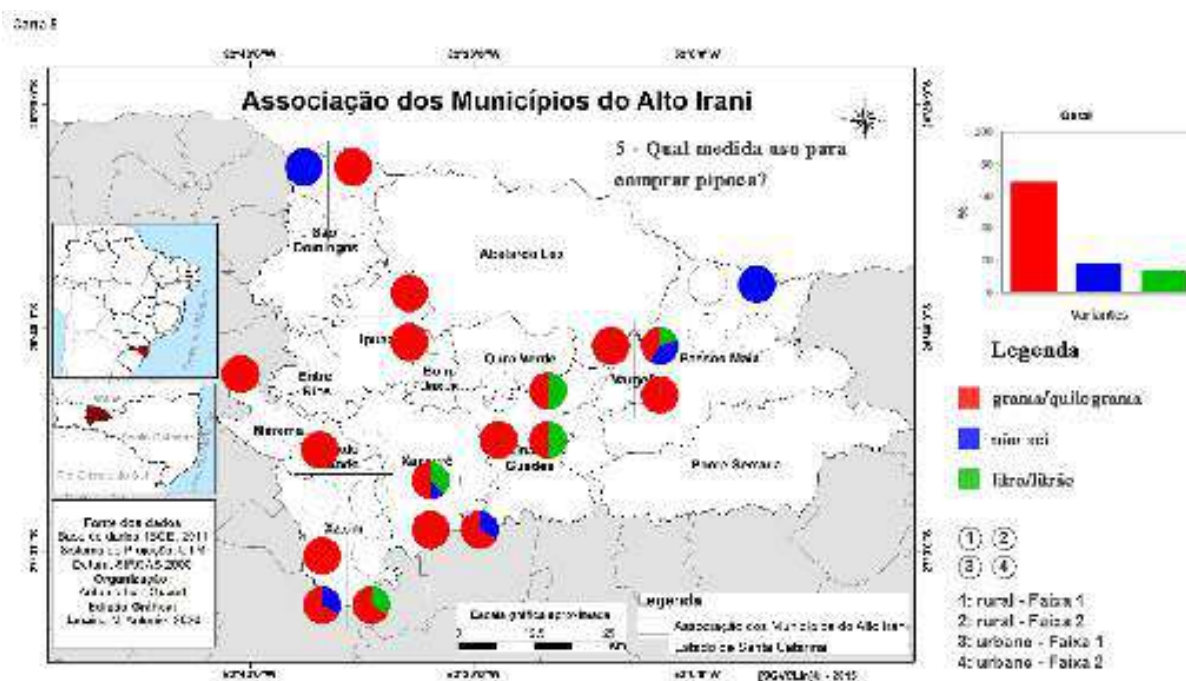
10 *Pannocchia* significa “espiga de milho” em italiano, dialeto falado pela informante e sua família. Além desse significado, o termo também pode ser usado no sentido pejorativo, no sentido de “bobo, lento”.

informantes da faixa 2, zona urbana, ocorrendo também em informantes da faixa 2, zona rural. A medida “mão”, em verde, aparece apenas em informantes da faixa 2 residentes na zona rural. A resposta “não sei” predomina na maior parte dos municípios, conforme é possível ver em vermelho.

Na pergunta 5, os informantes foram questionados sobre a medida que usavam para comprar milho de pipoca para estourar. Consideraram-se as medidas “litro” e “litirão”¹¹ como mais agrícolas, conservadoras, e “grama” e “quilograma” como mais urbanas, inovadoras.

Como respostas, houve maior incidência de “grama/quilograma” (35 dados), seguida por “não sei” (9) e, por último, a medida “litro/litrão” (9). Após distribuição dos dados, foram selecionadas as variáveis “local de residência” e “idade” como mais significativas para a elaboração da carta 5:

Carta 5: Respostas para peso do milho de pipoca



Fonte: Dados de pesquisa (2020).

Na carta 5, em verde, estão marcadas as respostas para “litro/litrão”, fornecidas por um informante da “faixa 1 – rural”¹² e por alguns informantes mais velhos de ambos os tipos de localidades. As formas “grama” e “quilograma” predominaram em todos os cenários.

Na pergunta 6, “Com qual medida meço a largura de uma madeira?”, foi considerada

11 “Litro” (ou “litirão”) é a medida feita a partir do enchimento do recipiente plástico vazio do refrigerante.

12 Interessante analisar de modo mais particularizado a resposta completa dada pelo informante: “Gramas no mercado ou litros se for direto do produtor”. O conjunto dos elementos reflete o conhecimento de mundo do informante, assim como deixa transparecer as práticas sociais comuns na sua sociedade: para cada situação, cada contexto, uma unidade pode ser usada.

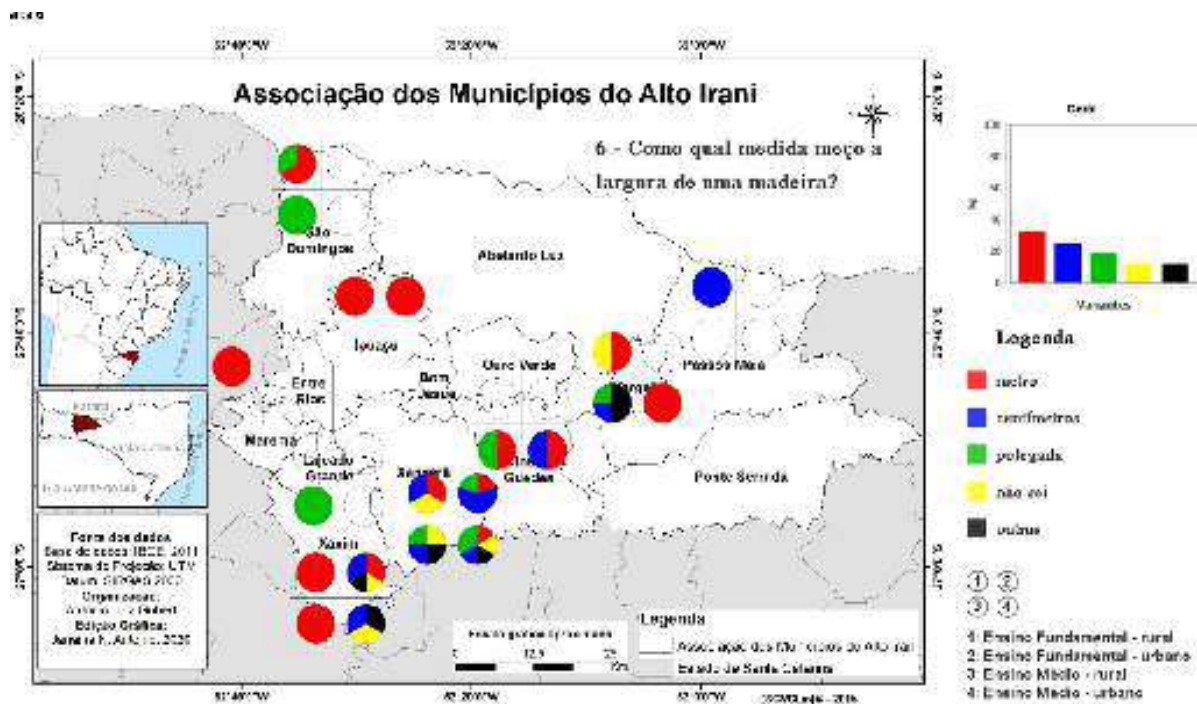
como medida mais conservadora o vocábulo “polegada” – unidade possível de ser medida, de modo aproximado, com o topo do dedo polegar, consistindo na largura entre a base da unha e a ponta do dedo, sem uso de instrumentos sofisticados.

Além de “polegada”, com nove ocorrências, também registraram “centímetros”, com 12, e “metros” – mesmo que seja pouco provável que alguém meça a largura de uma madeira em metros.

Na distribuição dos dados nas células, foi possível identificar como variáveis significativas para análise “escolaridade” e “local de residência”.

Na carta 6, em verde, é possível observar a distribuição das ocorrências para “polegada” especialmente em informantes dos municípios de São Domingos e Lajeado Grande, com presença também em Xanxerê, Faxinal dos Guedes e Vargeão (com representação em todos os grupos da carta); mas, de fato, “metro”, em vermelho, e “centímetros”, em azul, prevalecem em todas as categorias:

Carta 6: Respostas para largura da madeira



Fonte: Dados de pesquisa (2020).

Na pergunta 7, “Como se chama quando se colocam dois cestos de milho num cavalo ou num burro pra levar o milho pro paiol? É um o quê de milho?”, para facilitar a compreensão do enunciado, foi utilizada uma imagem ilustrativa.

Ferreira e Cardoso (1994, p. 31), sobre o uso de figuras nos questionários, citam que:

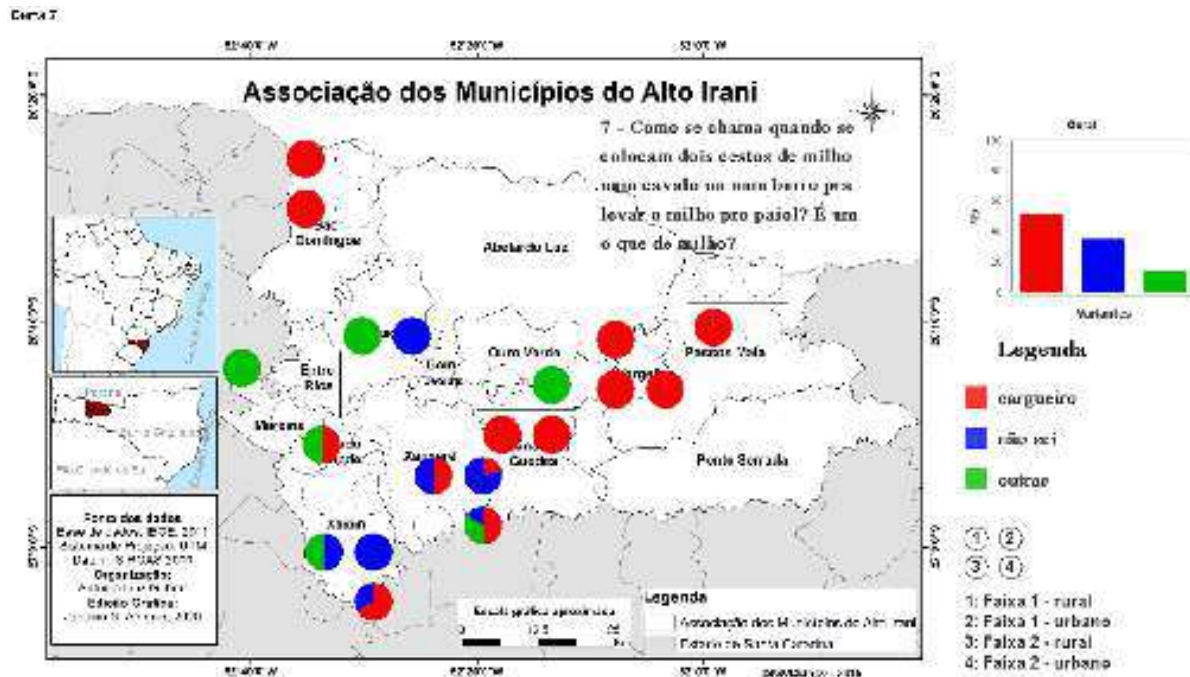
Nesse caso, o uso de gravuras, perfeitamente traçadas, para serem descritas pelo informante apresenta uma dupla vantagem: de um lado permite que o informante [...] sirva-se das formas lexicais que se quer apurar; de outro, permite uma maior homogeneização do comportamento dos inquiridores no sentido de formular, com menor grau de diferenciação, as mesmas questões a diferentes informantes.

Esperava-se, a partir dos elementos fornecidos, que os informantes respondessem com a palavra “cargueiro”, medida antiga e rural. Entretanto, além da forma esperada, outras formas emergiram e outros informantes não souberam responder.

Na categoria “outras”, estão respostas como “balaio”, “cangalha”, “um cesto de milho”, “uma quarta de milho”, que não correspondem às quantidades da medida solicitada na pergunta.

Após análise dos dados, foram selecionadas as variáveis “local de residência” e “idade” para elaboração da carta 7:

Carta 7: Respostas para dois cestos de milho



Fonte: Dados de pesquisa (2020).

Em vermelho, na carta 7, estão destacadas as respostas para “cargueiro”, que prevalecem sobre as demais em todas as categorias. A ausência de resposta vem em segundo lugar com uma distribuição regular em Xaxim, Xanxerê e Bom Jesus.

Na pergunta 8, “Quando eu quero comprar ovos, que medida que eu uso?”, esperava-se uma uniformidade nas respostas, que possivelmente indicariam na totalidade a forma “dúzias”. Contudo, duas informantes, da zona rural, faixa 1, uma com ensino fundamental (Xaxim) e outra com ensino médio (Xanxerê), responderam “unidades”. As respostas podem estar indicando um processo de evolução na medida, que deixa de ser restrita aos múltiplos de 12 (doze) e passa a ser unitária – nem sempre o produtor dispõe de uma dúzia inteira para venda, por exemplo, e precisa vender menos quantidade do produto. Ou, em outra hipótese, uma dúzia, ou mesmo meia, pode ser muito para uma pessoa que more sozinha ou que precise de pequena quantidade para apenas determinada receita.

Na pergunta 9, os informantes foram questionados sobre “Quanto mede um laço de gaúcho? Dá 12 o quê?”. Esperava-se, como resposta majoritária, “braças” ou “braços”, medida conservadora.

De fato, a medida “braços”/“braças” figurou na maior parte dos dados, com 20 ocorrências em 48; seguida por “não sei”, com 16 ocorrências; “metro” com sete; e “outras”¹³, com cinco.

Após análise da distribuição das ocorrências nas células das variáveis sociais, constatou-se como variável mais significativa o fator “idade”, tendo a faixa 2 optado majoritariamente pela forma “braças/braços” (14 ocorrências) em oposição a outras formas citadas, enquanto a faixa 1 não soube responder ou respondeu em número inferior (cinco ocorrências para “braço”/“braça”).

Para ilustrar a distribuição das ocorrências, foi gerada a carta 8, com as variáveis “sexo” e “local de residência”, que também se mostraram produtivas para a análise. Foi possível verificar, mediante a análise dos dados, a predominância da forma “braço”/“braça”, em vermelho, na fala masculina e na zona rural, em municípios como Vargeão, Faxinal dos Guedes, São Domingos, Bom Jesus, com presença também em informantes de outras categorias ou municípios, o que mostra a natureza conservadora da medida.

Na pergunta 10, “Qual a medida usada para ver se a cova está funda o suficiente?”, esperava-se pela resposta “palmo”, medida conservadora que faz parte do imaginário popular por meio da expressão “sete palmos”.

Como respostas, predominou “palmo”, com 28 (vinte e oito) ocorrências, seguida por “metro” (mesmo sendo improvável uma cova com 7m); “não sei”, com oito respostas, e “outras”, com quatro respostas. Interessante destacar duas respostas anotadas em “outras”, fornecidas por duas informantes residentes na zona rural, uma de cada faixa etária: a) “Uma madeira comprida”; e b) “Cabo da enxada”. As informantes, então, declararam que utilizam objetos de seu cotidiano para verificar a profundidade de uma cova, usando-os como instrumentos e padrões de medida. O fato é bastante curioso e pode ser análogo à ação da dona de casa que tem determinada xícara para ser usada como medida, mesmo que o objeto não tenha uma quantidade padrão estabelecida.

Após análise dos dados, as variáveis “idade” e “escolaridade” se mostraram produtivas para interpretação dos resultados.

Notou-se predominância de “palmo” sobre as demais respostas, exceto em Marema, Ipuacu e Passos Maia, especialmente entre os informantes faixa 1 do ensino médio, que preferiram outras medidas ou não souberam responder.

Na pergunta 11, “Qual medida uso para comprar banha?”, indicaram-se as formas “litro”¹⁴ e “lata” como mais rurais, sendo a última mais conservadora. A forma “quilograma” foi tida como mais inovadora.

13 Em tentativa de resposta, os informantes forneceram dados como: *léguas, passos, circunferência, centímetros e nó.*

14 Da mesma forma, para medir pipoca, podem ser usados litros descartáveis de refrigerantes.

Predomina a forma “quilograma”, com 31 ocorrências, seguida por “lata”, com sete, e “litro”, com seis, mesma quantidade dos informantes que não souberam responder.

Como variáveis sociais selecionadas para a carta 10, constam “local de residência” e “idade”.

A forma “quilograma” prevaleceu em todas as categorias, seguida por “lata”. A forma “litro” aparece mais em evidência em informantes da faixa 1, tanto da zona rural como da zona urbana, nas cidades de Lajeado Grande, Xaxim e Xanxerê.

Na pergunta 12, “*Qual medida é mais utilizada hoje para medir terra?*”, esperava-se como resposta o termo “hectare”. Este termo, como esperado, apareceu em maior evidência, com 27 ocorrências, seguido por “outras”¹⁵, com 12, “alqueire”, com 10 e “não sei”, com quatro.

Para a elaboração da carta 11, foram selecionadas como variáveis mais significativas “sexo” e “local de residência”.

Predominou a forma “hectare” sobre as demais, especialmente nos informantes do sexo masculino residentes na zona rural.

Na pergunta 13, “*Dizer que tenho 10.000m² de terra é a mesma coisa que dizer que tenho quanto?*”, buscava-se identificar se os informantes conheciam a unidade “hectare”, unidade correspondente à medida.

A maior parte dos informantes (31) soube indicar a medida ao passo que dez elicitaram outras medidas, como “colônia”, “alqueire”, e sete não souberam responder.

A faixa etária não se mostrou significativa para a análise da predominância dos fatores sociais. Foram selecionadas, então, “sexo” e “local de residência”. Os informantes que indicaram “não sei” “ou outras medidas” fazem parte especialmente dos grupos urbanos, mas também estão nos grupos rurais.

Na pergunta 14, “*Se eu herdei do meu avô um pedaço de terra de 6.050m², eu herdei a mesma coisa que uma...*”, buscava-se a resposta “quarta”.

Predominou a resposta “quarta” sobre as demais, com um total de 25 dados. Na sequência, “não sei”, com 15 dados, e “outras”¹⁶, com oito.

Uma resposta que merece comentário é a que foi dada por um informante masculino, da faixa 2, residente na zona urbana, com pouca escolaridade. Para responder “quarta”, o informante respondeu “guarda”, fazendo duas trocas gráficas motivadas por problema de compreensão ou troca dos pares surdos/sonoros [k/g] e [t/d]. O fato pode ter ocorrido pela pouca escolarização do informante (pelo registro na ficha, apenas ensino primário) ou por fatores linguísticos, como

15 Nesta categoria, estão respostas como: *metros, m², colônia*.

16 Nesta categoria, estão respostas como “colônia”, “hectare”, “instância de terra”, “alqueire”.

influências de dialetos colonizadores como o hunsriqueano, em que são comuns tais trocas (PAULI, 2001).

A idade dos informantes foi uma variável muito significativa para esta resposta, já que a maior parte dos informantes da faixa 1 (17 informantes) não soube responder (ou respondeu de forma inadequada) qual seria a medida. Outra variável que se mostrou produtiva para a análise foi “local de residência”.

Foi possível observar que os informantes da zona urbana não responderam “quarta”, o que indica que a medida é mais conhecida no ambiente rural. Além disso, predominam as respostas “não sei” e “outras” nas cidades de Marema, Bom Jesus, Xaxim e Xanxerê. Nas demais, aparece apenas a medida “quarta”.

Questionados sobre qual medida é usada para medir a distância entre cidades (pergunta 15), apenas dois informantes jovens, um do sexo masculino, com ensino médio, zona rural, e uma do sexo feminino, ensino fundamental, urbana, não souberam responder¹⁷. Os demais, todos responderam “quilômetros”, mostrando uniformidade no uso da medida. Não será feita carta para esta pergunta.

Na pergunta 16, “*Meia quarta de terra é a mesma coisa que um...*”, esperava-se como resposta o termo “salamim” e suas variantes fonéticas¹⁸, medida tida como conservadora.

A forma esperada, no entanto, foi a menos frequente, com apenas oito ocorrências no conjunto. Em primeiro lugar, está “não sei”, seguida de outras formas usadas como tentativa de resposta (“hectare”, “quatro quadros”, “três mil e 25 mt”, “litro de terra”¹⁹).

Após a análise dos dados, as variáveis “idade” e “local de residência” se mostraram mais significativas para o termo “salamim”.

Houve a incidência do termo e suas variantes apenas na fala de informantes residentes na zona rural, de ambas as faixas etárias, em maior número na faixa 2 (municípios de Marema, Bom Jesus, Passos Maia, Vargeão, Lajeado Grande e Faxinal dos Guedes).

Na pergunta 17, “*Quando eu digo que tenho 24.200m² de terra, também posso dizer que tenho 2,4 hectares, 4 quartas ou um...*”, esperava-se como resposta o termo “alqueire”, medida rural conservadora.

Como esperado, o termo “alqueire” foi a resposta mais produtiva (27), seguida por “não sei” e “outras”²⁰.

Após a análise das ocorrências, a variável “local de moradia” se mostrou bastante significativa na comparação; os outros três fatores tiveram o mesmo grau de variação.

17 Podem não ter lembrado no momento ou mesmo não terem compreendido a pergunta, já que a medida é bastante conhecida.

18 Nos dados, foram encontradas as formas: “salamim”, “sulumin”, “solominho” e “solumin”.

19 Um litro de terra equivale a 605 m².

20 Foram citadas medidas como *colônia*, 4 quadros e 48100 m².

Foi possível perceber a predominância da forma “alqueire” em todas as categorias.

A pergunta 18, “*Quando eu medir uma área grande, um conjunto de 10 alqueires, por exemplo, eu posso usar a medida...*”, tinha como objetivo investigar se os informantes conheciam a medida “colônia”, léxico agrícola e conservador.

“Colônia”, com 27 (vinte e sete) respostas foi a mais frequente, seguida por “não sei” (17) e outras (4)²¹.

Após contabilização e classificação dos dados, as variáveis “idade” e “local de residência” se mostraram significativas para análise.

Foi possível observar a predominância da medida “colônia” sobre a resposta “outras” nas cidades de Xanxerê (faixa 2 – urbano) e Xaxim (faixa 1 – urbano), e em Xaxim e Xanxerê (faixa 1 – rural; faixa 1, urbano; faixa 2, urbano). Os dados mostram, pois, que a medida “colônia” é característica do ambiente rural.

Na pergunta 19, buscou-se investigar o nome do profissional que mede as terras.

Do conjunto de 48 respostas, 31 foram para “agrimensor” e suas variantes²², 13 para “não sei” e quatro para “outros”²³.

Após contagem e análise dos dados, foram selecionadas as variáveis “sexo” e “local de residência” como as mais distintivas para a análise.

A distribuição majoritária do vocábulo “agrimensor” frente a “outras” e “não sei”, estas encontradas em apenas dois municípios (Xaxim e Xanxerê) em informantes femininos – rural, feminino – urbano e masculino – urbano, o que mostra que o item lexical está mais presente no universo masculino e no ambiente rural.

Para a pergunta 20, “*Como se chama o instrumento fino, comprido e flexível, geralmente amarelo, que se usa para medir tamanhos pequenos?*”, o item “trena” figura na maioria absoluta dos dados, com 43 ocorrências. Em “outras”, aparecem vocábulos como “metro” e “fita métrica”, com quatro ocorrências no total. Apenas dois informantes não souberam responder. Após a análise das respostas, houve uniformidade na distribuição das respostas nas variáveis, mostrando não haver variação; portanto, não será gerada carta para esta pergunta.

Tendo explorado todas as perguntas do questionário, como forma de síntese dos resultados, elaborou-se o Quadro 1 com as perguntas, as variáveis e os resultados alcançados:

21 Foram citadas as medidas *metros, quilômetros e hectares*.

22 Foram registradas as variantes: *gremessor, agremessor, agrimessor, agrinmesor, gramesor, agre-mensor e agremessor*.

23 Nesta categoria foram dadas respostas como *topógrafo, engenheiro ambiental, engenheiro agrônomo*, profissões que não trabalham diretamente com a medição de terras.

Quadro 1: Síntese dos resultados

Perg.	Variável social				Resultado
	Sexo	Esc.	Resid.	Idade	
1			x	x	A medida “arroba” aparece mais evidente entre os grupos com informantes mais velhos e residentes na zona rural.
2		x	x		O item “saca”, conservador, figura especialmente nos grupos com informantes residentes na zona rural e com ensino médio.
3			x	x	A forma “lata”, medida conservadora, figurou especialmente entre os informantes da segunda faixa etária e da zona rural.
4			x	x	A medida “mão” aparece apenas entre informantes da faixa 2 residentes na zona rural.
5			x	x	As formas “grama” e “quilograma” predominaram em todos os cenários.
6		x	x		As medidas “metro” e “centímetros” prevaleceram em todas as categorias:
7			x	x	A medida “cargueiro” prevaleceu sobre as demais em todas as categorias.
8			x	x	Dois informantes, da zona rural, faixa 1, responderam “unidades”. As respostas podem estar indicando um processo de evolução na medida.
9	X		x	x	A faixa 2 optou majoritariamente pelas formas “braças”/“braços”. Além disso, essas formas aparecem nos dados do sexo masculino – zona rural, em vários municípios, o que mostra o teor conservador da medida.
10		x		x	“Palmo” predomina sobre as demais respostas.
11			x	x	A forma “quilograma” prevaleceu em todas as categorias. A forma “litro” é mais evidente em informantes da faixa 1, tanto da zona rural como da zona urbana.
12	X		x		A forma “hectare” predomina sobre as demais, especialmente na fala de informantes do sexo masculino residentes na zona rural.
13	X		x		A forma “hectare” prevaleceu. Os informantes que indicaram “não sei” “ou outras medidas” fazem parte especialmente dos grupos urbanos.
14			x	x	Os informantes da zona urbana não responderam “quarta”, o que indica que a medida é mais conhecida no ambiente rural. A maior parte dos informantes da faixa 1 não soube responder (ou respondeu inadequadamente) qual seria a medida.
15				x	Apenas dois informantes jovens não souberam responder. Os demais, todos responderam “quilômetros”.
16			x	x	O termo “salamim” e variantes fônicas aparece apenas entre informantes residentes na zona rural, de ambas as faixas etárias, em maior número na faixa 2.
17	X	x	x	x	“Alqueire” predomina em todas as categorias.
18			x	x	Os dados mostram que a medida “colônia” é característica do ambiente rural.
19	X		x		Os homens do ambiente rural são os que mais conhecem o termo “agrimensor”.
20	X	x	x	x	O vocábulo “trena” figura na maioria absoluta dos dados.
Total	6	5	19	15	O local de residência do informante, assim como sua idade, são os fatores principais que influenciam na escolha do léxico relacionado aos “pesos e medidas”.

Fonte: Dados de pesquisa

A hipótese principal adotada para o estudo, de que haveria significativa variação lexical quanto à dimensão diageracional no campo semântico “pesos e medidas” no espaço geográfico estudado, foi confirmada; contudo, a hipótese secundária, que haveria menos ou que não haveria variação diasssexual, diafásica e diatópica, acabou por não se confirmar totalmente, já que o local de residência dos informantes (variação diatópica) foi o fator principal encontrado como influenciador na caracterização do léxico sobre “pesos e medidas”. Os resultados mostraram, portanto, que *o ambiente onde os usuários vivem e a idade são os fatores mais determinantes na escolha de certas formas lexicais relacionadas aos pesos e medidas, e que a escolaridade e o sexo são apenas fatores coadjuvantes no processo.*

Considerações finais

Conforme se explicitou e ficou comprovado com este estudo, o léxico é a esfera linguística mais propícia à variação e à mudança, acompanhando as transformações das sociedades nas quais está inserido.

Quando um usuário opta por determinada lexia, está espelhando um conjunto de fatores que lhe são inerentes, como o ambiente físico e social de determinada área geográfica, bem como o sexo, a escolaridade, a idade, entre outros fatores. Dessa forma, com o vocabulário relacionado aos pesos e medidas, foco deste estudo, usados na área da AMAI, no oeste catarinense, não foi diferente.

Com o advento da geossociolinguística (RAZKY, 2004), o cruzamento e análise desse tipo de dados foi possível, garantindo um estudo mais ampliado do fenômeno.

O léxico relacionado aos pesos e medidas, na região demarcada para o estudo, está sob a influência direta de fatores sociais, como mostraram os dados. O ambiente em que os informantes vivem, bem como sua idade, foram os fatores mais determinantes encontrados na escolha vocabular. A escolaridade e o sexo também se mostraram fatores importantes, mas com papel coadjuvante para o campo semântico investigado.

Para finalizar, uma pesquisa em uma área geográfica mais ampliada, com acréscimo de mais lexias, é recomendada para ratificar os resultados aqui expostos. De toda forma, espera-se ter contribuído para a linguística, especialmente para a daletologia pluridimensional, área nova, carente de pesquisas, sobretudo acerca do falar catarinense.

Referências

- AGUILERA, V. de A.; FIGUEIREDO, M. B. T. A composição de um questionário sobre o léxico do gado. *SIGNUM: Estud. Ling.*, Londrina, n. 5, p. 9-47, dez. 2002
- ALTINO, F. C. *Atlas Linguístico do Paraná – II*. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2 vol., 2007. 223p.
- ARAGÃO, M. S. Variação Fonético-lexical em Atlas Linguísticos do Nordeste. *Revista do GELNE*, Ano 1. n. 1, 1999.
- BIDERMAN, M.T.C. Fundamentos da Lexicologia. In: *Teoria Linguística: teoria lexical e linguística computacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 99 – 155.
- BIDERMAN, M. T. C. *Teoria linguística: linguística quantitativa e computacional*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1978.
- CHAMBERS, J. K.; TRUDGILL, A. *Dialectology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- FERREIRA, C.; CARDOSO, S. *A dialetologia no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1994.
- FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- GUBERT, A. L. *Influências do talian no português brasileiro de Vargeão (SC): um estudo sobre variação no nível fonético*. Curitiba: UFPR, 2012. Dissertação.
- GUMPERZ, J. *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- HISTÓRICO do município de Xanxerê. 2013. Disponível em: <https://www.xanxere.sc.gov.br/cms/pagina/ver/codMapaItem/4786>. Acesso em: jun. 2019.
- LOPE BLANCH, M. La sociolingüística y la dialectología hispánica. In: ALVAR, M; LOPE BLANCH, M.L. *En torno a la sociolingüística*. México: UNAM, 1978.
- MAPA da Associação dos Municípios do Alto Irani. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <https://portaldemapas.ibge.gov.br/portal.php#homepage>. Acesso em: mar. 2018.

PAIM, M. M. T. A emergência de identidade social de faixa etária e variação: o que revelam os dados do Projeto Atlas Linguístico do Brasil (Projeto ALiB). In: MOTA, J. A.; P., M. M. T.; RIBEIRO, S. S. C.. *Documentos 5: Projeto Atlas Linguístico do Brasil, avaliação e perspectivas*. Salvador: Quarteto, 2015, p. 245-253.

PAULI, V. S. *Interferência fonética de um dialeto alemão na expressão oral e escrita em português*. Dissertação. Florianópolis: UFSC, 2001.

RADTKE, E.; THUN, H.(ed.). *Neue Wege der romanischen Geolinguistik: Akten des Symposiums zur empirischen Dialektologie*. Kiel: Westensee-Verl., 1996. 648 p.

RAZKY, A. (org.). *Atlas linguístico sonoro do Pará*. Belém: PA/CAPES/UTM, 2004.

RAZKY, A. A dimensão sociodialetoal do léxico no projeto Atlas Linguístico do Brasil. *SIGNUM: Estud. Ling.*, Londrina, n. 16/2, p. 247-270, dez. 2013.

RAZKY, A. *Uma perspectiva geo-sociolinguística para a análise do status da variável /s/ em contexto pós-vocálico no nordeste do estado do Pará*. Estudos Linguísticos e Literários. n. 41, Salvador, Programme de Pos-graduação en Langue et Culture, UFBA, 2010.

RAZKY, A.; COIMBRA, D.; COSTA, E. O. Variação léxico-semântica e agrupamento lexical do item cambalhota no Atlas Léxico Sonoro do Pará (ALeSPA). *Língua e Instrumentos Linguísticos*, v. 40, p. 151-169, 2017.

RAZKY, A.; SANCHES, R. D. Variação geossocial do item lexical riacho/córrego nas capitais brasileiras. *Gragoatá*, Niterói, n. 40, p. 70-89, 1. sem., 2016.

ROMANO, V. P.; SEABRA, R. D.; OLIVEIRA, N. [SGVCLin] - Software para geração e visualização de cartas linguísticas. *Revista de Estudos da Linguagem*, v. 22, n.1, p.119-151, 2014.

SILVA NETO, S. da. *Guia para estudos dialetológicos*. Belém: Conselho Nacional de Pesquisas, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 1957 [1955].

SILVA NETO, S. da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Presença, 1986.

THUN, H. La géographie linguistique romane à la fin du XX siècle. In.: ENGLEBERT, A.; PIERRARD, M.; ROSIER, L.; RAEMDONCK, D. V. et all. (org.). *Actes du XXII Congrès International de Linguistique e Philologie Romanes*. Bruxelles, 1998, 367-388.

_____. Pluridimensional cartography. In: LAMELI, A.; KEHREIN, R.; RABANUS, C. (ed.). *Language mapping*. Berlin: de Gruyter Mouton, 2010.

WARDHAUGH, R. *An introduction to sociolinguistics*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1992.



BOTAR O FILHO NA ESCOLA: OS VERBOS *BOTAR* E *COLOCAR* NO FALAR DE FORTALEZA-CE¹

BOTAR THE SON TO SCHOOL: THE VERBS *BOTAR* AND *COLOCAR* IN THE SPEECH OF FORTALEZA-CE

*Camilo Murilo Alves de Lavor*², *Aluiza Alves de Araújo*³

*Rakel Beserra de Macedo Viana*⁴

RESUMO

Abordamos, nesta pesquisa, a variação entre *botar* e *colocar* no falar popular de Fortaleza - CE, em tempo aparente, com sentido de *acomodar, matricular, prender e denunciar*. Com base nos pressupostos teórico-metodológicos da Sociolinguística Variacionista, analisamos o efeito de variáveis linguísticas (*traço semântico e animacidade do objeto, (in)determinação do sujeito, papel do falante, tópico discursivo*) e extralinguísticas (*sexo, faixa etária e escolaridade*) no uso do verbo *botar*. Para a realização desta, selecionamos dados de fala extraídos do banco de dados NORPOFOR (Norma Oral do Português Popular de Fortaleza), utilizando apenas o tipo de registro DID (Diálogo entre Informante e Documentador). O programa GoldVarb X contabilizou 102 ocorrências, sendo 72 (70,6%) para *botar* e 30 (29,4%) para *colocar*. Foram selecionadas como relevantes, para o verbo *botar*, os grupos de fatores *escolaridade, faixa etária, tópico discursivo e papel do falante*, nessa ordem. Constatou-se que as mulheres usam mais o verbo *botar*, com 78,6%, do que os homens, com 60,90%.

PALAVRAS-CHAVE: Sociolinguística Variacionista; NORPOFOR; *botar*; *colocar*.

ABSTRACT

In this research, we approached the variation between *botar* and *colocar* in the popular speech of Fortaleza - CE, in apparent time, with the sense of accommodating, enrolling, arresting and denouncing. Based on the theoretical-methodological assumptions of Variationist Sociolinguistics, we analyzed the effect of linguistic (semantic trait and object animacy, (in)determination of the subject, speaker's role, discursive topic) and extralinguistic (gender, age and education) variables on use of the verb to *botar*. To carry out this, we selected speech data extracted from the NORPOFOR database (Oral Norm do Portuguese Popular de Fortaleza), using only the type of record DID (Dialogue between Informant and Documenter). The GoldVarb X program counted 102 occurrences, 72 (70.6%) for putting and 30 (29.4%) for placing. The groups of factors schooling, age, discursive topic and role of the speaker were selected as relevant for the verb to put, in that order. It was found that women use the verb *botar* more, with 78.6%, than men, with 60.90%.

KEYWORDS: Variationist Sociolinguistics; NORPOFOR; *botar*; *colocar*.

1 Esta pesquisa está vinculada ao Laboratório de Pesquisas Sociolinguísticas do Ceará (LAPES-CE), coordenado pela professora Dra. Aluiza Alves de Araújo, docente vinculada à Linha 02 de pesquisa – Multilinguagem, Cognição e Interação do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (PosLA).

2 Doutorando do PosLA – UECE (Universidade Estadual do Ceará). E-mail: cassio.lavor@aluno.uece.br.

3 Professora Doutora do PosLA – UECE (Universidade Estadual do Ceará). E-mail: aluiza.araujo@uece.br.

4 Doutoranda do PosLA – UECE (Universidade Estadual do Ceará). E-mail: rakel.beserra@aluno.uece.br.

Introdução

[...]

— Que tantas cidades são aquelas, Quindim? — perguntou Emília.

Todos olharam para a boneca, franzindo a testa. Quindim? Não havia ali ninguém com semelhante nome.

— Quindim — explicou Emília — é o nome que resolvi botar no rinoceronte.

— Mas que relação há entre o nome Quindim, tão mimoso, e um paquiderme cascudo destes? — perguntou o menino, ainda surpreso.

— A mesma que há entre a sua pessoa, Pedrinho, e a palavra Pedro — isto é, nenhuma. Nome é nome; não precisa ter relação com o “nomado”. Eu sou Emília, como podia ser Teodora, Inácia, Hilda ou Cunegundes. Quindim!... Como sempre fui a botadeira de nomes lá do sítio, resolvo batizar o rinoceronte assim — e pronto! Vamos, Quindim, explique-nos que cidades são aquelas. (LOBATO, 2008, p. 8-9).

O fragmento introdutório foi retirado do livro *Emília no país da gramática*, obra publicada, originalmente em 1934, por Monteiro Lobato. No fragmento, constatamos o uso do verbo *botar*, logo no primeiro capítulo, em duas situações na fala da boneca Emília. Nada de especial, a não ser a curiosidade de entender as motivações que levaram Monteiro Lobato a escolher o verbo *botar* em detrimento de *colocar*, isso há 87 anos. Por outro lado, vemos com estranheza o uso de *botar* por Lobato, por tratar-se de um escritor renomado e conhecido pela sua polidez discursiva. No entanto, o uso desse verbo na fala da boneca se justifica quando temos conhecimento de que, de acordo com a obra do autor, a personagem Emília, ou torneirinha de asneiras, é retratada como alguém sem filtros, que está aprendendo a falar e, por isso mesmo, fala “errado”⁵ ou faz uso de muitos neologismos, além de sua rebeldia e malcriação, é claro. Tal situação nos leva a reflexões sobre o uso do verbo *botar* pelo autor, pois fica clara a intenção de associar o uso desse verbo às pessoas pertencentes a determinado grupo, ou extrato social.

Ademais, acreditamos, assim como Orlandi (2009, p. 187), que a “[...] língua não é apenas um instrumento a serviço da comunicação, ela é, entre outras coisas, um lugar de poder [...]”. Logo, podemos inferir que há muito tempo o uso do verbo *botar* já estava associado a pessoas com pouca educação ou mal educadas, como o caso da boneca, que é grosseira e está começando seu aprendizado sobre a norma culta e de prestígio da língua portuguesa.

5 O termo empregado não representa a concepção dos pesquisadores a respeito da variação, e sim, a concepção das personagens que usam esse termo para definir a fala da boneca Emília, ou seja, uma concepção do senso comum.

Ainda hoje, século XXI, constatamos que o senso comum⁶ atribui ao verbo *botar* o valor de *errado* ou *popular*, mesmo não havendo amparo em nenhuma gramática ou *dicionário da língua portuguesa*. Além disso, as pesquisas realizadas sobre a variação entre *botar* e *colocar* têm demonstrado que aquele é o mais frequente em todas as comunidades pesquisadas, de Norte a Sul do Brasil. De acordo com Batoréo e Casadinho (2009), no português Europeu, doravante PE, o verbo *botar* é usado para fins específicos ou para usos regionais e/ou populares, diferentemente do português do Brasil, doravante PB, onde o verbo é altamente produtivo, parecendo não haver consciência de sua diferença de produtividade, pois, além de muito frequente, o verbo também faz parte de muitas expressões idiomáticas.

O fato é que algumas pesquisas demonstram o fenômeno da variação linguística entre *botar* e *colocar* no PB, a saber: Lavor, Araújo e Viana (2020), Araújo, Lavor e Pereira (2020), Lavor, Vieira e Araújo (2019); Lavor e Araújo (2019); Lavor, Viana e Araújo (2019); Lavor, Araújo e Viana (2018); Carmo e Araújo (2015); Chaves (2014); Barreto, Oliveira e Lacerda (2012); Araújo (2011); e Aguilera e Yida (2008). É preciso registrar que esses trabalhos não indicaram haver mudança em progresso, mas demonstraram uma maior frequência de uso do verbo *botar* em comparação com seu concorrente *colocar*. Além da variação, ficou comprovada a grande produtividade desses verbos, principalmente de *botar*, que age como um verbo coringa, em função da quantidade de sentidos semânticos que podem, conforme Lavor (2018), chegar a um total de 110.

Aqui, neste trabalho, optamos pela análise da variação entre as variantes *botar* e *colocar* no sentido de *acomodar*, *matricular*, *prender* e *denunciar*, diferentemente de outras pesquisas, que controlavam os verbos apenas com o sentido de *pôr*⁷. Vejamos, nos excertos 1, 2, 3, 4, 5 e 6, como a variação entre os verbos sob análise se processa na fala de fortalezenses sem nível superior de escolarização, a partir de um recorte das amostras do banco de dados do Projeto Norma do Português Oral Popular de Fortaleza - NORPOFOR, usado para formar o *corpus* desta pesquisa.

6 O senso comum, segundo Fonseca (2002, p. 10), “[...] surge instintivo, espontâneo, subjetivo, acrí-tico, permeado pelas opiniões, emoções e valores de quem o produz”. Quanto às constatações feitas por nós acerca dos valores sociais atribuídos aos verbos estudados, pontuamos que elas foram construídas, basicamente, por meio de diálogos e questionamentos informais feitos aos nossos colegas de profissão, alunos em sala de aula e demais pessoas em nosso cotidiano.

7 Cabe pontuar que até a Dissertação de Lavor (2018), todas as pesquisas sobre a variação entre os verbos *botar* e *colocar* consideravam apenas o sentido de *pôr*. Então, Lavor (2018) passou a considerar todos os sentidos semânticos atribuídos a esses verbos a partir do controle da variável linguística Sen-tido Materializado pelo Verbo, fato que tornou possível pesquisas como esta. Logo, nesta, não fizemos rodadas ternárias (*botar*, *colocar* e *pôr*), ou seja, não controlamos o verbo *pôr*.

- (01) ... ele usava pegava a espada de outra pessoa botava⁸ na outra mão pra se defender e () com a outra ((buzina)) () notou o que ele podia fazer sabe?... (DID, INQ. 32, NORPOFOR)⁹
- (02) o monitor... () dentro... se você se você colocar¹⁰ o computador num local... abafado... o ar que ele vai circular já vai ser o ar quente... (DID, INQ. 76, NORPOFOR).
- (03) ... ela disse que ia me botar¹¹ ali nos padre... pra mim estudar ali nos padre... porque tem um amigo dela o seu (DID, INQ. 36, NORPOFOR).
- (04) ... apareceu uma vagazinha assim... de computação pra ela... eu coloco ¹²... pra ela... ganhar um futuro melhor na vida dela... (DID, INQ. 104, NORPOFOR).
- (05) ... uma vez ele tava num andaime andaime é coisas que a gente bota assim pa pa botar¹³ os anel pa puder subir pa fazer alguma coisa lá em cima ou pintar... DID, INQ. 47, NORPOFOR).
- (06) ... tem que ir pra cadeia pra pagar o que faz... não botar¹⁴ é:: é simples () pra ele dizer NÃO eu não roubei porque:: não tem mas tendo ele entra pra cadeia... (DID, INQ. 46, NORPOFOR).

Os excertos apresentados não deixam dúvidas da produtividade dos verbos analisados, basta observarmos a variedade semântica que eles apresentam na fala do fortalezense. É preciso registrar que, para esta pesquisa, as expressões idiomáticas não foram controladas.

Neste estudo, analisamos os fatores linguísticos, *tópico discursivo*, *traço semântico e animacidade do objeto*, *determinação do sujeito* e *papel do falante*, e os extralinguísticos, *sexo*, *faixa etária*, *escolaridade*, que acreditamos condicionarem a realização do verbo *botar* em detrimento de *colocar*, e observamos se há alguma possibilidade de mudança em progresso no sentido de *botar* suplantando *colocar*. Além do controle das variáveis aqui elencadas, entendemos a variante *colocar* como padrão, ou de maior prestígio social e *botar* como não padrão, ou de menor prestígio social¹⁵. Assim, acreditamos que as variantes padrão são, grosso modo, as formas que mais se aproximam das variedades cultas da língua. Por outro lado, as variantes não padrão costumam se afastar dessas variedades, conforme Coelho et al. (2015).

8 Sentido traduzido pelo verbo na sentença: acomodar, conforme Lavor (2018).

9 DID (Dialogo entre Informante e Documentador) é o tipo de registro usado na pesquisa; INQ. é o número do registro feito na gravação das entrevistas; NORPOFOR é banco de dados usado.

10 Sentido traduzido pelo verbo na sentença: acomodar, conforme Lavor (2018).

11 Sentido traduzido pelo verbo na sentença: matricular, conforme Lavor (2018).

12 Sentido traduzido pelo verbo na sentença: matricular, conforme Lavor (2018).

13 Sentido traduzido pelo verbo na sentença: prender, conforme Lavor (2018).

14 Sentido traduzido pelo verbo na sentença: denunciar, conforme Lavor (2018).

15 Uma variante, em geral, adquire prestígio, se for associada a um falante ou grupo social de status considerado superior. E, com isso, tal como se verifica na moda, pode passar a ser imitada por outras pessoas de classe inferior (MONTEIRO, 2000, p. 64).

Tomando como fato a coocorrência de *botar* e *colocar* na fala do fortalezense, levantamos algumas questões iniciais: 1) como os verbos *botar* e *colocar* se apresentam na fala popular do fortalezense?; 2) o que motiva a escolha, no momento da fala, por uma dessas formas verbais concorrentes, aplicadas com o mesmo valor de verdade e no mesmo contexto social?; 3) a realização dessas formas verbais, na fala popular do fortalezense, trata-se de uma variação estável ou podemos observar alguma mudança em progresso no sentido de *botar* suplantando *colocar*?

Definida nossa motivação e justificativa, nosso objetivo e questionamentos, cabe pontuar que buscamos, na literatura investigada, suporte na formação das variáveis controladas e das hipóteses¹⁶, que devem ser confirmadas ou refutadas.

Usamos esta seção para apresentarmos como os verbos *botar* e *colocar* são tratados na sociedade brasileira, principalmente o valor atribuído ao verbo *botar*. Explanamos, ainda, sobre os resultados apresentados pelas pesquisas variacionistas no PB. Além disso, apresentamos nossos objetivos, motivações e justificativas, e os questionamentos que nos direcionam para a realização da mesma.

Continuaremos, na seção seguinte, com um breve relato sobre a teoria Variacionista e os caminhos traçados pela mesma nas últimas décadas. Seguiremos com mais uma seção, onde resenhamos, entre os trabalhos realizados sobre a variação entre os verbos sob análise, apenas aqueles, que como esse, foram feitos a partir de um recorte da Dissertação de Mestrado de Lavor (2018). Em seguida defendemos a natureza da pesquisa e os principais passos adotados na Metodologia, apresentando as hipóteses desta pesquisa, para em seguida apresentarmos, em gráficos e tabelas, os resultados estatísticos oferecidos pelo programa computacional, GoldVarb X¹⁷, analisando-os à luz da teoria da variação e mudança linguística. Por fim, encerramos com nossas considerações finais e referências utilizadas.

A Teoria da Variação e Mudança Linguística

A Sociolinguística Variacionista ficou conhecida no mundo a partir das pesquisas de William Labov, na década de 1960, que, entre outras coisas, formulou princípios teórico-metodológicos, usados até hoje nos estudos sobre variação e mudança linguística. Segundo esses princípios, os fenômenos variáveis da língua não ocorrem caótica e desordenadamente, mas podem ser sistematizados, uma vez que fatores linguísticos e sociais condicionam e explicam o uso de uma ou outra variante nos processos de variação (LABOV, 2008).

16 As hipóteses desta pesquisa estão inseridas na seção destinada à Metodologia da pesquisa.

17 Em síntese, o GoldVarb X, é um conjunto de programas computacionais para análise estatística de dados linguísticos (SCHERRE, 2012). Na metodologia dispomos mais informações sobre esse programa, ou visite a página: mas se pode <http://individual.utoronto.ca/tagliamonte/goldvarb.html>.

O certo é que, de tempos em tempos, novos conhecimentos são construídos e outros são desconstruídos ou desmistificados a partir de novas abordagens, como é o caso da abordagem quantitativa e estatística, natureza que torna os estudos variacionistas de grande relevância para as pesquisas contemporâneas. A partir dessa nova concepção de estudos, a relação entre língua e sociedade passou a ser encarada como indispensável, e não somente mero recurso interdisciplinar.

A Sociolinguística Laboviana, como é mais conhecida, defende que há fenômenos variáveis em todos os níveis de análise da língua, não apenas no nível fonológico, como esta pesquisa que analisa a variação lexical. E afirma que são as variáveis, que apresentam variantes, formas distintas e concorrentes de dizer a mesma coisa, portanto, possuem um mesmo conteúdo representacional, motivadas por fatores internos e externos à língua.

Ao estudarmos a língua, no seio de uma comunidade de fala, baseamo-nos no entendimento de que essa é um conjunto estruturado de normas linguísticas e sociais “usada por seres humanos num contexto social, comunicando suas necessidades, ideias e emoções uns aos outros” (LABOV, 2008, p. 215).

Em conclusão, após essa breve explanação sobre o contexto histórico e origem da metodologia aplicada aos estudos variacionistas, defendemos que este estudo, que versa sobre a variação em tempo aparente das formas verbais *botar* e *colocar* na fala popular do fortalezense, está em consonância com o pensamento reproduzido por Labov (2008).

Na próxima seção, apresentamos os trabalhos, assim como este, que fazem parte de um recorte da dissertação de mestrado de Lavor (2018), e que nos servem como inspiração na conclusão de nossas análises.

Os verbos *botar* e *colocar* em amostras do NORPOFOR

Nesta seção, levando em consideração que todos as pesquisas realizadas sobre os verbos em questão contribuíram de forma significativa na construção deste trabalho, optamos por resenhar, entre essas pesquisas, apenas aquelas realizadas a partir de dados extraídos do banco de dados NORPOFOR (Norma Oral do Português Popular de Fortaleza), e definidas como recorte da pesquisa de Lavor (2018). Logo, resenhamos três pesquisas: Lavor e Araújo (2019), Lavor, Araújo e Viana (2020) e Araújo, Lavor e Pereira (2020).

Na pesquisa de Lavor e Araújo (2019), a amostra foi composta por 72 informantes do tipo de registro DID (Diálogo entre Informante e Documentador), estratificadas em *sexo*, *faixa etária* e *escolaridade*, o que gerou as variáveis sociais controladas. Já as variáveis linguísticas foram: *traço semântico* e *animacidade do objeto*, (*in*) *determinação do sujeito*, *papel do falante*, *sentido materializado pelo verbo na sentença*, e *tópico discursivo*. Foram coletadas 664 ocorrências, que foram submetidas ao programa computacional GoldVarb X, em uma rodada

binária, usando o verbo *botar* como valor de aplicação. O programa computacional, a partir dos números estatísticos, demonstrou que o verbo *botar*, com uma frequência de 78,5%, é o mais produtivo na amostra analisada em comparação com o verbo *colocar* que apresentou 182 ocorrências totais, ou seja, 21,5%.

No melhor nível de análise, foram selecionados, como favorecedores do verbo usado como valor de aplicação, os grupos de fatores: *tópico discursivo*, no fator *lazer* com PR¹⁸ 0,76, *cotidiano* com PR 0,693, *política local/nacional* com PR 0,650, *problemas sociais/urbanos* com PR 0,609, *recordações* com PR 0,609, *relacionamentos* com PR 0,505, e *vida escolar* com PR 0,503. Os fatores *trabalho* (PR 0,187) e *religião* (PR 0,368) se comportaram como inibidores da regra variável. A *faixa etária III*, com PR 0,61, e *faixa etária II* com PR 0,525 favoreceram o verbo *botar*, já a *faixa etária I*, com PR 0,299, se revelou inibidora do verbo *botar*; no grupo de fatores *escolaridade*, a *escolaridade B* (5 a 8 anos), com PR 0,59, e *escolaridade A* (0 a 4 anos), com PR 0,514, mostraram-se aliadas do verbo *botar*, já a *escolaridade C* (9 a 11 anos), com PR 0,358, comportou-se como inibidora desse verbo; o grupo de fatores *(in) determinação do sujeito* apresentou o fator *sujeito determinado pelo contexto*, com PR 0,52, como aliado e o fator *sujeito Genérico*, com PR 0,405, como inibidor do verbo *botar*.

Em conclusão, o autor defendeu que a variação entre *botar* e *colocar* no falar popular do fortalezense trata-se de uma variação estável, mas sugeriu novas pesquisas em diferentes bancos de dados, já que seu trabalho não foi conclusivo.

A pesquisa de Lavor, Araújo e Viana (2020) estuda a concorrência dos verbos *botar* e *colocar*, só com o sentido de *expelir*, *vomitar*, *lançar fora*, *expulsar* e *parir* com dados de fala popular extraídos do NORPOFOR, utilizando 72 informantes do tipo de registro DID. Para a pesquisa sob resenha, os autores controlaram os grupos de fatores linguísticos *tópico discursivo*, *traço semântico* e *animacidade do objeto*, *(in)determinação do sujeito*, *papel do falante* e extralinguísticos *sexo*, *faixa etária* e *escolaridade*.

As ocorrências, 42 no total, foram submetidas ao programa computacional GoldVarb X, em rodadas binárias, usando o verbo *botar* como valor de aplicação. Em uma primeira rodada, o programa demonstrou que das 42 ocorrências 36 (85,7%) foram para *botar* e 6 (14,3%) para *colocar*. Ainda, nessa rodada, foram detectados 8 nocautes: 1 no grupo de fatores *escolaridade*, no fator *A*, 0 a 4 anos de escolarização, com 100% das ocorrências (14) para *botar*; 2 no grupo de fatores *traço semântico e animacidade do objeto*, no fator – *animado e + concreto*, onde 100% das ocorrências (2) foram para o verbo *botar* e no fator – *animado e - concreto*, com 100% das ocorrências (3) para o verbo *botar*; e 6 nocautes no grupo de fatores *tópico discursivo*, no fator *cotidiano*, com 100% das ocorrências (7) para *botar*, no fator *relacionamento* com 100%

18 PR - Abreviatura para Peso Relativo das variáveis, em que PR < 0,5; PR = 0,5 e PR > 0,5 indicam, respectivamente, desfavorecimento, neutralidade e favorecimento de um fator postulado em uma determinada variável sobre a variante escolhida como aplicação da regra (GUY; ZILLES, 2007).

das ocorrências (3) para *botar*, no fator *religião*, com 100% das ocorrências (4) para *botar*, no fator *vida escolar* e no fator *política local/nacional* com apenas 1 ocorrência, em cada uma, para o verbo *botar*.

Após a retirada dos nocautes, mas mantendo o número de ocorrências totais, o programa manteve os resultados de frequência para *botar* e *colocar* e selecionou os grupos de fatores *tópico discursivo*, apresentando o fator *Recordações* (PR 0,826) como favorecedor do verbo *botar* e o fator *trabalho* (PR 0,006) como inibidor desse verbo, e o grupo de fatores faixa etária, na *faixa etária II*, 26 a 49 anos, (PR 0,899) como favorecedor da regra variável e os fatores *faixa etária I* (PR 0,037) e *faixa etária III* (PR 0,452) como inibidores do verbo *botar*.

A pesquisa de Araújo, Lavor e Pereira (2020) aborda a variação dos verbos *botar* e *colocar*, no sentido de *introduzir um objeto/pessoa, pôr dentro, enfiar, meter, inserir, tomar e engolir*. Para essa pesquisa, foram controlados os grupos de fatores extralinguísticos, a saber: *sexo, faixa etária e escolaridade* e os linguísticos, tais como: *tópico discursivo, traço semântico e animacidade do objeto, (in) determinação do sujeito e papel do falante*.

Em uma primeira rodada, usando o verbo *botar* como valor de aplicação, com 131 ocorrências totais, os números estatísticos, apresentados pelo GoldVarb X, demonstraram que dessas 110 (84,0%) foram para *botar* e 21 (16,0%) foram para *colocar*. Nessa mesma rodada, houve a ocorrência de 5 nocautes: 1 no grupo de fatores *traço semântico e animacidade do objeto*, no fator + *animado* e – *humano*, com 100% das ocorrências (2) para *botar*; 1 no grupo de fatores *papel do falante*, no fator *beneficiário*, com 100% das ocorrências (8) para *botar*; e 3 nocautes no grupo de fatores *tópico discursivo*, no fator *lazer*, com 100% das ocorrências (4) para *botar*, no fator *trabalho*, com 100% das ocorrências (2) para *botar*, 1 no fator *outros*, com 100% das ocorrências (3) para *botar*.

Retirados os nocautes, mas sem alterar o número de ocorrências, o programa manteve os resultados de frequência para *botar* e *colocar*. Além disso, o programa revelou apenas o grupo de fatores *tópico discursivo* como relevante para o uso do verbo *botar*. Esse grupo de fatores apresentou apenas o fator *cotidiano* (PR 0,736) como favorecedor do verbo *botar*, já os fatores *recordações* (PR 0,437), *religião* (PR 0,237), *trabalho* (PR 0,172) e *relacionamento* (PR 0,080) se comportaram como inibidores da regra variável.

A resenha dos trabalhos apresentados nesta seção nos faz considerar que existe um grupo de fatores, *tópico discursivo*, que é muito importante na concorrência entre *botar* e *colocar* na fala popular de fortaleza. Além disso, percebemos que, entre os que compõem esse grupo, os fatores *trabalho* e *religião* são selecionados como inibidores do verbo *botar*, fato que nos leva a considerar que, no momento da entrevista, esses assuntos levam o entrevistado a monitorar mais sua fala, pelo fato de os assuntos tratados os remeterem a situações que, historicamente, estão associadas a uma língua próxima à padrão. Logo, esse grupo merece atenção especial nos trabalhos variacionistas, pois, como lembra Galembeck (2005), o “tópico discursivo pode ser

considerado um dos elementos essenciais na produção da fala e, por conseguinte, dos estudos de língua falada” (GALEMBECK, 2005, p. 278).

A próxima seção dedicamos aos procedimentos metodológicos aplicados nesta pesquisa.

Procedimentos metodológicos

Esta pesquisa analisa a fala popular fortalezense a partir de dados da oralidade, coletados *in loco*, disponíveis no banco de dados NORPOFOR. Em virtude dos procedimentos adotados na apresentação dos resultados, definimos o caráter desta como quantitativo, por considerarmos apenas o que “pode ser quantificável, o que significa traduzir em números opiniões e informações para classificá-las e analisá-las” (PRODANOV; FREITAS, 2013, p. 69), e descritivo, uma vez que esta pesquisa “visa descrever as características de determinada população ou fenômeno ou o estabelecimento de relações entre variáveis” (PRODANOV; FREITAS, 2013, p. 52).

Para a concretização desta, tomamos como instrumento de análise a metodologia da Sociolinguística Variacionista (WEINREICH; LABOV; HERZOG, 2006; LABOV, 2008 [1972]; GUY; ZILLES, 2007; TAGLIAMONTE, 2006), pois essa, ancorada em uma visão descritiva e quantitativa, nos permite realizar estudos que descrevem a realidade das línguas naturais.

O *corpus* com o qual trabalhamos foi formado de uma seleção de entrevistas retiradas do banco de dados NORPOFOR (Norma Oral do Português Popular de Fortaleza), um banco de fala montado entre 2003 e 2006 sob a coordenação da professora Dra. Aluiza Alves de Araújo, objetivando suprir a necessidade de um banco de fala popular fortalezense e que esse “controlasse as variáveis gênero, faixa etária, escolaridade e tipo de registro” (ARAÚJO, 2011, p. 836), ou seja, ele está estratificado em *sexo biológico, faixa etária, escolaridade*¹⁹ e tipo de registro.

O banco de dados em análise conta com três tipos de entrevistas, a saber: Diálogo entre dois Informantes - D2, Diálogo entre Informante e Documentador - DID e Elocução Formal - EF. Essas entrevistas foram realizadas com fortalezenses nativos e residentes nessa capital, e se, por algum motivo, estiveram ausentes dessa localidade, não foi por um período maior que três anos (ARAÚJO; VIANA; PEREIRA, 2018b).

19 Nenhum dos informantes que compõe o banco de dados NORPOFOR possui ensino superior. A primeira escolaridade A (0 a 4 anos de escolaridade) contempla tanto informantes que nunca frequentaram a escola quanto os que fizeram o antigo primário (hoje fundamental I), completo ou incompleto. A segunda escolaridade B (5 a 8 anos de escolaridade) é formada por informantes com primeiro grau (fundamental II atualmente) completo ou incompleto, já a terceira escolaridade C (9 a 11 anos de escolaridade) reúne informantes com segundo grau completo ou incompleto, atual ensino médio (ARAÚJO, VIANA, PEREIRA, 2018b).

Nossa intenção é trabalhar com o vernáculo²⁰ fortalezense, então, para que isso fosse possível, optamos por analisar apenas dados do tipo de registro DID do banco de dados NORPOFOR. Assim, das 86 entrevistas que contém esse tipo de registro, selecionamos as 72 que mais apresentaram ocorrências dos verbos sob análise, fato que nos permitiu formar células homogêneas com 4 informantes cada, um número bastante significativo para trabalhos com dados de fala.

Após a audição das 72 entrevistas, selecionamos todas as ocorrências para *botar* e *colocar*, e as codificamos de acordo com o envelope de variação criado a partir da literatura vigente sobre o fenômeno estudado. Os dados, já codificados, foram submetidos à análise estatística- usando o verbo *botar*, entendido como o de menor prestígio social e, portanto, inovador, como valor de aplicação- pelo programa GoldVarb X, uma versão atualizada do Varbrul para Windows (SHERRE, 2012).

Esse programa computacional nos revela, além dos fatores mais relevantes para a ocorrência do fenômeno estudado, um melhor nível de análise para aplicação da regra variável sobre “o número total de ocorrências (mostrando qualquer realização da variável) observadas naquele contexto” (GUY; ZILLES, 2007, p. 42).

Ainda, o programa apresenta as frequências de uso para cada uma das variantes em coocorrência na comunidade estudada, bem como os pesos relativos (PR) apresentados por cada variável controlada, de acordo com Sankoff, Tagliamonte e Smith (2005).

Para esta pesquisa, a literatura pesquisada nos permitiu, além da formatação das variáveis controladas, a defesa de algumas hipóteses iniciais, que serão confirmadas ou refutadas a partir dos dados estatísticos apresentados pelo programa computacional, são elas:

- 1) a variante *botar* é mais produtiva do que *colocar*, na amostra analisada;
- 2) os homens favorecem *botar*, ao contrário das mulheres que o inibem;
- 3) os mais velhos são aliados do verbo *botar*, opondo-se aos mais jovens e aos adultos que o coíbem;
- 4) os menos escolarizados são aliados do verbo *botar*, diferentemente dos mais escolarizados, que desfavorecem a presença desse verbo;
- 5) o sujeito determinado pelo contexto favorece o verbo *botar*, ao passo que o sujeito genérico o inibe;
- 6) a sentença em que o sintagma nominal é *+animado* e *+humano* beneficia

20 Vernáculo “é a língua primeira adquirida pelo falante, controlada perfeitamente, e usada primordialmente entre amigos íntimos e membros da família” (LABOV, 2006, p. 86). Podemos entender o vernáculo como a fala realizada em situações naturais, usada entre pessoas mais próximas; uma fala despreocupada, quando o indivíduo não presta atenção em como está produzindo as enunciações.

botar, enquanto as demais sentenças (+*animada* e – *humana*, - *animada* e + *concreta*, - *animada* e – *humana*) inibem o uso do *botar*;

- 7) quando o falante está no papel de *agente* ou *beneficiário* da ação verbal, ele privilegia o verbo *botar*, e quando ele é *paciente* ou *experenciador*, o verbo *botar* é desfavorecido;
- 8) dentre os *tópicos discursivos*, o fator *trabalho* inibe o uso do verbo *botar*, ao contrário do fator *recordações*, que favorece o seu uso;
- 9) a alternância dos verbos *botar* e *colocar* representa um caso de variação estável.

A seção a seguir mostrará a descrição e análise dos resultados obtidos com os dados coletados.

Descrição dos dados e análise dos resultados

A pesquisa sobre a variação entre *botar* e *colocar* na fala popular do fortalezense, inicialmente, contou com um total de 846 ocorrências, 664 (78,5%) para *botar* e 182 (21,5%) para *colocar*. No entanto, para este recorte, selecionamos as ocorrências que continham apenas os sentidos expressos de *matricular*, *acomodar*, *prender* e *denunciar*.

Assim, trabalhamos com um total de 102 ocorrências totais, das quais o GoldVarb X demonstrou que 72 (70,6%) são para o verbo *botar* e 30 (29,4%) são para o verbo *colocar*.

Em uma rodada inicial, binária, o programa apresentou 4 nocautes: 2 nocautes no grupo de fatores *papel do falante*, no fator *beneficiário* da ação do verbo, com 100% das ocorrências (3) para o verbo *botar*, e no fator *paciente* da ação do verbo, também com 100% das ocorrências (9) para o verbo *botar*; e 2 nocautes no grupo de fatores *tópico discursivo*, no fator *cotidiano*, com 100% das ocorrências (19) para o verbo *botar* e no fator *outros*, com apenas uma ocorrência total para o verbo *colocar*.

O fator cotidiano foi amalgamado com algumas ações verbais nas quais o falante usou o verbo para falar de situações corriqueiras do seu dia a dia, como no excerto 07 e 08 retirado de nossa amostra.

(07) ... aí ele pegou... botou uma manga... ... tirou uma manga lá... lá do coisa... e botou dentro do saco... e me deu... (DID, INQ. 36, NORPOFOR).

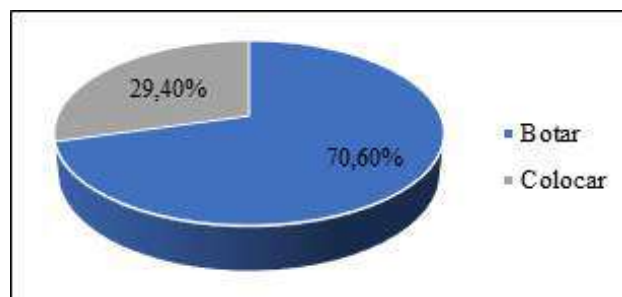
(08) ... nem pergunto nada da vida de ninguém:: nem (me admiro) nem conto nada da minha vida né eu sou... o que conversar... o que eu gostar eu boto pra frente (se não for... ali eu faço só ouvir) (DID,INQ.36, NORPOFOR)

Para sanarmos o problema dos nocautes, optamos por desprezarmos esses dados com nocautes, sem os eliminarmos.

Após isso, fizemos mais uma rodada, onde o programa manteve as 102 ocorrências totais.

Vejamos, no gráfico 1, os resultados de frequências.

Gráfico 1 – Frequências de *botar* e *colocar* com sentido de *matricular, acomodar, prender e denunciar* na amostra analisada



Fonte: elaborado pelos autores

O Gráfico 1 revela que o verbo *botar*, no sentido de *matricular, acomodar, prender e denunciar*, é o mais frequente na fala popular fortalezense em detrimento de seu concorrente, *colocar*. Fato que confirma nossa primeira hipótese, afinal, já esperávamos que a variante *botar*, tida como não padrão, ocorresse com uma frequência maior que a variante padrão, nesse caso, o verbo *colocar*. Sobre essa assertiva, lembramos que, dentre os estudiosos da linguagem, nos parece consenso a ideia de que as variedades populares, frequentemente, se mostram mais sensíveis ao uso de variantes tidas como não padronizadas (BORTONI-RICARDO, 2004; LUCCHESI, 2012, FARACO; ZILLES, 2017).

Os números estatísticos apresentados levam à reflexão sobre a realização do verbo *botar*, pois, como apresentado, ele é considerado, como o de menor prestígio social e, no entanto, ele continua sendo o mais frequente e com uma diferença muito grande (41,2%) em relação à variante de maior prestígio, *colocar*.

Então, o que leva o senso comum a atribuir um juízo de valor a esse verbo, tomando-o como popular ou errado, quando todas as pesquisas realizadas defendem-no como o mais frequente em todas as comunidades de Norte a Sul do Brasil? Essa é uma questão que esses números não permitem responder, mas que carece de mais pesquisas, de crenças e atitudes linguísticas, especificamente, para que possamos, no futuro, responder a essas indagações.

As pesquisas, aqui resenhadas, apresentam resultados semelhantes aos apresentados nesta seção, vejamos: Lavor e Araújo (2019), 78,5% para *botar* e 21,5% para *colocar*; Lavor, Araújo e Viana (2020), 85,7% para *botar* e 14,3% para *colocar*; Araújo, Lavor e Pereira (2020), 84% para *botar* e 16% para *colocar*. Como podemos perceber, a frequência de uso do verbo *botar* é muito superior em todos os trabalhos elencados.

Além dessas frequências de uso, o programa computacional, em seu melhor nível de análise²¹, selecionou os grupos de fatores *escolaridade, faixa etária, tópico discursivo e papel do falante*, nesta ordem de importância, como relevantes para a aplicação da regra variável.

²¹ input 0,796 e significance 0,020.

Seguiremos apresentando os resultados para os grupos selecionados. Além desses grupos, decidimos apresentar os resultados de frequência para a variável social *sexo*, em virtude de sua importância para os estudos sociolinguísticos.

Tabela 1 – Atuação da variável *escolaridade* para o verbo *botar*

Fatores	Aplic./Total	%	PR
A (0 a 4 anos de estudo)	28/34	82,4%	0,514
B (5 a 8 anos de estudo)	33/34	97,1%	0,861
C (9 a 11 anos de estudo)	11/34	32,4%	0,132

Fonte: elaborada pelos autores.

A variável escolaridade, apontada como um fator de extrema relevância no processo de variação e mudança, tem sido objeto de investigações em diversos estudos variacionistas. Os anos de escolarização vêm provocando mudanças na escrita e na fala das pessoas, conforme Votre (2003, p. 51). Ainda, segundo esse autor, a forma padrão, de maior prestígio social, ocorre mais entre falantes que ocupam posições elevadas na escala social, principalmente em contextos mais formais, já a forma não-padrão, estigmatizada e de menor prestígio social, tende a provocar reações negativas na maioria dos usuários de uma língua. Para Votre (1994), “a forma estigmatizada tende a despertar uma reação negativa na maioria dos usuários da língua, é objeto de crítica aberta por parte dos usuários das formas prestigiadas [...]” (VOTRE, 1994, p. 64). Oliveira e Silva e Paiva (1996), a respeito dos falantes com maior número de anos de escolarização, constataram que eles tendem a privilegiar mudanças que estabelecem formas socialmente aceitas e desfavorecem as formas que se impõem à forma padrão.

Para este estudo, defendemos que o verbo *botar*, forma não padrão, é o de menor prestígio social, por isso mesmo estigmatizado, enquanto seu concorrente *colocar* é a forma padrão e de maior prestígio social.

Observando o comportamento da variável anos de escolarização na fala popular do fortalezense, verificamos que os resultados indicam que um maior tempo na escolar é fator determinante para o não uso da forma de menor prestígio social, *botar*, e, ainda, não foram os falantes com menos tempo de escolarização que mais favoreceram o verbo *botar*, e sim, os com escolaridade entre 5 e 8 anos, escolaridade mediana no NORPOFOR.

Os dados estatísticos revelam que entre os três níveis de escolarização controlados pelo NORPOFOR, o maior aliado da forma não padrão foi o *fator B*, 5 a 8 anos de escolarização, com um PR de 0,862, seguido dos menos escolarizados, *fator A*, 0 a 4 anos de escolarização, com PR 0,524, que favorece, levemente, a regra variável. Quanto aos mais escolarizados, *fator C*, 9 a 11 anos de escolarização, estes comportam-se como os grandes inibidores da regra variável, com um PR 0,132.

Os resultados estatísticos apresentados corroboram a hipótese de que os menos escolarizados são aliados do verbo *botar*, pois podemos perceber que os mais escolarizados pertencem ao grupo inibidor do verbo *botar*, enquanto os menos escolarizados, 0 a 4 anos, favorecem esse verbo, mesmo que de maneira tímida.

Quanto aos trabalhos resenhados nesta pesquisa, apenas o trabalho de Lavor e Araújo (2019) selecionou a variável escolaridade como relevante para o uso do verbo *botar*. Nesse trabalho, o programa apontou que as pessoas mais escolarizadas, 8 a 11 anos, (PR 0,358), inibem o verbo *botar*. Já a *escolaridade* intermediária, *fator B* (PR 0,590), beneficia, preponderantemente, o uso da regra aplicada, seguida da menor *escolaridade*, *fator A* (PR 0,514), que apresenta apenas um discreto favorecimento. Esses resultados muito se assemelham aos apresentados nesta pesquisa.

A seguir, apresentamos os resultados para a segunda variável favorecedora do verbo *botar*, a variável *faixa etária*.

Tabela 2 – Atuação da variável *faixa etária* para o verbo *botar*

Fatores	Aplicação / Total	%	PR
I (15 a 25 anos)	18/25	72,0%	0,402
II (26 a 49 anos)	21/41	40,2%	0,193
III (a partir de 50 anos)	33/36	91,7%	0,870

Fonte: elaborada pelos autores.

O controle dessa variável social é de suma importância para os estudos variacionistas, pois, a partir dela, podemos apontar dois direcionamentos aplicados ao fenômeno: um, é a relação de estabilidade do fenômeno, a variação estável, o outro, a existência de mudanças em curso.

Tarallo (1990) defende que, em uma variação estável, cada variante em concorrência apresenta grupos de fatores condicionadores, linguísticos ou extralinguísticos, que duelam com seu concorrente. Já em uma mudança em progresso, ocorre a sobreposição da variante inovadora entre os jovens, diminuindo essa frequência à medida que a faixa etária do falante aumenta.

Ainda, Naro (1994) sugere a presença de um padrão curvilíneo em que os grupos extremos, jovens e idosos, apresentam comportamento semelhante, se diferenciando dos falantes de meia idade. Além da questão de estabilidade, Freitag (2005) lembra que “a faixa etária é uma variável extremamente complexa, pois a ela estão relacionados outros aspectos sociais, tais como rede de relações sociais, mercado de trabalho e escolarização” (FREITAG, 2005, p. 106).

Os resultados estatísticos, oferecidos pelo GoldVarb X, demonstram que os mais velhos são os únicos a favorecerem o uso do *botar*. Como mostra a Tabela 2, os mais velhos, a *faixa etária III*, com PR 0,870, favorecem a aplicação da regra, enquanto os mais jovens, *faixa etária I*, PR 0,402, a inibem. Já a meia idade, *faixa etária II*, com PR 0,193, comportou-se como o grande antagonista do verbo *botar*. Esses resultados estatísticos corroboram, totalmente, a hipótese inicial de que os mais velhos são aliados do verbo *botar*, pois, como podemos visualizar, entre as três faixas etárias, apenas os mais velhos se comportaram como aliados do verbo *botar*.

Tais resultados nos permitem supor que a *faixa etária II* privilegia a forma padrão, de maior prestígio social, justificado em razão de esse grupo etário estar exercendo plenamente seu potencial produtivo no mercado de trabalho, lugar marcado pela competitividade, o que os levam a se distanciar das formas não padrão e de menor valor social.

Quanto aos mais velhos, os maiores aliados da regra variável, esses se encontram em um lugar mais confortável nesse universo competitivo gerado pelo capitalismo, pois esse grupo etário já está estabilizado ou prestes a se aposentar, situações que levam os indivíduos a relaxarem mais, permitindo-se usar formas de menor prestígio social, como o caso do *botar*. Já os mais jovens, a quem muitas pesquisas atribuem o uso das variantes de menos prestígio social ou às formas inovadoras, não se comportaram dessa maneira nesta pesquisa, talvez pelo fato de esse grupo, 26 a 49 anos, estar entrando no mercado de trabalho ou devido aos anos de escolarização. Esses resultados nos levam a asseverar que a variação entre *botar* e *colocar* trata-se de um caso de variação estável e, com isso, a hipótese de variação estável se confirma.

Dos trabalhos resenhados, Lavor e Araújo (2019) selecionaram a variável *faixa etária* como aliada da regra variável, apresentando a *faixa etária III* como grande favorecedora do verbo *botar*, seguida da *faixa etária II*, que favorece discretamente. A *faixa etária I*, os mais jovens, se comportou como inibidora da regra variável.

A pesquisa de Lavor, Araújo e Viana (2020) também selecionou essa variável como aliada do verbo *botar*, apresentando a *faixa etária II* como a grande aliada da regra variável; já as demais *faixas etárias*, *I* e *II*, comportaram-se como inibidoras da regra.

O trabalho de Araújo, Lavor e Pereira (2020) não apresentou a variável em questão como selecionada em seu estudo.

A próxima tabela apresenta os resultados para o terceiro grupo de fatores selecionado como favorecedor do verbo *botar*: o *tópico discursivo*. Variável que tem se mostrado de extrema relevância nos estudos sobre a variação dos verbos analisados.

Tabela 3 – Atuação da varável *tópico discursivo* para o verbo *botar*

Fatores	Aplicação / Total	%	PR
Vida escolar	9/11	81,8%	0,673
Trabalho	7/26	26,9%	0,573
Recordações	34/37	91,9%	0,519
Política Nacional / Local	1/2	50,0%	0,465

Fonte: elaborada pelos autores.

A Tabela 3, sem os fatores *outro* e *cotidiano*, eliminados em virtude dos nocautes, demonstra que, para a variável *tópico discursivo*, os fatores *vida escolar*, *trabalho* e *recordações* são os favorecedores do verbo *botar*, nessa ordem de importância. O programa revelou que o fator que favorece, preponderantemente, o uso do verbo *botar* é o fator *vida escolar* (PR 0,673), acompanhado do fator *trabalho* (PR 0,573). Já o fator *recordações* (PR 0,519) apresenta apenas um leve favorecimento no emprego de *botar*, ao passo que o fator *Política nacional/local* (PR 0,465) desfavorece o uso desse verbo.

Esses resultados estatísticos confirmam, parcialmente, a hipótese inicial de que, dentre os tópicos discursivos, o fator *trabalho* inibe o uso do verbo *botar*, ao contrário do fator *recordações*, que favorece o seu uso, pois, como podemos visualizar, na Tabela 3, o fator *trabalho* não inibe o uso do *botar*, pelo contrário, ele o favorece; já o fator *recordações* confirma a hipótese, uma vez que, na amostra analisada, esse fator favorece a aplicação da regra variável.

Vejamos os excertos 09, 10 e 11, extraídos de nossa amostra, onde apresentamos os fatores *vida escolar*, *trabalho* e *recordações*, respectivamente.

- (09) ... aquelas barreiras que eu enfrentei que faltou um pouquinho de de estudo... se EU tivesse estudado... eu tinha me ligado, que ia aumentando a tecnologia, né? Aumentando que quando tem emprego, a tecnologia era deste tamanho... ela foi crescendo... foi crescendo... foi atrás de por mais estudo... põe mais estudo, põe mais estudo... aí eu já tava com vinte e tanto... aí rapaz... tá bom... () botaro vocês em colégio, etc... aqueles que quiserem... que num quiserem... (DID, INQ. 91, NORPOFOR).
- (10) ... se eu montasse assim um negócio meu assim pra mim tomar conta... que eu já cheguei a botar com sócio... mas ia tudo bem... mas negócio de sócio não quero mais nunquinha... (DID, INQ. 65, NORPOFOR).
- (11) ... daquele jovem que morreu na Inglaterra né aquele pessoal fizeram uma:: na cidade dele fizeram uma:: proclamação de uma assim de um patriotismo grande tão grande botaram bandeira do Brasil cantaram o hino nacionAL fizeram aquele ali era um momento deles o que? tá questionando porque que aquele jovem morreu morreu por que? ... (DID, INQ. 105, NORPOFOR).

O excerto 09 revela a fala de um informante com *faixa etária III*, acima de 50 anos, *escolarização B*, usando o verbo *botar* com sentido de *matricular* alguém na escola, falando de sua *vida escolar*. O excerto 10 também apresenta a fala de um informante da *faixa etária III* e *escolarização B*, usando o verbo com o sentido de *montar empresa*, falando do *trabalho*, já o excerto 11 mostra a fala de um informante da *faixa etária II*, e *escolarização C*, usando o verbo *botar* com sentido de *pendurar ou prender* a bandeira, falando de suas *recordações*.

Esses resultados estatísticos nos fazem arriscar que o informante com *faixa etária* acima de 50 anos e *escolarização* entre 5 e 8 anos, quando está falando sobre sua vida escolar ou a de alguma outra pessoa, prefere o uso do verbo *botar* em detrimento de *colocar*, assim como, ao falar sobre assuntos do *trabalho* e *recordações*.

A seguir, apresentamos a última variável aliada do verbo *botar* e, em seguida, da variável *sexo*.

Tabela 4 – Atuação da variável *papel do falante* para o verbo *botar*

Fatores	Aplicação / total	%	PR
Agente	26/34	76,5%	0,611
Experienciador	34/56	60,7%	0,432

Fonte: elaborada pelos autores.

A variável *papel do falante* foi a última selecionada pelo programa GoldVarb X como favorecedora do verbo *botar*. Como demonstra a Tabela 4, apenas os fatores *agente* e *experienciador* foram selecionados pelo programa, os demais fatores, *paciente* e *beneficiário*, não foram selecionados como relevantes para o uso do verbo sob análise.

Entre os dois fatores selecionados, apenas o fator *agente* (PR 0,611) se comporta como aliado do verbo *botar*, enquanto o fator *experienciador* (PR 0,432) se apresenta como inibidor da regra. Esses resultados nos permitem concluir, retomando a hipótese de que “quando o falante está no papel de *agente* e *beneficiário* da ação verbal ele privilegia o verbo *botar*, ao passo que quando ele se encontra como *experienciador* e *paciente* ele inibe o uso desse verbo”, que essa hipótese foi confirmada em parte, uma vez que os resultados apresentados confirmam que, enquanto *experienciador* da ação verbal, ele privilegia o verbo, contrapondo-se à hipótese inicial e, como *paciente* e *beneficiário* da ação verbal, não podemos afirmar que esses fatores inibam ou privilegiem a variante *botar*, pois não foram selecionados pelo programa. Vejamos como se dá a ocorrência desse grupo de fatores na fala, a partir dos excertos 12 e 13.

Os excertos 12, 13 e 14 apresentam informantes de nossa amostra com *faixa etária III*, *escolarização B*, no tópico *vida escolar*, usando o verbo no sentido de *acomodar*, *matricular* e *denunciar*, e como *agente da ação do verbo* (12 e 14) e como *experienciador da ação do verbo* (13).

- (12). .. ela ficou muito abalada peguei lá um dinheirinho (lá do Bom Sucesso)... e *botei* esses meus meninos pra ficarem dormindo na minha mãe porque () na min/na minha irmã porque era tudo pertinho né?... (DID, INQ. 130, NORPOFOR).
- (13) ... tá repetindo a quinta... ela tava na quinta tá repetindo a quinta... só que ela estava na sexta... só que *botaram* ela pra quint/ pra quinta série né? aí pronto... aí ela tá... tá estudando... (DID, INQ. 90, NORPOFOR).
- (14) ... prometi pro pai deles olha eu vou fazer dos seus filhos homens né? eu não vou botar tu na justiça porque tu sabe das tuas das tuas né? Obrigações...(DID, INQ.130, NORPOFOR).

A seguir, apresentamos as considerações finais desta pesquisa.

Considerações finais

Esta pesquisa, em tempo aparente, com dados da fala popular do fortalezense, apresentou resultados estatísticos que nos levam a asseverar que o verbo *botar* é o mais usado na comunidade estudada e que são as mulheres que usam mais frequentemente esse verbo. De uma maneira geral, são as pessoas com mais de 50 anos e com tempo de escolarização inferior a 11 anos, os maiores beneficiários do verbo, apresentado como de menor valor social ou menos prestigiado. Entre os *tópicos discursivos*, percebemos que os entrevistados, quando falam sobre a vida escolar, o trabalho e das suas recordações, beneficiam o uso de *botar*.

Entre as hipóteses iniciais, foi confirmado que o verbo *botar* é o mais produtivo na comunidade pesquisada; que a variação entre *botar* e *colocar* não representa um caso de mudança linguística, mas, sim, uma variação estável. Confirmamos, também, que o grupo constituído pelas pessoas mais velhas é um grande aliado do verbo *botar* e que a quantidade de tempo de estudo pode implicar no uso desse verbo. Além disso, a hipótese de que “quando o falante está no papel de agente ou beneficiário da ação verbal ele privilegia o verbo *botar*, e quando ele é *paciente* ou *Experienciador*, o verbo *botar* é inibido”, foi confirmada, apenas em dois dos quatro fatores controlados.

Ainda, a partir dos resultados apresentados, podemos asseverar que as hipóteses de que os homens favorecem *botar*, ao contrário das mulheres, que o inibem, não foi nem refutada, nem confirmada, pois essa variável não foi selecionada pelo GoldVarb X, mas, usando apenas resultados de frequência, podemos afirmar que as mulheres usam mais frequentemente o verbo *botar* na amostra analisada.

Em conclusão, e ancorados nos estudos de Labov, tendemos a uma perspectiva de que esse fenômeno carece de pesquisas mais consistentes, que levem em consideração as crenças e atitudes linguísticas dos falantes, tipo de estudo que exige tempo. Enquanto esse tipo de estudo não se concretiza, acreditamos que precisamos de mais pesquisas, em diferentes bancos de dados e localidades, para atendermos a uma necessidade de se criar um perfil do falante, quanto ao uso do verbo *botar* e *colocar*, no PB.

Referências

AGUILERA, V. A. de.; YIDA, V. Projeto ALiB: uma análise das respostas e das não respostas de informantes das capitais. **Signum**: estudos linguísticos. Londrina, n. 11/2, p. 15-31, dez. 2008. Disponível em: www.uel.br/revistas/uel/index.php/signum/article/download/3040/2583. Acesso em: 17 jul. 2017.

ARAÚJO, A. A. de. O projeto norma oral do português popular de Fortaleza- NORPOFOR. In: CONGRESSO NACIONAL DE LINGUÍSTICA E FILOSOFIA, 15., 2011, Rio de Janeiro. **Cadernos do [...]**, Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2011, v.15, n. 5, t. 1. p. 835-845. Disponível em: http://www.filologia.org.br/xv_cnlf/tomo_1/72.pdf. Acesso em: 10 de jul. 2020.

ARAÚJO, J. G. G. **As construções com o verbo botar**: aspectos relativos à gramaticalização. 2011. 115 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Programa de Pós-Graduação em Linguística, Departamento de Letras Vernáculas, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/8850/1/2010_dis_jggaraujo.pdf. Acesso em: 18 jul. 2017.

ARAÚJO, A. A. de; VIANA, R. B. de M.; PEREIRA, M. L. de S. (org.). **Fotografias sociolinguísticas do falar de Fortaleza-Ce**. Fortaleza: EdUECE, 2018.

ARAÚJO, A. A. de; LAVOR, C. M. A. de; PEREIRA, M. L. de S. Os verbos botar e colocar no falar de Fortaleza-CE. **Revista (Con)Textos Linguísticos**, Vitória, v. 14, n. 29, p. 65-83, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/contextoslinguisticos/article/view/31940>. Acesso em: 20 fev. 2021.

BARRETO, K. H.; OLIVEIRA, N. F.; LACERDA, P. F. A. A variação dos verbos colocar e botar na modalidade oral. **Via Litterae**: Revista de Linguística e Teoria Literária, Anápolis, v. 4, n. 1, jan./jun., 2012. Disponível em: www.unucseh.ueg.br/vialitterae. Acesso em: 1º jul. dez. 2021.

BATORÉO, H. J.; CASADINHO, M. Botar as mãos na massa? Estudo Cognitivo da produtividade lexical do verbo ‘botar’ no PE e PB”. In: SIMPÓSIO MUNDIAL DE ESTUDOS DE LÍNGUA PORTUGUESA, 2., 2009, Évora. **Anais Eletrônicos [...]**, Évora, PT: Universidade de Évora, 2009. p. 37-55. Disponível em: <http://www.simelp2009.uevora.pt/pdf/slg4/04.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2021.

BORTONI-RICARDO, S. M. **Educação em Língua Materna**: a Sociolinguística em sala de aula. São Paulo: Parábola, 2004.

CARMO, D. L.; ARAÚJO, A. A. de. Os verbos *botar* e *colocar* no falar culto de Fortaleza: uma fotografia Sociolinguística. **Web-Revista Sociodialeto**, Campo Grande, v. 6. n. 16, p. 282-297, jul. 2015. Disponível em: <http://sociodialeto.com.br/edicoes/21/18112015102622.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2021.

CHAVES, M de F. F. **Campo semântico e usos dos verbos colocar, botar e pôr no português do Brasil**: uma contribuição ao ensino de PL2E. 2014. 72 f. Trabalho de Conclusão de Curso

(Especialização de Formação de Professores de Português para Estrangeiros) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/29145/29145.PDF>>. Acesso em: 29 jun. 2021.

COELHO, I. L.; GÖRSKI, E. M.; SOUZA, C. M. N. de; MAY, G. H. **Para conhecer Sociolinguística**. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

FARACO, C. A.; ZILLES, A. M. **Para conhecer norma linguística**. São Paulo: Editora Contexto, 2017.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UECE, 2002.

FREITAG, R. M. Ko. Idade uma variável sociolinguística complexa. **Línguas & Letras**, v. 6, p. 105-121, 2005. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/875/740>. Acesso em: 25 jul. 2021.

GALEMBECK, P. de T. O tópico discursivo: procedimentos de expansão. In: PRETI, D. (org.). **Diálogos na fala e na escrita**. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 277-99. vol. 7.

GUY, G. R.; ZILLES, A. **Sociolinguística Quantitativa: instrumental de análise**. São Paulo: Editora Parábola, 2007.

LABOV, W. **Padrões Sociolinguísticos**. Tradução de Marcos Bagno, Maria Marta Pereira Scherre, Caroline R. Cardoso. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

LAVOR, C. M. A. de. **Uma fotografia sociolinguística da variação dos verbos *botar* e *colocar* no falar de Fortaleza-CE**. 2018. 144 f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada) – Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2018. Disponível em: http://www.uece.br/posla/dmdocuments/DISSERTA%C3%87%C3%83O_CASSIO%20MURILIO%20ALVES%20DE%20LAVOR.pdf. Acesso em: 14 jul. 2020.

LAVOR, C. M. A. de; ARAÚJO, A. A. de. Os verbos botar e colocar no falar de Fortaleza-CE na perspectiva variacionista. **Intersecções**, Jundiá, v. 27, ano 12, n. 1, p. 320-336, maio. 2019. Disponível em: <https://revistas.anchieta.br/index.php/RevistaIntersecoes/article/view/1400>. Acesso em: 20 fev. 2020.

LAVOR, C. M. A. de; ARAÚJO, A. A. de; VIANA, R. B. de M. Botar o filho pela boca! Os verbos *botar* e *colocar* no falar de Fortaleza-CE sob o viés variacionista. **Revista Intercâmbio**, São Paulo, v. 44, p. 01-20, ago. 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/intercambio/article/view/49111/0>. Acesso em: 15 ago. 2020.

LAVOR, C. M. A. de; ARAÚJO, A. A. de; VIANA, R. B. de M. Uma fotografia sociolinguística dos verbos *botar*, *colocar* e *pôr* em Alagoas, Ceará e Piauí a partir de dados do ALiB. **Polifonia**, Cuiabá, v. 25, n. 37, p. 171-310, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/viewFile/6111/pdf>. Acesso em: 14 jul. 2020.

LAVOR, C. M. A. de; VIANA, R. B. de M.; ARAÚJO, A. A. de. A variação dos verbos botar e colocar no Ceará em amostra do Atlas Linguístico do Brasil. **Polifonia**, Cuiabá, v. 26, n. 43, p. 01 – 357, jul./set., 2019. Disponível em: file:///C:/Users/MURILO/Downloads/7999-32579-1-PB%20(7).pdf. Acesso em: 27 fev. 2020.

LAVOR, C. M. A. de; VIEIRA, V. da S.; ARAÚJO, A. A. de. Os verbos botar e colocar em Salvador e Porto Alegre: um estudo variacionista nos dados do Atlas Linguístico do Brasil. **Miguilim**, Crato, v. 8, n. 3, p. 493-511, set./dez., 2019. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/MigREN/article/view/1996>. Acesso em: 01 mar. 2020.

LUCCHESI, D. Norma linguística e realidade social. In: BAGNO, M. (org.). **Linguística da Norma**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.57-81.

LOBATO, M. **Emília no país da gramática**. São Paulo, Círculo do Livro S.A., 2008.

MONTEIRO, J. L. **Para compreender Labov**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

OLIVEIRA E SILVA, G.; PAIVA, M. C. A. de. Visão de conjuntos das variáveis sociais. In: SILVA, G. M.; SCHERRE, M. M. P. (org.). **Padrões sociolinguísticos: análise de fenômenos variáveis do português falado na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

NARO, A. J. **Modelos quantitativos e tratamento estatístico**. In: MOLLICA, M. C.; BRAGA, M. L. (org.). **Introdução à sociolinguística quantitativa: o tratamento da variação**. São Paulo: Contexto, 1994. p. 147-179.

OLIVEIRA E SILVA, G.; PAIVA, M. C. A. de. Visão de conjuntos das variáveis sociais. In: SILVA, G. M.; SCHERRE, M. M. P. (org.). **Padrões sociolinguísticos: análise de fenômenos variáveis do português falado na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: **Tempo Brasileiro**, 1996.

ORLANDI, E. P. **Língua brasileira e outras histórias: discurso sobre a língua e ensino no Brasil**. Campinas: RG, 2009.

PRODANOV, C. C.; FREITAS, E. C. **Metodologia do trabalho científico [recurso eletrônico]: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. 2. ed. Novo Hamburgo: Freevale, 2013.

SANKOFF, D.; TAGLIAMONTE, S. A.; SMITH, E. **Goldvarb X - A multivariate analysis application**. Toronto: Department of Linguistics; Ottawa: Department of Mathematics, 2005. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/tagliamonte/Goldvarb/GV_index.htm#ref>. Acesso em: 10 jun. 2017.

SCHERRE, M. M. P. Padrões Sociolinguísticos do português brasileiro: a importância da pesquisa variacionista. **Tabuleiro da Letras**, Bahia, n. 4, p. 117-149, 2012.

TAGLIAMONTE, S. **Analysing Sociolinguistic Variation**. New York: Cambridge University Press, 2006.

TARALLO, F. **A pesquisa sociolinguística**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990.

VOTRE, S. J. Escolaridade. In: MOLLICA, M. C. (org.). **Introdução à Sociolinguística Variacionista**. Cadernos Didáticos, FL/UFRJ, 1994.

VOTRE, S. J. Relevância da variável escolaridade. In: MOLLICA, M. C.; BRAGA, M. L. (org.). **Introdução à sociolinguística: o tratamento da variação**. São Paulo: Editora Contexto, 2003. p. 51-58.

WEINREICH, U.; LABOV, W.; HERZOG, M. I. **Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança linguística**. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.



O TIPO DE SINTAGMA NA PRESENÇA DE ARTIGO DEFINIDO ANTES DE POSSESSIVOS

THE TYPE OF PHRASE IN THE PRESENCE OF DEFINITE ARTICLE BEFORE POSSESSIVES

Manoel Siqueira¹

RESUMO

No português brasileiro (PB), podemos tanto usar o artigo definido antes de possessivos pré-nominais, em *eu vi o seu irmão*, como também não usar, em *eu vi seu irmão*. Pesquisas que descrevem essa variação no PB demonstram que o tipo de sintagma no qual o possessivo está inserido interfere no (não) uso: em sintagmas nominais há tendência para o não uso do artigo, em *achei seu cachorro*, e em sintagmas preposicionais há tendência para o uso, em *vi você com o seu irmão*. Neste trabalho, com base no aporte teórico-metodológico da Sociolinguística Variacionista (LABOV, 2006; 2008), objetivamos descrever o comportamento dessa variação enfocando o tipo de sintagma no qual o possessivo se localiza. Trabalhamos com duas amostras de língua com base no português falado por estudantes universitários da Universidade Federal de Sergipe. Os resultados demonstram que a presença do artigo é favorecida em sintagmas preposicionais e quando há uma preposição que contrai com o artigo, seguindo a mesma tendência de outras pesquisas.

PALAVRAS-CHAVE: Artigo definido; Possessivo; Tipo de sintagma; Variação.

ABSTRACT

In Brazilian Portuguese (BP), we can either use the definite article before prenominal possessives, in *eu vi o seu irmão* (I saw the your brother*), or not use it, in *eu vi seu irmão* (I saw your brother). Researches describing this variation in BP demonstrate that the type of phrase in which the possessive is inserted interferes with (non) use: in noun phrases, there is a tendency not to use the article, in *achei seu cachorro* (found your dog), and in prepositional phrases, there is a tendency to the use, in *vi você com o seu irmão* (I saw you with your brother). In this paper, based on the theoretical-methodological contribution of Variationist Sociolinguistics (LABOV, 2006; 2008), we aim to describe the behavior of this variation, focusing on the type of phrase in which the possessive is located. We worked with two samples based on the Portuguese spoken by university students at the Federal University of Sergipe. The results demonstrate that the presence of the article is favored in prepositional phrases and when there is a preposition that contracts with the article, following the same trend as other researches.

KEYWORDS: Definite article; Possessive; Type of phrase; Variation.

¹ Mestre em Letras (Estudos Linguísticos) pelo Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS), manoel.siqueira77@hotmail.com. Bolsista FAPITEC/SE (FAPITEC/SE/FUNTEC N° 04/2021).

Introdução²

No português brasileiro (PB), os pronomes possessivos que antecedem nomes – possessivos pré-nominais – podem coocorrer com artigos definidos: há realizações como (1a), nas quais há a presença do artigo definido antecedendo o possessivo; e há realizações como (1b), nas quais não há artigos antecedendo os possessivos.

- (1) a. A minha festa será amanhã.
b. Ø minha festa será amanhã.

O comportamento variável da presença de artigos em contextos de possessivos pré-nominais tem sido objeto de investigações sociolinguísticas (cf. SILVA, 1982; 1998a; 1998b; CAMPOS JR., 2011; SEDRINS *et al.*, 2019, dentre outros) que apontam para o efeito de condicionamentos linguísticos e extralinguísticos. Do ponto de vista linguístico, defende-se que o tipo de sintagma no qual o artigo definido se insere é uma variável com forte efeito sobre a variação (CALLOU; SILVA, 1997; CAMPOS JR.; 2011; GUEDES, 2019; SEDRINS *et al.*, 2019): em sintagmas nominais (doravante SN), há maior tendência para a ausência de artigos na posição determinante antes de possessivos pré-nominais, como (2a); por outro lado, em sintagmas preposicionais (doravante SP), há maior tendência para a presença de artigo definido, como (2b).³ Essa diferença demonstra que diferentes sintagmas apresentam diferentes padrões para a variação.

- (2) a. Aí eu fui lá *minha* amiga me convenceu.⁴
b. Vou pra casa **da** *minha* namorada toda semana.

A distribuição da presença em SP, contudo, não é unânime. Diferentes tipos de preposição apresentam diferentes padrões de uso: com preposições que podem se contrair com o artigo, em (3a), há maior frequência da presença do que com preposições que não podem se contrair com o artigo, em (3b).

- (3) a. Prefiro dar atenção **aos** *meus* estudos entendeu?
b. Eu converso muito **com** *minha* mãe também.

2 Uma versão deste trabalho foi apresentada no I Colóquio Internacional VariaR – Variação em Línguas Românicas, evento realizado nos dias 23 e 24 de março de 2021 na Universidade Paul Valéry - Montpellier, na modalidade online.

3 Sintagmas nominais (SN) são sintagmas que possuem um nome como núcleo [SN [a_{Det} [menina_N]]], enquanto sintagmas preposicionados (SP) possuem uma preposição como núcleo do sintagma [SP [d_{Prep} [SN [a_{Det} [menina_N]]]]].

4 Os exemplos utilizados a partir daqui são extraídos de nossos dados. Uma vez que não controlamos variáveis sociais, as etiquetas dos informantes foram retiradas.

Se o fenômeno se comporta de forma diferente em sintagmas diferentes e com diferentes tipos de preposição, isso precisa ser detalhado. Neste trabalho, objetivamos descrever o comportamento da variação na presença de artigo definido na posição determinante antes de possessivo pré-nominal, questionando se há efeito do tipo de sintagma sobre a distribuição de nossa variável de interesse. Partimos da hipótese de que a frequência da presença de artigo será maior em SP, resultado semelhante ao observado em outras pesquisas, demonstrando que há um padrão de realização da variação quanto à variável *tipo de sintagma*. Além disso, como objetivo secundário, buscamos observar se o *tipo de preposição* interfere na presença de artigo antes de possessivos. Para esse objetivo, hipotetizamos que com preposições que contraem com o artigo a sua realização é maior.

Utilizamos como *corpus* de análise o português falado por universitários da Universidade Federal de Sergipe (UFS), por meio de duas amostras sociolinguísticas, a amostra Deslocamentos (2018) e a amostra Deslocamentos (2020).

Breve revisão do fenômeno estudado

Magalhães (2011), ao estudar a variação na presença de artigo definido antes de possessivos no português europeu (PE) do século XVI ao século XIX, aponta que “podemos pensar que havia uma competição de gramáticas no PE que se estendeu até o século XIX” (MAGALHÃES, 2011, p. 141): havia uma gramática em que o possessivo não carregava definitude, necessitando do uso do artigo na posição determinante, e havia uma gramática em que o possessivo por si só trazia esse traço, não sendo necessário o artigo definido (cf. FLORUPI, 2008). No PE atual, a presença de artigo no contexto em questão é categórica (MAGALHÃES, 2011).

Para a autora, nessa competição de gramáticas, há duas histórias diferentes: uma para Sintagmas Nominais e outra para Sintagmas Preposicionais: “quando o uso do possessivo sem artigo nos SNPs parece ser somente um resquício, o uso do possessivo com artigo começa a ganhar terreno no contexto de SPs e, mais, a variação neste contexto persiste ainda no século XIX, período em que o uso do artigo diante de possessivo nos SNPs passou a ser categórico” (MAGALHÃES, 2011, p. 134), o que demonstra comportamentos diferentes para sintagmas diferentes quanto à presença de artigo definido.

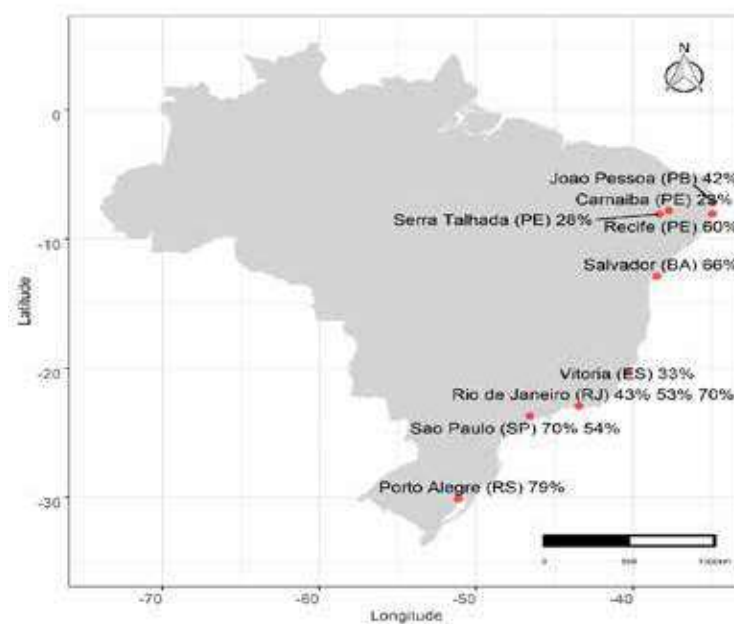
Na história do português brasileiro,

o uso do artigo não cresceu como no PE. Dado que a colonização do Brasil só começou no século XVI, o ponto de partida do PB já deve ter tido uma maior frequência do artigo do que a língua medieval, mas enquanto a frequência em Portugal aumenta cada vez mais até uma generalização, o PB muda muito pouco (SCHEI, 2009, p. 20).

Silva (1982), por meio de textos do PB de antes do século XX (textos de Pe. Antonio Vieira (Séc. XVII), texto da Câmara do Rio de Janeiro (Séc. XVII), documentos sobre a Inconfidência Mineira (Séc. XVIII) e texto literário de B. Guimarães (Séc. XIX)) observa que na diacronia do PB, não houve uma generalização da presença de artigo antecedendo possessivos, como ocorreu no PE a partir do século XIX. Na história do PB, o artigo no contexto de possessivo pré-nominal já era variável desde o início da literatura no Brasil, perdurando até os dias atuais.

No português falado atual, encontramos padrões diferentes da presença do artigo antecedendo possessivo (FIGURA 1).

Figura 1: Distribuição da presença de artigo definido antes de possessivo em pesquisas sociolinguísticas no Brasil



Fonte: elaboração própria.

Os dados referentes a João Pessoa são de Guedes (2019); Carnaíba e Serra Talhada são de Pereira (2017) e Sedrins *et al.* (2019); Recife, Salvador e Porto Alegre são de Callou e Silva (1997); os dados de Vitória são de Campos Jr. (2011); em São Paulo, Callou e Silva (1997) e Guedes (2019), respectivamente; no Rio de Janeiro, os percentuais são, respectivamente, de Silva (1982), Silva (1998a; 1998b) e Callou e Silva (1997). Das pesquisas feitas sobre a variação em foco, poucas delas consideram a variável *tipo de sintagma* ou *tipo de preposição*, como as de Callou e Silva (1997), Campos Jr. (2011), Sedrins *et al.* (2019) e Guedes (2019), conforme apresentamos abaixo.

Callou e Silva (1997) constatam, com dados de fala de cinco capitais brasileiras do *corpus* do Projeto Norma Urbana Culta (NURC), que os números para a presença são maiores nas cidades do Sul e Sudeste – Porto Alegre 79% (n= 26/33), São Paulo 70% (n= 147/209) e Rio de Janeiro 70% (n= 200/399). As cidades do Nordeste apresentaram os menores percentuais para a presença – Recife 60% (n= 59/98) e Salvador 66% (n= 57/87).

Com base na variável *ausência/presença de preposição* (o que corresponderia a SN e SP, respectivamente), as autoras apontam que em SP a frequência da presença de artigo é maior (82% 229/279) do que em SN (61% 279/460). Ainda que haja predomínio da presença em ambas as formas, a maior frequência em SP é um indicio do efeito da preposição na realização do artigo. Observando o *tipo de preposição*, Callou e Silva (1997) demonstram que, com preposições que contraem, a frequência é maior do que com preposições que não contraem: *com* (60% 25/42) – que não contrai –, *para* (83% 10/12), *de* (81% 101/125) e *em* (93% 93/100) – que contraem.

Descrevendo o português falado no Espírito Santo, Campos Jr. (2011), com uma amostra composta por 20 falantes da cidade de Vitória do banco de dados do Projeto PORTVIX (Português falado na cidade de Vitória/ES), identificou 33% (331/1016) da presença de artigo. Como preditoras da variação, Campos Jr. (2011) controlou o efeito de *ausência/presença e tipo de preposição*. Nos resultados, o autor observa que, em SN, a presença de artigo corresponde a 22% (180/810) das realizações; em SP, por outro lado, a presença corresponde a 80% (250/311), uma grande mudança, o que demonstra que em SP há tendência para a presença de artigo. Considerando o *tipo de preposição*, Campos Jr. (2011) pontua que com preposições que não contraem a frequência da presença do artigo antes de possessivos é menor (preposição *com* 31% 19/32) do que com preposições que contraem (preposições *para* 92% 23/25, *de* 92% 109/119 e *em* 100% 105/105). As frequências acima de 90% com preposições que contraem evidenciam o efeito do *tipo de preposição* para a presença do artigo definido.

Sedrins *et al.* (2019) analisam 24 entrevistas coletadas com falantes de Carnaíba (PE) e observam que a frequência da presença de artigo é de 23% (62/293), a menor frequência das pesquisas aqui revisadas. Ao controlar a variável *tipo de preposição*, os autores obtêm comportamento similar ao de outras pesquisas, uma vez que com preposição que não contrai a frequência da presença de artigo é menor (9% 1/11) do que com preposição que contraem (43% 31/72).

Considerando a diferenciação geográfica, Guedes (2019) descreveu a fala de paraibanos que migraram para São Paulo em contraste com a fala de paulistanos e paraibanos não migrantes (GUEDES, 2019). A autora constatou que os paraibanos migrantes (Amostra PBSP) apresentam comportamento linguístico mais semelhante aos paulistanos (Amostra SP) quanto à presença de artigo antes de possessivo (51% e 54% respectivamente) do que aos paraibanos não migrantes (Amostra PB) (42%). A autora não disponibilizou os números absolutos.

Nos resultados, Guedes (2019) observa que, quando considerada a ausência de preposição (SN), a frequência de artigo é baixa nas três amostras – amostra PB (25%), amostra PBSP (37%) e amostra SP (33%). De maneira inversa, quando há uma preposição que contrai, ocorre a alta

frequência de artigo nas três amostras – amostra PB (86%), amostra PBSP (94%) e amostra SP (97%). Por outro lado, com preposições que não contraem, há diferenças, demonstrando uma polarização Nordeste x Sudeste – amostra PB (28%), amostra PBSP (65%) e amostra SP (87%).⁵

Os resultados dos estudos brevemente revisados acima nos dão indícios de que a preposição parece estar na base do aumento na produtividade do emprego do artigo definido antes de possessivo no português falado em diferentes regiões do Brasil. De modo geral, SP parece ser mais favorecedor da realização de artigo do que SN, ao mesmo tempo em que a preposição que pode se contrair com o artigo tende a favorecer mais a aparição dele do que a preposição que não pode se contrair. Temos indícios das diferenças no comportamento dessa variação considerando as variáveis *tipo de sintagma* e *tipo de preposição*. Resta-nos saber se esse mesmo padrão pode ser observado nos dados de nossas amostras, descritas a seguir.

Conjunto de dados e método de análise

Para a realização desta pesquisa, trabalhamos com dados de fala de duas amostras sociolinguísticas do banco Falares Sergipanos (FREITAG, 2013): a amostra Deslocamentos (2018) e a amostra Deslocamentos (2020). Ambas as amostras consideram a fala de estudantes universitários da Universidade Federal de Sergipe (UFS), *campus* Prof. José Aloísio de Campos, localizado em São Cristóvão, SE, levando em conta o acesso do estudante ao *campus* em termos de mobilidade (Quadro 1).

Quadro 1: Deslocamentos

Deslocamento 1	Estudantes da UFS nascidos na Grande Aracaju (Aracaju, Nossa Senhora do Socorro, São Cristóvão e Barra do Coqueiros) e que residem nela.
Deslocamento 2	Estudantes da UFS nascidos no interior de Sergipe que fazem o trajeto diário para a UFS.
Deslocamento 3	Estudantes da UFS nascidos no interior de Sergipe que residem na Grande Aracaju.
Deslocamento 4	Estudantes da UFS nascidos em outros estados que atualmente residem na Grande Aracaju.

Fonte: elaboração própria.

⁵ Um ponto a ser considerado nos dados de Guedes (2019) é o caráter dialetal da variação. Pesquisas têm apontado que há uma polarização Sul/Sudeste x Nordeste para a variação na presença de artigo antes de possessivos pré-nominais, o que pode explicar os resultados obtidos. Aqui, não nos detemos sobre essa questão.

A amostra Deslocamentos (2018), constituída em 2018 (CORREA, 2019; RIBEIRO, 2019), além de ser estratificada quanto ao deslocamento do falante, considera (1) o *tempo no curso* do estudante, segmentado em *início* (3º período para baixo) e *final* (7º período para cima), e (2) *sexo/gênero* do estudante, dividido entre *masculino* e *feminino* (Tabela 1). A amostra é composta por 64 entrevistas sociolinguísticas.

Tabela 1: Estratificação da amostra Deslocamentos (2018)

	Início		Final	
	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino
Deslocamento 1	4	4	4	4
Deslocamento 2	4	4	4	4
Deslocamento 3	4	4	4	4
Deslocamento 4	4	4	4	4

Fonte: elaboração própria.

A amostra Deslocamentos (2020) surge como uma extensão para a versão de 2018. Para a sua constituição: (i) o Deslocamento 4 foi restringido a estudantes oriundos de Alagoas e da Bahia; (ii) na variável *tempo no curso*, os períodos de abrangência foram ampliados, o *início* é do 4º período para baixo e o *final* do 5º período para cima; e (iii) reduziu-se o número de participantes para 60 (Tabela 2).

Tabela 2: Estratificação da amostra Deslocamento (2020)

	Início		Final	
	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino
Deslocamento 1	3	3	3	3
Deslocamento 2	3	3	3	3
Deslocamento 3	3	3	3	3
Deslocamento 4				
Alagoas	3	3	3	3
Bahia	3	3	3	3

Fonte: elaboração própria.

A coleta de ambas as amostras segue o protocolo definido para o banco de dados Falares Sergipanos (FREITAG, 2013), com entrevistas de cerca de 40-60 min. a partir de um roteiro de questões variadas: as primeiras perguntas são de checagem, fatos em relação ao falante, as demais são perguntas voltadas a questões sociais, como educação, segurança, saúde, igualdade de gênero etc.

As entrevistas, transcritas e em formato .txt, foram submetidas ao programa LancsBox (BREZINA *et al.*, 2020), *software* que realiza análises de língua em dados e em *corpora* e já faz a etiquetagem das palavras utilizadas na fala quanto à classe gramatical à qual pertencem,

como a classe de possessivo. O programa nos retorna todas as ocorrências de possessivos nas entrevistas de ambas as amostras e, a partir disso, classificamos essas ocorrências quanto à presença/ausência de artigo e quanto ao *tipo de sintagma* e o *tipo de preposição*.⁶ Na classificação, para *tipo de sintagma* consideramos Sintagma Nominal e Sintagma Preposicional. Para *tipo de preposição*, por sua vez, consideramos preposição que contrai e preposição que não contrai (Quadro 2).

Quadro 2: Preposições

Preposições que contraem	Preposições que não contraem
[a]: ele deu a bola <i>ao seu</i> cachorro	[sobre]: eu queria falar <i>sobre o seu</i> pai
[por]: Pedro daria a vida <i>pela sua</i> mãe	[desde]: te conhece <i>desde o seu</i> batismo
[em]: Joana mora <i>na sua</i> antiga casa	[com]: Paulo está <i>com a sua</i> namorada
[para]: eu dei o trocado <i>pro meu</i> sobrinho	[durante]: ele morreu <i>durante o seu</i> mandato
[de]: você viu a filha <i>da nossa</i> professora?	[sem]: estou <i>sem meu</i> celular

Fonte: elaboração própria.

Para a descrição dos dados, realizamos análises univariadas da distribuição da variável dependente (*tipo de sintagma* e *tipo de preposição*) com a variável independente (a presença de artigo definido antes de possessivos). Como teste de significância para as análises univariadas, utilizamos o teste de associação de qui-quadrado, observando a relação entre a frequência absoluta da variável dependente em relação à independente, se é efeito do acaso ou se há interferência. O teste apresenta um p-valor, que é comparado com nosso p-valor pré-determinado: o α (alfa) no valor de $< 0,05$ (5%), que significa que, se repetirmos um teste 100 vezes, cinco dessas vezes o resultado pode ser diferente do obtido inicialmente. Esse valor é contrastado com as hipóteses do teste. A hipótese nula (H_0) para o teste estatístico é a negação da questão: não há associação entre as variáveis, quando p for igual (=) ou maior que ($>$) 0,05. A hipótese alternativa (H_1), por sua vez, é confirmada quando o p for menor que ($<$) 0,05, em que pontuamos se há efeito da variável independente sobre a variável dependente, se há associação.

Para medir a associação entre a variável independente e a distribuição da variável dependente, trabalhamos com o V_2 de Cramer, medida de associação que vai de 0 a 1: i) 0 representa a ausência de associação; ii) 1 representa o número mais forte de associação; iii) os números que se enquadram entre 0 e 1 formam uma escala, com os números mais próximos a 0 demonstrando associação fraca e os mais próximos a 1 associação forte.⁷

Após as análises estatísticas univariadas, passamos para a apresentação dos resultados

6 Foram descartadas desta análise i) contextos com demonstrativos, como em *essa minha irmã*; ii) vocativos: *Meu irmão, como é que pode isso?*; iii) expressões cristalizadas: *Meu Deus do Céu! O que eu posso fazer?* iv) expressões idiomáticas: *Cada macaco no seu galho*; v) contextos em que o nome não aparece representado foneticamente na sentença: *trouxe meu casaco e o seu*; vi) preposição para + a: *eu trouxe isso pra a minha mãe*; vii) outros contextos nos quais é impreciso saber se há artigo: quando o meu pai estava vivo; *toda a nossa vida escorre pelas nossas mãos*; viii) contextos em que o falante repete a pergunta do entrevistador: DOC: qual a sua opinião sobre x? FALANTE: *a minha opinião?*

7 Seguimos protocolos para análise de variáveis categóricas apresentados em Freitag (2020). Disponível em: <https://rkofreitag.github.io/Categorica.html>. Acesso em: 10 nov. 2021.

com base em análises multivariadas, por meio de modelos de regressão logística (ou modelos de regressão generalizados), que observam o efeito de variáveis preditoras (as variáveis independentes) sobre a realização da variável resposta (a variável dependente).

As análises estatísticas univariadas e multivariadas foram feitas na plataforma R (R CORE TEAM, 2018), mais especificamente na *interface* RStudio, com auxílio do pacote de visualização gráfica *ggstatsplot* (PATIL, 2021). As figuras geradas já apresentam os resultados dos testes estatísticos.

Com base nos resultados, realizamos a interpretação e explicação linguística dos dados obtidos, para observar se há efeito das variáveis independentes sobre a distribuição da variação na presença de artigo definido antes de possessivos. Apresentamos essa interpretação e explicação a seguir.

Descrição e análise dos dados

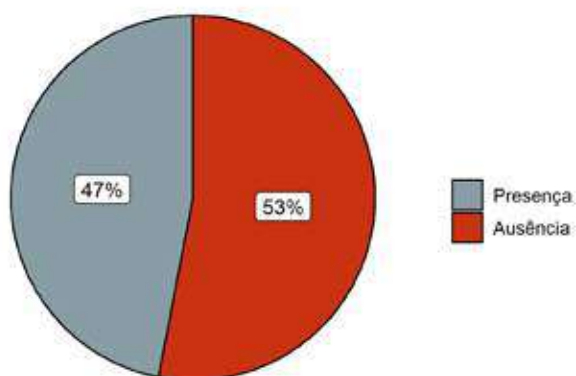
Após a análise de todas as 124 entrevistas sociolinguísticas que compõem as amostras Deslocamentos (2018) e Deslocamentos (2020) em nosso etiquetador, e aplicação dos critérios estabelecidos (cf. nota 4), obtivemos um total de 5304 realizações de possessivos pré-nominais. Desses possessivos, 2813 (53%) das ocorrências são para a ausência de artigo, como em (4), enquanto 2491 (47%) das ocorrências correspondem à presença (Figura 2), como em (5).

(4) *meu* irmão é formado em Contabilidade então eu vi ah isso é massa.

(5) *o meu* curso que é jornalismo ele só tinha aqui na universidade.

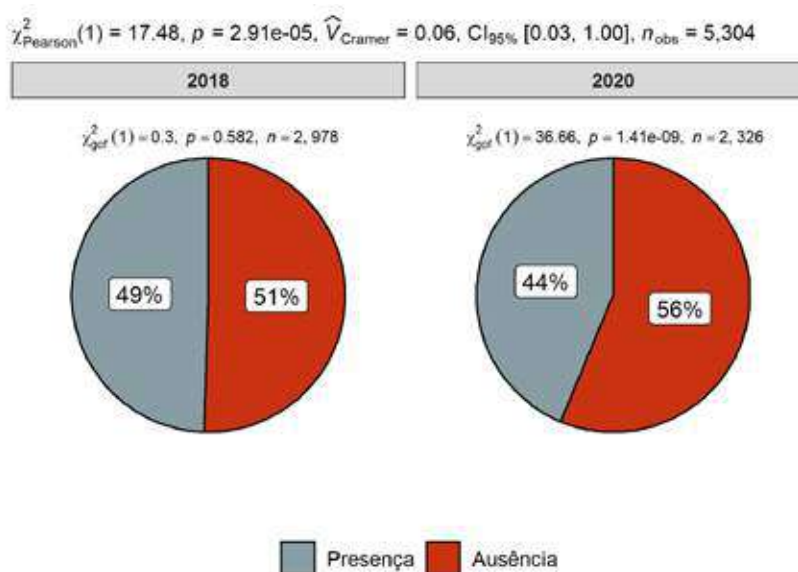
Figura 2: Distribuição geral dos dados

$\chi^2_{\text{adj}}(1) = 19.55, p = 9.816 \cdot 10^{-6}, \hat{C}_{\text{Pearson}} = 0.06, CI_{95\%} [0.04, 1.00], n_{\text{obs}} = 5,304$



Fonte: elaboração própria.

Essa distribuição é estatisticamente significativa, confirmada pelo valor de qui-quadrado ($\chi^2(1, N = 5304) = 19.55, p < 0.001$). Nos dados de nossas amostras, predomina a ausência de artigo definido na posição determinante antes de possessivos pré-nominais. Consideramos, contudo, que os dados estão unificados. A Figura 3 apresenta os dados por amostra.

Figura 3: Distribuição dos dados por amostra

Fonte: elaboração própria.

Similar ao resultado geral, em ambas amostras, há o predomínio da ausência de artigo antes de possessivos pré-nominais, com diferenças na aplicação. Na amostra Deslocamentos (2018), a frequência da presença é de 49% (1474/2978), enquanto na amostra Deslocamentos (2020) a frequência é menor, com 44% (1017/2326). Individualmente, não há significância estatística na distribuição da amostra de 2018 ($\chi^2(1) = 0.3$ $p = 0.5$), enquanto na amostra de 2020 a distribuição é estatisticamente significativa ($\chi^2(1) = 36.66$ $p < 0.001$). Entre as duas amostras, a diferença nas frequências é estatisticamente significativa ($\chi^2(1, N = 5304) = 17.48$ $p < 0.001$). Embora haja diferenças entre os resultados das amostras, ainda observamos um padrão para a ausência de artigo definido, tal qual vemos nas pesquisas de Campos Jr. (2011) e Sedrins *et al.* (2019).

Sendo a distribuição de nossa variável dependente estatisticamente significativa, observamos, no que segue, se há interferência de variáveis sobre os números observados da variável dependente, em nosso caso as variáveis *tipo de sintagma* e *tipo de preposição*.

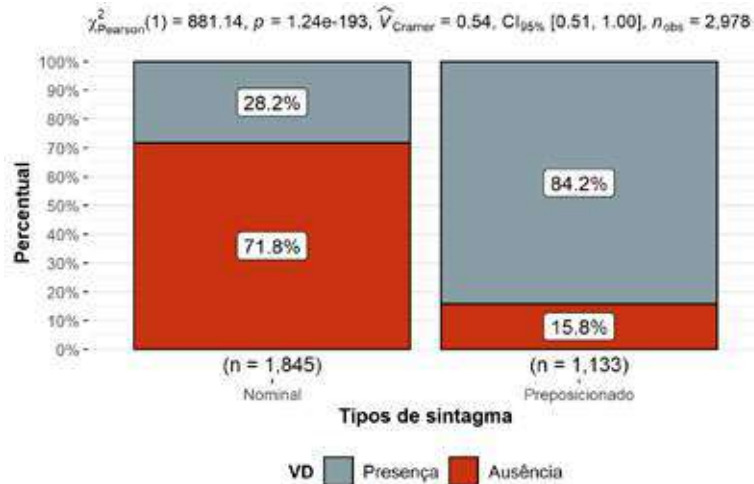
Conforme discutido em seções anteriores, pesquisas que têm considerado o *tipo de sintagma* (CALLOU; SILVA, 1997; CAMPOS JR., 2011; GUEDES, 2019; SEDRINS *et al.*, 2019) demonstram que, com SP (6), a frequência da presença de artigo antes de possessivo é maior do que em SN (7), levando-nos a nossa hipótese: a frequência da presença de artigo será maior em SP, resultado semelhante ao observado em outras pesquisas, demonstrando a existência de um padrão de realização da variação quanto à variável *tipo de sintagma*.

(6) Vá assistir um filme saia **com** os seus amigos.

(7) O meu pai nasceu aqui em Aracaju mesmo.

Subdividimos a apresentação dos resultados por amostra. Na Figura 4, observamos a distribuição com base na amostra Deslocamentos (2018).

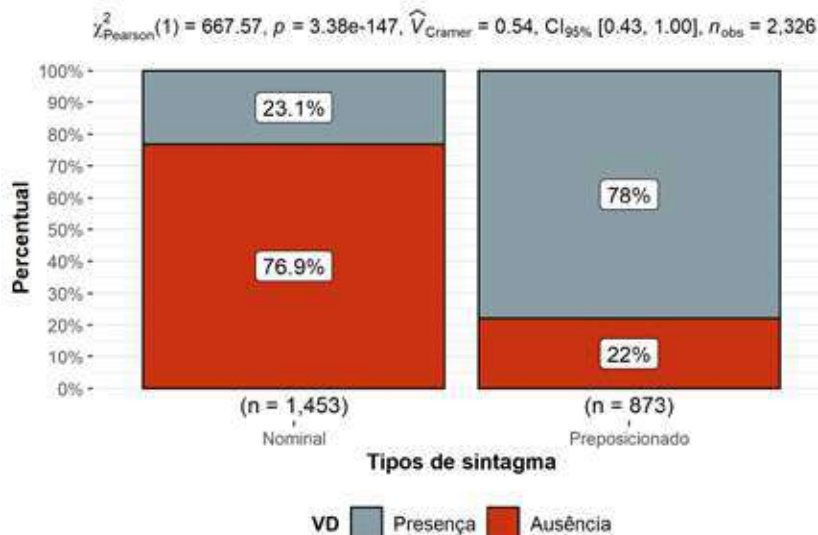
Figura 4: Distribuição da presença de artigo antes de possessivo por tipo de sintagma na amostra Deslocamentos (2018)



Fonte: elaboração própria

Como evidência ao que foi hipotetizado, a frequência da presença de artigo antes de possessivos pré-nominais na amostra Deslocamentos (2018) é maior em SP (84.2% 954/1133) do que em SN (28.2% 520/1845). O comportamento entre os diferentes tipos de sintagma é estatisticamente significativo ($\chi^2(1, N= 2978) = 881.14, p < 0.001$), com associação média ($V_2 = 0.54$). Há uma grande mudança nos valores quando comparados ambos os tipos de sintagma (56% de diferença). Os resultados na amostra Deslocamentos (2020) podem não ser tão diferentes (Figura 5).

Figura 5: Distribuição da presença de artigo antes de possessivo por tipo de sintagma na amostra Deslocamentos (2020)



Fonte: elaboração própria.

Visualmente, podemos dizer que os resultados são próximos (mas não iguais) aos da amostra 2018. Na amostra Deslocamentos (2020), a frequência da presença também é maior em SP (78% 681/873) do que em SN (23.1% 336/1453). O comportamento entre os diferentes tipos de sintagma é estatisticamente significativo ($\chi^2(1, N= 2326) = 667.57, p < 0.001$), com associação média ($V_2 = 0.54$).

Confirmamos nossa hipótese para a variável *tipo de sintagma*, uma vez que observamos efeito desta variável para a distribuição da presença de artigo definido antes de possessivos pré-nominais. Em nossos dados, assim como nos de Campos Jr. (2011), Callou e Silva (1997) e Guedes (2019), o *tipo de sintagma* pode ser determinante para o uso de artigo definido antes de possessivos, já que a produção de artigos é maior quando há uma preposição junto a ele no sintagma. O modelo de regressão logística apresentado na Figura 6 reafirma nossa hipótese.

Figura 6: Regressão logística da presença de artigo definido antes de possessivo quanto ao tipo de sintagma



Fonte: elaboração própria

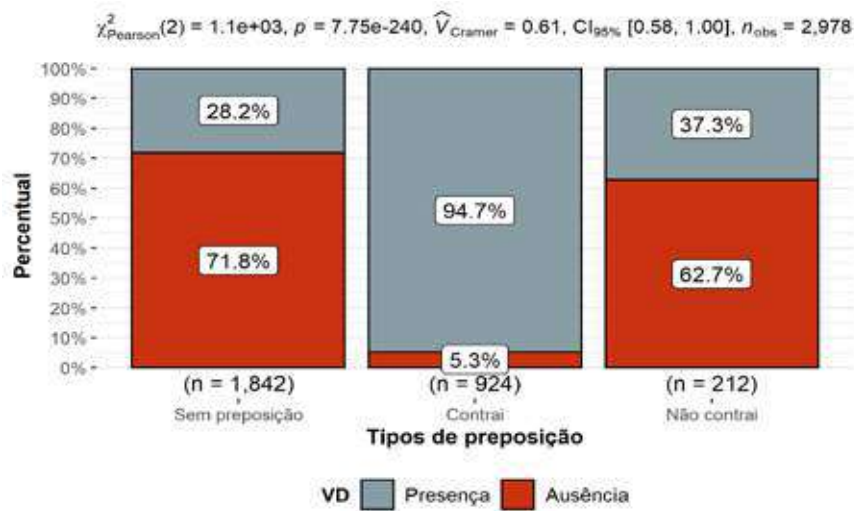
Na Figura 6 (assim como na Figura 9 mais à frente), os valores são representados em estimativas ou *logodds* (logs de razões de chance de a variável de interesse ocorrer – a presença de artigo). Valores positivos correspondem ao favorecimento da ocorrência da variável de interesse, e valores negativos correspondem ao desfavorecimento. A presença de artigo definido antes de possessivos é desfavorecida em contextos de SN tanto na amostra de 2018 (*logodds* -0.94, $p < 0.001$) quanto na amostra de 2020 (*logodds* -1.20, $p < 0.001$). Por outro lado, nas duas amostras, em contextos de SP, a presença de artigos definidos é favorecida (*logodds* 2.61, $p < 0.001$ e *logodds* 2.47, $p < 0.001$), revelando que há um padrão de realização. Os resultados são indícios de que a preposição parece estar na base do aumento na produtividade do emprego do artigo definido antes de possessivo no português falado em nossa amostra, como também em diferentes regiões do Brasil.

Mas o que faz com que, em sintagmas preposicionais, ocorra uma alta frequência do uso do artigo definido? Salles (2001) aponta que um aspecto da relação entre preposição e o Sintagma Determinante (DP) na posição de objeto, em línguas como o português, é a contração entre a preposição e o artigo. Uma vez que há preposição que pode contrair com o determinante, com característica [+aglutinante], há maior tendência para a aparição do determinante, o que condiciona o uso do artigo. Frente a isso, controlamos a variável *tipo de preposição*, subdividida entre preposição *que contrai*, em (8), e preposição que não contrai, em (9). Retomamos nossa hipótese para essa variável, a de que com preposições que podem se contrair com o artigo a realização deste é maior.

(8) Ela foi criada **pelos meus pais** desde que nasceu.

(9) Passei estudando **com os meus amigos** na BICEN.

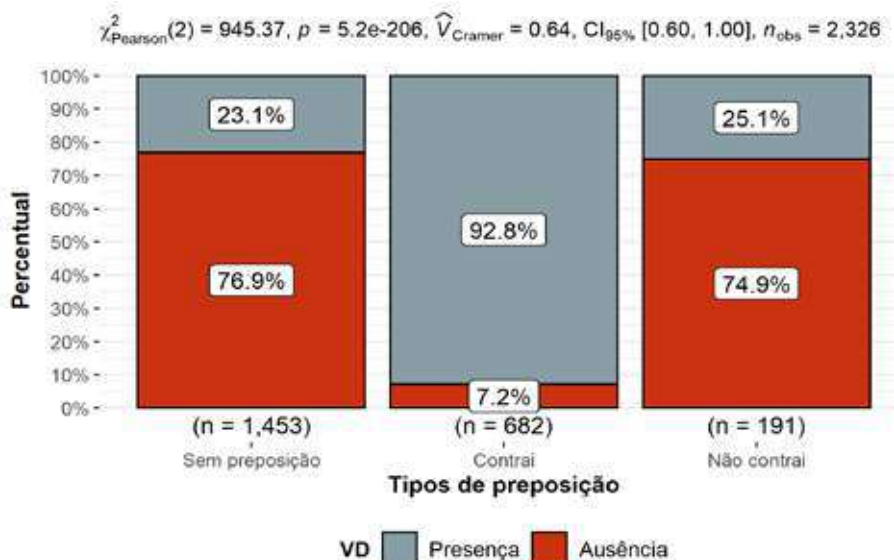
Figura 7: Distribuição da presença de artigo antes de possessivo por tipo de preposição na amostra Deslocamentos (2018)



Fonte: elaboração própria.

A frequência da presença é maior com preposições que *contraem* (94.7% 875/924), do que com preposições que *não contraem* (37.3% 79/212). A frequência da presença em contextos de preposições que não contraem está mais próxima a contextos sem preposição (28.2% 520/1845) do que a contextos com preposições que contraem. Essa distribuição é estatisticamente significativa, confirmada pelo teste de qui-quadrado ($\chi^2(2, N= 2978) = 1.1e+03, p < 0.001$), com associação média ($V_2 = 0.61$), demonstrando que o tipo de preposição em SP tem efeito na distribuição dos dados da amostra Deslocamentos (2018). O mesmo padrão, se nossa hipótese estiver correta, será observado na amostra Deslocamentos (2020) (Figura 8).

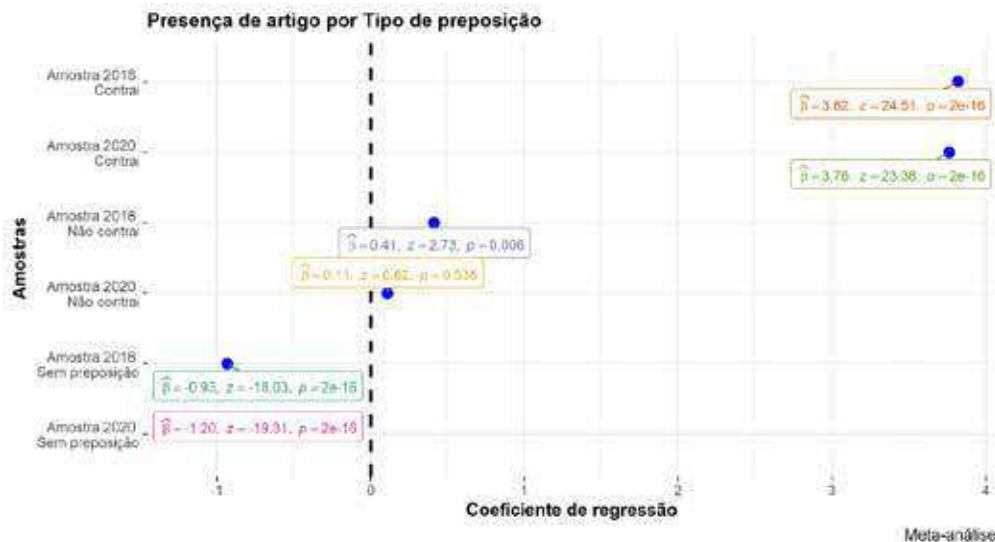
Figura 8: Distribuição da presença de artigo antes de possessivo por tipo de preposição na amostra Deslocamentos (2020)



Fonte: elaboração própria.

A distribuição nesta amostra segue a mesma tendência da amostra anterior: a frequência da presença é maior com preposições que *contraem* (25.1% 633/682), do que com preposições que *não contraem* (7,2% 48/191). Com preposições com as quais o artigo pode contrair a sua presença é maior, corroborando o que foi apresentado por Sedrins *et al.* (2019), Campos Jr. (2011) e Guedes (2019). Essa distribuição é estatisticamente significativa, confirmada pelo teste de qui-quadrado ($\chi^2(2, N= 2326) = 945.37, p < 0.001$), com associação média ($V^2 = 0.64$). O tipo de preposição em SP tem boa associação com a distribuição dos dados. Os dados de regressão corroboram com os resultados das análises univariadas.

Figura 9: Regressão logística da presença de artigo definido antes de possessivo quanto ao tipo de preposição



Fonte: elaboração própria.

Contextos nos quais não há uma preposição (SN) são desfavorecedores da presença, como já vimos na variável *tipo de sintagma*. O que olhamos aqui são os contextos nos quais há uma preposição. Contextos nos quais há uma preposição com a qual o artigo pode se contrair (*em, por, para, a*) favorecem a realização do artigo tanto na amostra Deslocamentos (2018) (*logodds* 3.82, $p < 0.001$) quanto na amostra Deslocamentos (2020) (*logodds*, 3.76 $p < 0.001$). Contextos nos quais há uma preposição que não contrai, embora também favoreçam a presença de artigo, ora apresentam pouca força, como na amostra de 2018 (*logodds* 0.41, $p = 0.006$), ora não apresentam significância estatística, devido ao erro padrão, como na amostra de 2020 (*logodds* 0.11, $p = 0.53$). Ainda assim, vemos que nossa hipótese é confirmada, uma vez que com preposições que podem se contrair com o artigo a realização deste é maior.

O fato de a preposição poder contrair com o artigo pode impulsionar a presença. A preposição com característica [+aglutinante], como *de* e *em*, tende a “atrair” para a estrutura do sintagma o artigo definido, o que faz com que haja alto predomínio de sintagmas preposicionais com preposições que contraem com a posição determinante preenchida pelo artigo.

Considerações finais

A variação na presença de artigo definido na posição determinante antes de possessivo pré-nominal em ambas as amostras utilizadas tem relação com a organização do sintagma no qual o possessivo se insere, nos seguintes termos: (i) em sintagmas preposicionados predomina a presença de artigo tanto na amostra Deslocamentos (2018) quanto na amostra Deslocamentos (2020), diferentemente de sintagmas nominais nos quais há predomínio da ausência de artigo; (ii) com preposições que contraem [+aglutinantes] há o uso frequente do artigo; (iii) o comportamento da variação em SP com preposições que não contraem é similar ao comportamento da variação em SN; e (iv) o *tipo de preposição* justifica o comportamento da presença de artigo em SP.

Podemos, então, responder à questão lançada ao início desta pesquisa, na qual questionamos se há efeito do tipo de sintagma sobre a distribuição de nossa variável de interesse. Nossos dados demonstram que sim, uma vez que a variável *tipo de sintagma* apresentou significância em ambas as amostras, tanto na análise univariada quanto na análise multivariada. Além disso, confirmamos ambas as hipóteses propostas, já que observamos que a frequência da presença de artigo foi maior em SP, demonstrando que há um padrão de realização da variação quanto à variável tipo de sintagma, como apontado em pesquisas anteriores (CALLOU; SILVA, 1997; CAMPOS JR., 2011; GUEDES, 2019; SEDRINS *et al.*, 2019) e que com preposições que contraem com o artigo a sua realização é maior.

O comportamento da presença de artigo antes de possessivos em sintagmas preposicionais depende do *tipo de preposição* presente na estrutura. Por outro lado, o comportamento da presença em sintagmas nominais não pode ser explicado pelo mesmo princípio. O controle de outras variáveis (linguísticas – *status* informacional, valor semântico do SN etc. – e extralinguísticas – região dialetal do falante, faixa etária etc.) pode dar melhores explicações.

Referências

- BREZINA, V.; WEILL-TESSIER, P.; MCENERY, A. #LancsBox v. 5.x. [software]. 2020. Disponível em: <<http://corpora.lancs.ac.uk/lancsbox/>> Acesso: 10 nov. 2021.
- CALLOU, D.; SILVA, G. M. O. O uso do artigo definido em contextos específicos. In: HORA, D. (org.). *Diversidade Lingüística no Brasil*. João Pessoa: Idéia, 1997, p. 11-27.
- CAMPOS JR., H. S. *A variação morfossintática do artigo definido na capital capixaba*. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciência Humanas e Sociais, 2011.
- CORREA, T. R. A. *A variação na realização de /t/ e /d/ na comunidade de práticas da UFS: mobilidade e integração*. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal de Sergipe, 2019.

- FLORUPI, S. A. *Estudo da Variação do Determinante em Sintagmas Nominais Possessivos na História do Português*. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 2008.
- FREITAG, R. M. K. Banco de dados Falares Sergipanos. *Working Papers em Linguística*, v. 14, n. 1, p. 156-164, 2013.
- GUEDES, S. Emprego do artigo definido em situação de contato dialetal. *Domínios de Linguagem*, v. 13, n. 4, p. 1401-1432, 2019.
- LABOV, W. *The social stratification of English in New York city*. Cambridge University Press, 2006.
- LABOV, W. *Padrões Sociolinguísticos*. Trad. de M. Bagno; M. M. P. Scherre; C. R. Cardoso. São Paulo: Parábola Editorial, 2008 [1972].
- MAGALHÃES, T. V. O uso de artigo definido diante de pronome possessivo em textos portugueses do século XVI a XIX. *Revista Leitura*, v. 1, n. 47, p. 123–143, 2011.
- PATIL, I. Visualizations with statistical details: The ‘ggstatsplot’ approach. *Journal of Open Source Software*, v. 6, n. 61, p. 3167, 2021.
- PEREIRA, D. K. F. *A realização de artigo definido no português falado na região do sertão do Pajeú - PE*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, 2017.
- R CORE TEAM. *R: A language and environment for statistical computing*. R Foundation for Statistical Computing, Vienna, Austria, 2018. Disponível em: <<https://www.r-project.org/>>. Acesso em: 06 jan. 2021.
- RIBEIRO, C. C. S. *Deslocamento geográfico e padrões de uso linguístico: a variação entre as preposições em ~ ni na comunidade de práticas da Universidade Federal de Sergipe*. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal de Sergipe, 2019.
- SALLES, H. M. M. L. Aspectos da sintaxe de clíticos e artigos em português. *Revista Letras*, n. 56, p. 177-191, 2001.
- SCHEI, A. O artigo definido frente a pronomes possessivos na literatura brasileira do século XIX. *Revista da ABRALIN*, v. 8, n. 2, p. 15-44, 2009.
- SEDRINS, A. P. *et al.* A função sintática e o licenciamento de artigos definidos diante de antropônimos e de possessivos pré-nominais. *Domínios de Linguagem*, v. 13, n. 3, p. 1266-1295, 2019.
- SILVA, G. M. O. *Estudo da Regularidade na Variação dos Possessivos no Português do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1982.

SILVA, G. M. O. Emprego do artigo diante de possessivo e de patronímico: resultados sociais. In: SILVA, G. M. O.; SCHERRE, M. M. P. (org.). *Padrões sociolingüísticos: análise de fenômenos variáveis do português falado na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998b, p. 265-281.

SILVA, G. M. O. Realização facultativa do artigo definido diante de possessivo e de patronímico. In: SILVA, G. M. O.; SCHERRE, M. M. P. (org.). *Padrões sociolingüísticos: análise de fenômenos variáveis do português falado na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998a, p. 120-145.



VOGAIS MÉDIAS PRETÔNICAS NO PORTUGUÊS DO LIBOLO (ANGOLA): COMPARAÇÕES COM O PORTUGUÊS BRASILEIRO

PRETONIC MID-VOWELS IN LIBOLO PORTUGUESE (ANGOLA): COMPARISONS WITH BRAZILIAN PORTUGUESE

Paloma Moreira Freire¹

Flaviane Romani Fernandes Svartman²

RESUMO

Este artigo tem como objetivo: (i) a descrição preliminar das vogais pretônicas do português do Libolo, Angola (PL); e (ii) a comparação dos resultados obtidos com as descrições encontradas na literatura sobre as vogais pretônicas do português brasileiro (PB). Utiliza-se um *corpus* composto por gravações de fala espontânea, produzidas por seis falantes angolanos do município do Libolo. Realiza-se a descrição do comportamento das vogais médias pretônicas do PL do *corpus* analisado, tendo em vista a comparação dos resultados obtidos com o que é descrito na literatura sobre o comportamento das vogais pretônicas do PB (CAMARA JR., 1970; BISOL, 1981; CARMO, 2013). Os resultados obtidos revelam que, no PL, diferentemente do PB, as vogais médias-baixas e o fenômeno de *abaixamento vocálico* em posição pretônica são ausentes. Como no português brasileiro, as vogais médias-altas pretônicas do português do Libolo podem sofrer o fenômeno de *alçamento vocálico*. Foram observadas semelhanças e diferenças entre o PL e o PB quanto às variáveis linguísticas favorecedoras de *alçamento* das vogais médias-altas pretônicas, sendo as variedades paulista e gaúcha do PB as mais semelhantes ao PL. Tais resultados trazem contribuições para os estudos de fonologia da língua portuguesa, e, especialmente, para a variedade africana do português do Libolo.

PALAVRAS-CHAVE: Português do Libolo; Fonologia; Vogais pretônicas; Processos segmentais; Comparações entre variedades de português.

ABSTRACT

This paper aims at: (i) the preliminary description of pretonic vowels of Libolo Portuguese, Angola (LP); and (ii) the comparison of the results obtained with descriptions found in the literature on pretonic vowels of Brazilian Portuguese (BP). It was used data from a corpus composed of spontaneous speech recordings, produced by six male speakers from the municipality of Libolo. The study makes the description of the behavior of pretonic mid-vowels in the corpus of LP and the comparison of the results obtained with what is described in the literature on pretonic vowels in BP (CAMARA JR., 1970; BISOL, 1981; CARMO, 2013). The results show that in LP, unlike BP, open-mid vowels and the phenomenon of *vowel lowering* are absent in the pretonic position. Similarly to Brazilian Portuguese, pretonic close-mid vowels of Libolo Portuguese can suffer the phenomenon of *vowel raising*. Similarities and differences were observed between Libolo Portuguese and BP, in terms of the linguistic variables favoring the *vowel raising* of pretonic close-mid vowels, so that the Brazilian varieties of São Paulo and Rio Grande do Sul were the most similar to LP. These results contribute to studies of the phonology of Portuguese, and, especially, to the African Portuguese variety of Libolo.

KEYWORDS: Libolo Portuguese; Phonology; Pretonic vowels; Segmental processes; Comparison among varieties of Portuguese.

1 Graduada em Letras, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), São Paulo, SP, Brasil; e-mail: palomamf@usp.br .

2 Professora Doutora do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), São Paulo, SP, Brasil; e-mail: flavianesvartman@usp.br .

Introdução³

Este trabalho visa ao estudo preliminar das vogais pretônicas do português do Libolo, Angola (PL), com base na análise de um *corpus* de fala espontânea, tendo como proposta a comparação dos resultados obtidos com as descrições encontradas na literatura sobre as vogais pretônicas do português brasileiro (PB)⁴. Neste estudo, focalizamos a descrição das vogais pretônicas dessa variedade africana de português ainda não estudada quanto a esse tópico.⁵ A comparação entre as vogais pretônicas do PL e do PB aqui proposta se justifica na medida em que temos como hipótese, a partir da formulação de Fernandes-Svartman, Santos e Braga (2018), em relação à prosódia, que as variedades ultramarinas do português, atualmente faladas nas ex-colônias de Portugal, compartilham mais semelhanças entre si do que em relação ao português europeu *standard*, na esteira do que já foi atestado por outros autores para características morfossintáticas, fato este que sugere que as variedades do PL e do PB podem compartilhar algumas características gramaticais no nível fonológico, especificamente quanto ao comportamento das vogais pretônicas.

3 A presente pesquisa foi desenvolvida no âmbito do projeto “Vogais pretônicas no português do Libolo (Angola): comparações com o português brasileiro”, vinculado aos projetos “Município do Libolo, Kwanza Sul, Angola: aspectos linguístico-educacionais, histórico-culturais, antropológicos e sócio-identitários”, doravante, “Projeto Libolo”, (FIGUEIREDO, 2013 - em andamento) e “Variação e fraseamento prosódico em português: comparações entre variedades brasileiras e africanas” (processo CNPq 437021/2018-1) (FERNANDES-SVARTMAN, 2018 - em andamento).

4 Esta pesquisa é vinculada ao projeto “Variação e fraseamento prosódico em português: comparações entre variedades brasileiras e africanas”, coordenado pela segunda autora deste artigo e em desenvolvimento na Universidade de São Paulo. O objetivo geral do referido projeto é o estudo prosódico comparativo entre variedades do português brasileiro (PB) e variedades africanas de português faladas em Guiné-Bissau (PGB) e Angola (PA). Para alcançar esse objetivo geral, este projeto tem como objetivos específicos: (i) a constituição de bases de dados anotados prosodicamente do PB, do PGB e do PA; (ii) a análise qualitativa e quantitativa desses dados, no que concerne ao estudo do fraseamento prosódico e da configuração dos contornos nucleares das sentenças que os compõem; (iii) a comparação, entre as referidas variedades de português, dos resultados obtidos da análise realizada; e (iv) a aplicação de modelagens estatísticas que garantam confiabilidade, em termos de relevância estatística, às conclusões extraídas a partir dos resultados quantitativos obtidos da análise dos dados.

5 A análise dos dados no âmbito de determinado quadro teórico será desenvolvida em fases posteriores da pesquisa. Isso porque ainda se faz necessário um estudo mais aprofundado sobre a variedade de português abordada, considerando teorias de contato, uma vez que essa variedade emerge em um contexto de plurilinguismo. Além disso, as variáveis (linguísticas e extralinguísticas) fundamentais para o desenvolvimento de uma análise teórica (por exemplo, segundo a perspectiva da Teoria da Variação e Mudança Linguística – também denominada Sociolinguística quantitativa – LABOV, 1991 [1972]; ou envolvendo hierarquia de restrições, como a Teoria da Otimidade – PRINCE; SMOLENSKY, 2004 [1993]) ainda necessitam ser melhor conhecidas e isso só pode ser conseguido com a coleta de mais dados. Todavia, consideramos que o estudo comparativo entre as vogais pretônicas do PL e do PB preliminar apresentado neste artigo já consiste em uma contribuição significativa para o conhecimento gramatical de uma variedade pouco explorada em termos linguísticos e inexplorada no que diz respeito aos aspectos segmentais, além de trazer contribuições para os estudos sobre o vocalismo do português de uma maneira mais geral.

O Libolo é um extenso município (aprox. 9.000 km²) da Província do Kwanza-Sul, no interior de Angola, a mais de 250 km da capital Luanda (ver mapa na Figura 1). Até 2011, possuía 87.244 habitantes, dos quais cerca de 60% se concentravam em sua sede, a Comuna de Calulo (FIGUEIREDO; OLIVEIRA, 2013, p.122). Assim como em grande parte do país, o Libolo é localizado em uma área de grupos étnicos bantos. Nele são falados o quimbundo, língua banto tonal (XAVIER, 2010), e o português, língua oficial do país.

Figura 1 - Mapa: Município do Libolo



Fonte: Figueiredo (2016, p. 20)

O português, adquirido anteriormente como segunda língua, tornou-se atualmente a língua das gerações libolenses mais novas, que formam grande parte da população (45,5% dos habitantes do município possuíam menos de 18 anos em 2011 – FIGUEIREDO; OLIVEIRA, 2013, p.122), sobretudo nas regiões mais urbanizadas. Ainda há poucos estudos linguísticos (sintáticos e morfossintáticos particularmente) sobre o português do Libolo e todos eles vêm sendo desenvolvidos no âmbito do “Projeto Libolo”⁶ (FIGUEIREDO; OLIVEIRA, 2013; FIGUEIREDO; JORGE; OLIVEIRA, 2016; ARAÚJO; PETTER; JOSÉ, 2018; FIGUEIREDO, 2018; entre outros). Especificamente quanto aos aspectos fonológicos, ainda não foram conduzidos estudos de cunho segmental, apenas de cunho prosódico: Fernandes-Svartman, Santos e Braga (2018); Santos e Fernandes-Svartman (2020); Santos (2020).

6 O projeto internacional Município do Libolo, Kwanza Sul, Angola: aspectos linguístico-educacionais, histórico-culturais, antropológicos e sócio-identitários, também conhecido como Projeto Libolo, é coordenado pelos Profs. Drs. Carlos F. G. Figueiredo (Universidade de Macau, China) e Márcia S. D. Oliveira (Universidade de São Paulo, Brasil) e é parcialmente financiado pela Universidade de Macau e por entidades privadas filantrópicas de Angola. Trata-se de um projeto internacional e multidisciplinar cujos pesquisadores intervêm, de forma articulada, em pesquisas nas áreas de Linguística, História, Antropologia, Filologia e Ações Pedagógicas. Na área de linguística, tal projeto visa ao estudo das variedades de português e de quimbundo do Libolo e o contato linguístico. O Projeto Libolo está devidamente patentado pelo Centro de Investigação e Desenvolvimento (R&DAO) da Universidade de Macau, sob o número de referência SRG011-FSH13-CGF, encontrando-se, desta forma, ao abrigo da vigente proteção de direitos autorais de propriedade intelectual designada por “Copyright © 2016, R&DAO University of Macau”.

Enquanto em PB, as vogais pretônicas têm sido exaustivamente estudadas há décadas (CÂMARA, JR. 1970; CÂMARA, JR. 1979; ABAURRE-GNERRE, 1981; BISOL, 1981; CAGLIARI, 1981; BATTISTI, 1993; BATTISTI; VIEIRA, 2005; SILVEIRA, 2008; BRANDÃO; ROCHA; SANTOS, 2012; entre outros), em PL, este estudo, abordando essa temática, é pioneiro. Portanto, tendo em vista a importância de sua finalidade, este trabalho visa contribuir para o estudo de um tema que ainda merece ser explorado pelos estudos linguísticos sobre variedades africanas do português e, de uma maneira mais ampla, para os estudos de fonologia em língua portuguesa.

O presente artigo é organizado conforme o seguinte: na seção “*Corpus e metodologia*”, discorre-se sobre o *corpus* e a metodologia de análise dos dados; na seção “Resultados, análise e comparação com o PB”, descrevem-se e discutem-se os resultados obtidos para a variedade do PL e comparam-se esses resultados com o que é descrito para o PB; e, por fim, na seção “Conclusão”, apresentam-se as considerações finais e as perspectivas de continuidade da pesquisa.

Corpus e metodologia

Corpus

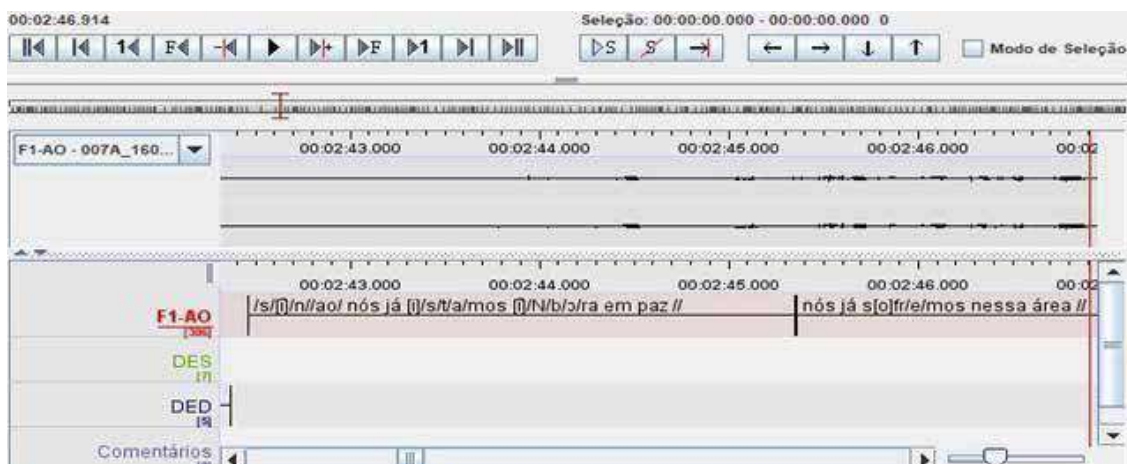
O *corpus* desta pesquisa é constituído a partir de dados de fala espontânea coletados no âmbito do “Projeto Libolo” e disponibilizados em arquivos de áudio e vídeo. Parte dos dados do “Projeto Libolo” se encontra em fase de transcrição de acordo com os procedimentos metodológicos para a compilação de fala espontânea apresentados pelo Projeto C-ORAL-BRASIL – ver, entre outros, MELLO (2014). Esse *corpus* foi restringido ao tratamento das vogais médias pretônicas, com foco na comparação entre o PL com o PB, considerando o fato de que, nesta variedade de português, são as vogais pretônicas as sujeitas à maior variação dialetal. O objetivo dessa restrição foi verificar se as vogais pretônicas do PL também sofrem variação de realização e comparar os resultados obtidos com o que se encontra em PB.

Foram utilizados os dados de fala de seis informantes do Libolo, do sexo/gênero masculino. A investigação do comportamento das vogais médias pretônicas no PL considerou todas as classes gramaticais e excluiu a produção de vogais pretônicas presentes em ditongo e hiato. Do conjunto de 395 produções analisadas, 390 produções foram efetivamente utilizadas, ao passo que 5 produções foram descartadas, por se tratarem de casos de vogais médias pretônicas presentes em ditongo e/ou hiato. A exclusão desses dois contextos de contato das vogais médias pretônicas com outra vogal se justifica na medida em que, conforme apontam estudos anteriores (BISOL, 1981; CAMARA JR. 1970), o alçamento das vogais pretônicas presentes em hiato e/ou ditongo pode ser favorecido – como em *j[ue]lho* –, fato este que poderia enviesar os resultados quantitativos concernentes às vogais médias pretônicas neste estudo.

Metodologia

Os procedimentos metodológicos incluem a anotação de arquivos de áudio e vídeo através do programa computacional ELAN. O ELAN (disponível em: <https://tla.mpi.nl/tools/tla-tools/elan/download/>) é um programa computacional que foi desenvolvido pelo Instituto Max Planck de Psicolinguística em Nijmegen (Holanda), que permite anotação linguística de arquivos de áudio e vídeo e é compatível com o programa computacional de análise de fala *Praat* (BOERSMA; WEENINK, 2018). Posto que este estudo foi desenvolvido no âmbito do “Projeto Libolo”, seguimos os mesmos procedimentos metodológicos de anotação de dados desse projeto. Dessa forma, a organização e a anotação dos dados foram realizadas com a utilização do programa ELAN. Os métodos empregados no desenvolvimento deste trabalho consistiram: (i) na organização e anotação de dados, incluindo a transcrição ortográfica de palavras e a transcrição fonética das vogais médias pretônicas, constantes do banco de dados do “Projeto Libolo”, com a utilização do programa ELAN; e (ii) na descrição do comportamento das vogais médias pretônicas do PL do corpus analisado, tendo em vista a comparação dos resultados obtidos com o que é descrito na literatura sobre o comportamento das vogais pretônicas do PB. Cabe acrescentar que a tarefa de transcrição fonética das vogais foi realizada de acordo com o Alfabeto Fonético Internacional (do inglês, IPA - *International Phonetic Alphabet*) e com base na percepção auditiva e na análise acústica dos dados de fala através do uso do programa *Praat*. A Figura 2 ilustra os tipos de transcrições realizadas nos dados de fala analisados.

Figura 2 - Exemplo de transcrição ortográfica de palavras e transcrição fonética das vogais médias-altas pretônicas /e/ e /o/ nos enunciados *senão nós já estamos embora em paz e nós já sofremos nessa área*, produzidos pelo falante AO, do Libolo, e constantes do conjunto de dados utilizado nesta pesquisa



Fonte: Elaboração própria

Quanto ao procedimento descrito em (ii), acrescentamos que o referencial teórico utilizado para a comparação dos resultados obtidos com o que é descrito sobre vogais pretônicas do PB é o seguinte: Camara Jr., 1970; Camara Jr., 1979; Bisol, 1981; Carmo, 2013; entre outros (conferir seção “Referências”). Além de ser norteado por esse referencial, este estudo compara os resultados obtidos sobre o comportamento das vogais médias pretônicas do PL do *corpus*

analisado com o que é descrito acerca do comportamento das vogais médias pretônicas nas variedades do PB da região Sul, quanto a variedades do Rio Grande do Sul (RS) (BISOL, 1981; SCHWINDT, 2002; KLUNCK, 2007) e das capitais Porto Alegre (RS), Florianópolis (Santa Catarina - SC) e Curitiba (Paraná - PR) (SCHWINDT, 1995), e da região Sudeste, quanto ao interior de São Paulo (SP) (SILVEIRA, 2008; CARMO, 2009; CARMO, 2013), pertencentes ao subfalar sulista, do grupo *sul* – considerando a proposta de Nascentes (1953 [1922])⁷ e a divisão por regiões geopolíticas de Carmo (2013). A seção a seguir descreve e analisa os resultados obtidos para o PL quanto ao comportamento das vogais médias pretônicas e compara esses resultados com aqueles descritos para variedades do PB.

Resultados, análise e comparação com o PB

A partir da análise dos dados de fala de seis informantes do Libolo, foram encontradas, nesta pesquisa, semelhanças e diferenças no comportamento das vogais médias pretônicas do português libolense e das vogais médias pretônicas do PB. Os dados de fala analisados indicam que, diferentemente do PB, a realização das vogais médias-baixas não foi encontrada na posição pretônica, apontando a ausência do fenômeno fonológico de *abaixamento vocálico* na variedade do PL, ao passo que, semelhantemente a variedades brasileiras, as vogais médias-altas pretônicas do PL podem ser alçadas através do fenômeno de *alçamento vocálico*⁸.

Nas descrições encontradas na literatura sobre o comportamento das vogais pretônicas do PB, os resultados apontam as menores porcentagens de *abaixamento vocálico* para o subfalar *sulista* (NASCENTES, 1953 [1922]) –, representado pelas variedades do sul de Minas Gerais (MG) e do município de Uberaba, localizado no Triângulo Mineiro (MG) (VIEGAS, 1987; FELICE, 2012; BORGES, 2008; ALVES, 2008, 2011a, 2011b; GUIMARÃES, 2006) que, dentre as variedades do PB, aplicam o fenômeno em menor percentual. Também apresentam baixos índices desse fenômeno as variedades de Nova Venécia (Espírito Santo (ES)) (CELIA, 2004), de Formosa (Goiás (GO)) (GRAEBIN, 2008) (subfalar sulista, região Centro-Oeste) e as variedades gaúcha e paulista (CARMO, 2013). Por outro lado, taxas maiores do fenômeno de *abaixamento vocálico* são apresentadas pelos dialetos do Norte e principalmente do Nordeste do Brasil. Esses resultados permitem uma primeira aproximação entre a variedade libolense e as variedades do subfalar sulista.

7 Cabe observar que a organização de subfalares proposta por Nascentes (1953 [1922]) não obedece às divisões administrativas vigentes em 1953 (ano de publicação da segunda edição de seu livro).

8 No fenômeno de *abaixamento vocálico*, as vogais médias-altas pretônicas /e/ e /o/ são pronunciadas, respectivamente, como as médias-baixas [ɛ] e [ɔ], como em *p[ɛ]r[ɛ]reca* e *c[ɔ]lega*. Esse fenômeno é característico, sobretudo, no Norte e no Nordeste do Brasil, mas também pode ser identificado em variedades das regiões do Centro-Oeste e do Sudeste. Já no fenômeno de *alçamento vocálico*, que pode ser aplicado pelos processos de *harmonização vocálica* e *redução vocálica*, as vogais médias pretônicas /e/ e /o/ são pronunciadas, respectivamente, como as vogais altas [i] e [u].

Os resultados obtidos para as variedades de Porto Alegre e São Paulo (LEITE ; CALLOU, 2004 [2002]) apontam a ausência do fenômeno de *abaixamento vocálico* nessas variedades. Esses resultados aproximam o PL das variedades gaúcha e paulista. No entanto, a atuação da *harmonização vocálica* como processo principal para a aplicação de *alçamento vocálico* nessas variedades as diferencia da variedade libolense, em que o processo de *redução vocálica*⁹ se mostra como processo principal para a aplicação desse fenômeno, conforme será apresentado a seguir.

Por outro lado, assim como no PB, as vogais médias-altas pretônicas do PL podem ser alçadas através do fenômeno de *alçamento vocálico*. Conforme mostra a Tabela 1, considerando a quantidade total, em números absolutos e em porcentagem (entre parênteses), de um total de 236 ocorrências de vogais pretônicas /e/ e de 154 ocorrências de vogais pretônicas /o/ no *corpus* do PL, observou-se a variação fonética pela ocorrência de *alçamento vocálico* em, respectivamente, 48% e 34% dessas vogais, através dos processos de *redução vocálica* e de *harmonização vocálica*.

Tabela 1 - Ocorrências de vogais médias-altas pretônicas na variedade do Libolo, considerando a quantidade total de aplicação de *alçamento vocálico* em /e/ e /o/ pelos processos de *redução vocálica* e de *harmonização vocálica*. As porcentagens estão apresentadas entre parênteses

Vogal pretônica	/e/	/o/
Total de ocorrências da vogal	236	154
Vogal com <i>alçamento vocálico</i>	114 (48%)	52 (34%)
<i>Redução vocálica</i>	95 (83%)	19 (75%)
<i>Harmonização vocálica</i>	39 (17%)	13 (25%)

Fonte: Elaboração própria

Tendo em vista que o subfalar *sulista* é o que apresenta a menor porcentagem de *abaixamento vocálico* no PB e a preferência pela pronúncia da vogal como média-alta ou alta, diferentemente do falar *nortista*, em que há frequência maior de vogais médias-baixas, levando em conta as descrições encontradas na literatura sobre o comportamento das vogais pretônicas do PB, atesta-se a aproximação da variedade libolense às variedades do subfalar *sulista* do PB.

9 No processo de *harmonização vocálica* (CAMARA JR., 1970; BISOL, 1981), a presença de uma vogal alta na sílaba seguinte à da pretônica funciona como gatilho à aplicação de alçamento, como em *m[i]nino* e *m[u]tivo*. Já no processo de *redução vocálica* (ABAURRE-GNERRE, 1981), verifica-se a influência do ponto de articulação da(s) consoante(s) adjacente(s) à pretônica-alvo para a realização de alçamento, como em *[ik]onomia* e *[uk]asião*.

Passa-se, então, à descrição dos resultados obtidos para a variedade do PL quanto ao comportamento das vogais médias-altas pretônicas /e/ e /o/, em relação ao fenômeno de *alçamento vocálico*, considerando algumas variáveis linguísticas relacionadas à aplicação desse fenômeno através de *redução vocálica* e de harmonização vocálica. Em seguida, compara-se esses resultados com os resultados das variedades de RS, SC e PR e do interior de SP, do subfalar sulista.

As Tabelas 2 a 5 abaixo apresentam a quantidade total, em números absolutos e em porcentagem, de ocorrências do fenômeno de alçamento pelos processos de *redução vocálica* e de *harmonização vocálica* das vogais médias-altas pretônicas /e/ e /o/ na variedade do português do Libolo. Nas Tabelas 2 e 3, são considerados os casos de alçamento através do processo de *redução vocálica*, respectivamente, em /e/ e /o/. Nas Tabelas 4 e 5, por sua vez, são considerados os casos de alçamento através do processo de harmonização vocálica, respectivamente, em /e/ e /o/.

Foram consideradas as seguintes variáveis linguísticas como favorecedoras e desfavorecedoras de alçamento de /e/ e de /o/: (i) *Natureza da vogal-gatilho*¹⁰ (*altura, tonicidade e contiguidade*¹¹ à pretônica-alvo¹²); (ii) *Contexto precedente/ ponto de articulação da consoante precedente*; (iii) *Contexto subsequente/ ponto de articulação da consoante subsequente*; e (iv) *Posição da pretônica-alvo na sílaba e/ou na palavra*. As Tabelas 2 a 5 abaixo mostram exemplos de ocorrências de alçamento nas vogais /e/ e /o/ na variedade do PL, considerando essas variáveis. Nos exemplos, as realizações das vogais alçadas estão destacadas em transcrição fonética, ao passo que as variáveis linguísticas consideradas como favorecedoras e desfavorecedoras de alçamento estão destacadas em transcrição fonêmica¹³.

10 A *vogal-gatilho* é aqui definida como a vogal que favorece um processo fonológico no segmento analisado, o qual assimila um ou mais traços fonológicos dessa vogal. Um exemplo de *vogal-gatilho* nos dados analisados do PL é a vogal alta [i] contígua à sílaba das vogais médias-altas pretônicas /e/ e /o/. Nesse caso, a *vogal-gatilho* [i] favorece o alçamento das vogais /e/ e /o/, que assimilam o traço [+alto] de [i] pelo processo de harmonização vocálica, resultando na realização de /e/ e /o/ como, respectivamente, a vogal alta anterior não-arredondada oral [i] e a vogal alta posterior arredondada oral [u], por exemplo. As Tabelas 4 e 5 apresentam exemplos de ocorrências de alçamento pelo processo de harmonização vocálica, favorecido pela vogais-gatilho altas [i] e/ou [u].

11 A *contiguidade* é aqui definida como a adjacência de segmentos (as vogais-gatilho altas [i] ou [u]) à sílaba da pretônica-alvo, isto é, da ocorrência desses segmentos na sílaba seguinte à sílaba da pretônica-alvo.

12 A pretônica-alvo é aqui definida como a vogal média pretônica (/e/ ou /o/) sob análise.

13 Cabe observar que as consoantes /s/ e /z/ em *contexto subsequente*, respectivamente, nos exemplos /es/pl/i/c/ou/ [i][p]l/i/c/ou/ e /e/x/i/ge/ [ɨ][ʒ]/i/ge (ver Tabela 4), estão em transcrição fonética, apenas a fim de destacar as ocorrências de possíveis alofones das alveolares /s/ e /z/ nesse contexto no PL, assim como ocorre no PB.

Conforme apresentado nas Tabelas 2 e 5, o processo de *redução vocálica* foi encontrado com maior frequência para o alçamento de ambas as vogais, tendo ocorrido em 83% e 75% das vogais alçadas, respectivamente, /e/ e /o/. Já o processo de *harmonização vocálica* foi encontrado em frequência menor, com 17% e 25% de ocorrência para, respectivamente, /e/ e /o/.

Tabela 2 - Ocorrências e exemplos do fenômeno de alçamento pelo processo de *redução vocálica* na vogal média-alta pretônica /e/ na variedade do português do Libolo. As porcentagens estão apresentadas entre parênteses¹⁴

/e/						
Processo	Realização	Contexto Precedente	Contexto Subsequente	Vogal-gatilho	Posição	Ocorrência Exemplo
Redução Vocálica	[i]	coronal/ alveolar (/r/)	-	-	-	2 (2%) c/o/r/e//a/no /k/[u]/r/[i]/a/no
		labial (/p/)	-	-	-	2 (2%) p/e/qu/e/no/ /p/[i]/k/e/no
		labial (/f/)	palatal (/j/)	-	-	1 (1%) f[e]ch/a/da /f/[i]/j/a/da
		coronal/ alveolar (/s/)	coronal/ alveolar (/s/)	-	-	1 (1%) s/e/ss/e/nta /s/[i]ss/e/nta
		-	coronal/ alveolar (/s/)	-	início de palavra	44 (39%) /e/st/a/mos/ [i]/s/t/a/mos
		dental (/d/)	coronal/ alveolar (/s/)	-	-	4 (4%) d/e/sc/a/lço/ /d/[i]/s/c/a/lço
	39 (34%)	dental (/t, d/)	labial (/p, b/)	-	-	2 (2%) fut/e/b/s/l fu/t/[i]/b/s/l
		-	labial; nasal (/m/)	-	início de palavra	13 (11%) /e/mb/o/ra/ [i]/N/b/o/ra
		-	coronal/ alveolar (/n/)	-	início de palavra	22 (19%) /e/no/o/ntra/ [i]/N/o/ntra
		coronal/ alveolar (/s/)	coronal/ alveolar (/n/)	-	-	1 (1%) s/e/n/a/o/ /s/[i]/n/a/o/
coronal/ alveolar (/s/)	palatal; nasal (/j/)	-	-	3 (3%) s/e/nh/o/r /s/[i]/j/o/r		
TOTAL						95 (83%)

Fonte: Elaboração própria

Tabela 3 - Ocorrências e exemplos do fenômeno de alçamento pelo processo de *redução vocálica* na vogal média-alta pretônica /o/ na variedade do português do Libolo. As porcentagens estão apresentadas entre parênteses

/o/						
Processo	Realização	Contexto Precedente	Contexto Subsequente	Vogal-gatilho	Posição	Ocorrência Exemplo
Redução Vocálica	[u]	labial; nasal (/m/)	-	-	-	2 (4%) m/o/r/e/r /m/[u]/r/e/r
		labial (/p, b/)	dorsal/ velar (/k/)	-	-	31 (60%) p/o/rqu/e/ /p/[u]/r/k/e/
		dorsal/ velar (/k/)	coronal/ alveolar (/r, l/)	-	-	2 (4%) c/o//l//e/gas /k/[u]/l//e/gas
		dorsal/ velar (/k/)	palatal; nasal (/j/)	-	-	1 (2%) c/o/nhec/e/r /k/[u]/j/ce/e/r
	[ü]	dorsal/ velar (/k/)	palatal; nasal (/j/)	-	-	3 (6%) c/o/nh/e/ce /k/[ü]/j//e/ce
3 (6%)						
TOTAL						39 (75%)

Fonte: Elaboração própria

14 O símbolo “-” indica que a variável não se mostrou relevante para a aplicação do fenômeno de *alçamento vocálico*. Essa convenção será utilizada em todas as tabelas seguintes.

Tabela 4 - Ocorrências e exemplos do fenômeno de alçamento pelo processo de *harmonização vocálica* na vogal média-alta pretônica /e/ na variedade do português do Libolo. As porcentagens estão apresentadas entre parênteses

/e/								
Processo	Realização	Contexto Precedente	Contexto Subsequente	Vogal-gatilho	Posição	Ocorrência	Exemplo	
Harmonização Vocálica	[i]	dorsal/velar (/k/)	coronal/ alveolar (/v/)	[i] tônica contígua	-	3 (3%)	que/ri/ia/m/ /k[i]r/ia/m	
		labial (/p/)	labial (/f/)	[i] tônica contígua	-	1 (1%)	pr[e]f/iro /p[i]f/iro	
		-	coronal/ alveolar (/z/)	[i] tônica contígua	início de palavra	1 (1%)	/e/x/i/ste [i]z/i/ste	
		-	coronal/ alveolar (/s/)	[i] átona contígua	início de palavra	2 (2%)	/e/sp/i/c/ou/ [i]p/i/c/ou/	
		-	coronal/ alveolar (/s/)	[u] tônica contígua	início de palavra	1 (1%)	/e/s/ta [i]s/ta	
		-	coronal/ alveolar (/s/)	[u] átona contígua	início de palavra	5 (4%)	/e/st/i/d/a/r [i]s/t/i/d/a/r	
	[i]	-	coronal/ alveolar (/m/)	[i] átona contígua	início de palavra	1 (1%)	/e/v/i/ou/ [i]N/v/i/ou/	
		6 (5%)	-	coronal/ alveolar (/n/)	[u] átona contígua	início de palavra	3 (3%)	/e/n/x/g/a/r [i]N/x/g/a/r
		-	labial; nasal (/m/)	[u] átona contígua	início de palavra	1 (1%)	/e/np/u/m/a/rem/ [i]N/p/u/m/a/rem	
		-	coronal/ alveolar (/z/)	[i] tônica contígua	início de palavra	1 (1%)	/e/x/i/ge/ [i]z/i/ge	
	TOTAL						19 (17%)	

Fonte: Elaboração própria

Tabela 5 - Ocorrências e exemplos do fenômeno de alçamento pelo processo de *harmonização vocálica* na vogal média-alta pretônica /o/ na variedade do português do Libolo. As porcentagens estão apresentadas entre parênteses

/o/							
Processo	Realização	Contexto Precedente	Contexto Subsequente	Vogal-gatilho	Posição	Ocorrência	Exemplo
Harmonização Vocálica	[u]	dental (/d/)	labial; nasal (/m/)	[i] tônica contígua	-	4 (8%)	d/o/m/i/ngo /d[u]m/i/ngo
		coronal/ alveolar (/n/)	dental (/t/)	[i] tônica contígua	-	1 (2%)	n[u]t/i/cin /n[u]t/i/cin
	[õ]	dorsal/velar (/k/)	labial; nasal (/m/)	[i] tônica contígua	-	6 (12%)	e/o/m/i/da /k[õ]m/i/da
	8 (15%)	dorsal/velar (/k/)	labial; nasal (/m/)	[i] átona contígua	-	2 (4%)	e/o/np/i/c/a/r /k[õ]N/p/i/c/a/r
TOTAL						13 (25%)	

Fonte: Elaboração própria

Na Tabela 6, a seguir, sintetiza-se os resultados encontrados nas descrições sobre o comportamento das vogais médias pretônicas nas variedades brasileiras de RS, SC, PR e do interior de SP, pertencentes ao subfalar sulista, incluindo-se os resultados obtidos para a variedade libolense no que concerne às variáveis linguísticas, a fim de possibilitar a comparação dos resultados obtidos para essas variedades em relação ao fenômeno de *alçamento vocálico* das vogais pretônicas médias-altas através dos processos de *redução vocálica* e de harmonização vocálica. Na tabela, buscou-se apresentar as diferenças entre essas variedades do português quanto ao *alçamento vocálico*, considerando a análise da atuação específica dos processos de *redução vocálica* e de *harmonização vocálica*, a fim de delimitar a análise das variáveis favorecedoras nesses processos para a aplicação do alçamento. Ressalta-se que a tabela ilustra um panorama geral do comportamento das vogais médias pretônicas nessas variedades, cabendo considerar que os estudos sobre as vogais pretônicas nas variedades brasileiras controlam diferentes fatores, o que dificulta uma análise comparativa aprofundada do comportamento dessas vogais nas variedades brasileiras.

Tabela 6 - *Alçamento vocálico* das vogais médias-altas pretônicas /e/ e /o/ na variedade do português do Libolo e em variedades do português brasileiro pertencentes ao subfalar sulista, considerando variáveis linguísticas^{15 16}

Variedade	Processo	Contexto Precedente	Contexto Subsequente	Vogal-gatilho	Posição
Libolo (PL)	Redução	coronal/ alveolar labial, dorsal/ velar	coronal/ alveolar, labial; dorsal/ velar, palatal	-	início de palavra
RS					
(KLUNCK, 2007)	Redução	dorsal, labial	palatal nasal, labial	/	-
Interior de SP					
(SILVEIRA, 2008)	Redução	labial, velar	velar, palatal, labial	-	-
(CARMO, 2013)	Redução	coronal, labial	coronal, labial	/	-
Libolo (PL)	Harmonização	dorsal/ velar	coronal/ alveolar, labial	alta contígua; [i] contígua	início de palavra
RS					
(BISOL, 1981)	Harmonização	velar, labial	palatal, velar, labial	[i] contígua; [u] contígua	-
(SCHWINDT, 2002)	Harmonização	velar, labial, alveolar sibilante	velar, alveolar sibilante, labial	alta tónica contígua	pausa (início de vocábulo)
RS, SC e PR					
(SCHWINDT, 1995)	Harmonização	velar, labial	alveolar não-liquida, velar, palatal, labial	alta tónica contígua	início de vocábulo
Interior de SP					
(SILVEIRA, 2008)	---	-	-	[i] contígua; [u] contígua	-
(CARMO, 2009)	---	dorsal	labial	alta contígua	-
(CARMO, 2013)	---	labial	dorsal, labial	[i] contígua; [u] contígua	-

Fonte: Adaptado de Carmo (2013, p. 111-113)

Por um lado, conforme é possível observar nas Tabelas 2 e 3, respectivamente, para /e/ e /o/, e na Tabela 6, para a análise do comportamento dessas vogais nas variedades brasileiras de RS, SC, PR e do interior de SP, em relação ao processo de redução vocálica, no PL, semelhantemente ao que ocorre na variedade brasileira do interior de SP (ver Tabela 6), em contexto precedente, para /e/, a consoante coronal/alveolar (2% e 1% para a realização de /e/ como [i]; e 1% e 3% para a realização da mesma vogal como [ĩ]) (ver Tabela 2) favorece levemente a aplicação de alçamento. Já para /o/, a consoante labial (4% e 60%) (ver Tabela 3) é favorecedora desse processo. Para /o/, nesse contexto, a consoante dorsal/velar¹⁷ (4% e 2% para a realização de /o/ como [u]; e 6% para a realização da mesma vogal como [ũ])

15 Na Tabela 6, as cores azul e vermelho representam os resultados referentes, respectivamente, às vogais pretônicas /e/ e /o/, ao passo que a cor preto representa os resultados compartilhados por ambas as vogais. O símbolo “---” indica que resultados para a variedade considerada não se referem especificamente a um ou a outro processo. Esses casos serão referidos como fenômeno de *alçamento vocálico* e considerados para a análise do processo de *harmonização vocálica* na variedade do interior de SP (ver nota de rodapé a seguir). O símbolo “/” indica que a variável foi excluída.

16 Cabe observar que as descrições sobre a variedade do interior de SP a partir do trabalho de Carmo (2013) se referem, sobretudo, ao fenômeno de *alçamento vocálico*, em geral, não a um ou outro processo em específico. No entanto, essas descrições contêm análises específicas apenas ao processo de *redução vocálica*. Os resultados obtidos para essa variedade para os quais não há explicitação de um ou de outro processo serão, doravante, referidos como fenômeno de *alçamento vocálico* e considerados para a análise do processo de *harmonização vocálica* nessa variedade.

17 As consoantes dorsais englobam as velares, que apresentam um ponto de articulação alto, favorecendo, assim, a realização do alçamento.

também é favorecedora de alçamento, assim como ocorre nas variedades brasileiras de RS e do interior de SP.

Quanto ao *contexto subsequente*, para /e/, por um lado, a consoante coronal/alveolar (1%, 39% e 4% para a realização de /e/ como [i]; e 19% e 1% para a realização da mesma vogal como [ĩ]) e a consoante labial (2% e 11%) são favorecedoras de alçamento, assim como se atesta para as variedades brasileiras, respectivamente, do interior de SP e do RS. Para /o/, por outro lado, a consoante dorsal/velar seguinte (60%) favorece a aplicação de redução vocálica no PL, resultado não atestado para as variedades brasileiras de RS, SC e PR e do interior de SP para esse processo. Por sua vez, a consoante palatal subsequente (2% e 6%) também favorece a aplicação de redução vocálica em /o/, de modo semelhante ao que ocorre nas variedades de RS e do interior de SP.

No PL, para a vogal pretônica /e/, a posição de início de palavra (39%, 11% e 19%) se mostra favorecedora da aplicação do processo de *redução vocálica*, resultado que não foi obtido no que concerne ao alçamento dessa vogal nas variedades do português brasileiro de RS, SC e PR e do interior de SP. Para /o/, por sua vez, assim como se observa para essas variedades do subfalar sulista do PB, a variável de posição não se mostra favorecedora de alçamento na variedade libolense.

Por outro lado, no que diz respeito ao processo de harmonização vocálica, no PL, conforme é possível observar na Tabela 4, a variável *contexto precedente* não se mostra favorecedora da aplicação do processo de *harmonização vocálica* à vogal média-alta anterior /e/ (ver Tabela 4). Esse resultado difere do que se observa para as variedades de RS, SC e PR do PB, da região sul, em que tanto o *contexto precedente* quanto o *contexto subsequente* são relevantes para a aplicação desse processo em /e/; mas se assemelha à maioria dos resultados observados para a variedade brasileira do interior de SP, em que a consoante precedente não se mostra relevante para a aplicação do fenômeno de alçamento a essa vogal pretônica – excluindo os casos específicos de *redução vocálica*.

Conforme é possível verificar na Tabela 5, para a vogal média-alta posterior /o/, por sua vez, o *contexto precedente* de consoante dorsal/velar (12% e 4%) (ver Tabela 5) é favorecedor de alçamento através do processo de harmonização vocálica, assim como ocorre nas variedades brasileiras de RS, SC e PR e para o fenômeno de alçamento – excluindo os casos específicos de *redução vocálica* – na variedade do interior de SP, em que essa consoante é favorecedora.

Quanto ao *contexto subsequente*, para a vogal pretônica /e/, no PL, a consoante coronal/ alveolar (15%, com base na soma dos casos de alçamento de /e/ pelo processo de *harmonização vocálica* favorecidos por essa variável) se mostra favorecedora da aplicação de *alçamento vocálico*, semelhantemente ao que ocorre nas variedades brasileiras de RS, SC e PR. Para /o/, nesse contexto, a consoante labial (8%, 12% e 4%) é favorecedora de alçamento na variedade libolense, semelhantemente ao que ocorre no processo de *harmonização vocálica* nas variedades de RS, SC e PR e ao que é atestado para o fenômeno de alçamento – excluindo os casos específicos de *redução vocálica* – na variedade do interior de SP. No PL, não foram

encontrados casos de harmonização da vogal /o/ seguida por consoante palatal. Esse resultado é semelhante aos resultados obtidos para a variedade brasileira do interior de SP, para a qual não se mostra o favorecimento de harmonização de /o/ por esse contexto; mas é diferente dos resultados obtidos para as variedades de RS, SC e PR, em que a consoante palatal favorece a aplicação desse processo em *contexto subsequente*.

Para a vogal pretônica /e/, no PL, posição de início de palavra (13%, com base na soma dos casos de alçamento de /e/ pelo processo de *harmonização vocálica* favorecidos por essa variável) favorece a aplicação do processo de harmonização vocálica, semelhantemente ao que se observa quanto às variedades brasileiras de RS, SC e PR. Para /o/, por sua vez, assim como se observa para essas variedades e para a variedade do interior de SP, a variável de posição não se mostra favorecedora de alçamento na variedade do português do Libolo.

Em relação à *vogal-gatilho*, no PL, para /e/, as duas vogais altas [i] e [u] contíguas à sílaba da pretônica-alvo (17% - 8% para [i] e 9% para [u] -, com base na soma dos casos de alçamento de /e/ pelo processo de harmonização vocálica) são favorecedoras de alçamento, semelhantemente a resultados encontrados em descrições sobre as variedades brasileiras de RS, SC e PR e do interior de SP. Para /o/, por sua vez, apenas a vogal alta [i] contígua à sílaba da pretônica-alvo /o/ (25%, com base na soma dos casos de alçamento de /o/ pelo processo de harmonização vocálica) é encontrada como *vogal-gatilho* favorecedora de alçamento no PL, o que difere ligeiramente dos resultados obtidos para as variedades brasileiras de RS, SC e PR e do interior de SP. Principalmente em relação às variedades do RS e do interior de SP, ambas vogais altas [i] e [u] contíguas favorecem o *alçamento vocálico* de /o/, mas a vogal [u] favorece, sobretudo, o alçamento da pretônica média-alta posterior. No entanto, deve-se levar em conta que essa diferença entre as referidas variedades pode estar enviesada pela ausência de vogal alta [u] contígua à pretônica /o/ nos dados do PL do *corpus* analisado.

Em relação à natureza da *vogal-gatilho* (42% com base na soma dos casos de alçamento de /e/ e /o/ pelo processo de *harmonização vocálica* apresentados nas Tabelas 4 e 5 – respectivamente, 17% para /e/ e 25% para /o/ – e na Tabela 8, a seguir), no PL, a *tonicidade* (42%) (ver Tabela 8) não se mostra determinante para o alçamento das vogais pretônicas /e/ e /o/, diferentemente do que se observa para as variedades brasileiras da região sul – exceto quanto à variedade do RS, considerando o estudo de Bisol (1981) –, mas semelhantemente ao que se observa para a variedade do interior de SP. Por sua vez, a *altura* (42%) e a *contiguidade* (42%) da *vogal-gatilho* favorecem o alçamento das vogais médias-altas pretônicas no PL, assim como se observa para as variedades brasileiras de RS, SC e PR e do interior de SP. O alto favorecimento de alçamento por essas duas variáveis pode ser considerado, portanto, a maior semelhança encontrada entre a variedade libolense e as variedades brasileiras do subfalar sulista consideradas neste estudo, conforme será analisado a seguir.

As Tabelas 7 e 8, a seguir, apresentadas em quantidade total, em porcentagem e em números absolutos, retomam as descrições dos resultados obtidos e expostos nas Tabelas 2 a 6 para o fenômeno de *alçamento vocálico* das vogais pretônicas /e/ e /o/ na variedade do português

do Libolo e nas variedades brasileiras de RS, SC e PR e do interior de SP. A Tabela 7 apresenta o cruzamento das semelhanças entre os resultados obtidos para essas variedades quanto às variáveis linguísticas favorecedoras de alçamento das vogais pretônicas /e/ e /o/. A Tabela 8, por sua vez, complementando a Tabela 7, apresenta o cruzamento das semelhanças entre os resultados obtidos para essas mesmas variedades, considerando as variáveis relacionadas, especificamente, à natureza da *vogal-gatilho*. Por fim, comparam-se os resultados apresentados nessas tabelas, a fim de se obter um panorama de com qual dessas variedades do PB a variedade do PL pode se aproximar mais no que concerne ao fenômeno de *alçamento vocálico* das vogais pretônicas médias-altas.

Tabela 7 - Cruzamento das semelhanças entre a variedade do português do Libolo e variedades do português brasileiro pertencentes ao subfalar sulista, considerando variáveis relacionadas ao fenômeno de *alçamento vocálico* das vogais médias pretônicas /e/ e /o/. As porcentagens estão apresentadas entre parênteses

Variedade	Processo	Contexto Pretônico	Contexto Subsequente	Vogal-gatilho	Função	Subtotal	Total
Libolo (PL)	Redução	coronal/ alveolar (7%)	alveolar/ dental (14%), labial (11%)	-	lábica de palato (59%)		
		labial (49%), dental/velar (33%)	dental/ alar (20%), palato (8%)				
RS	Harmonização	dental/ alar (10%)	coronal/ alveolar (11%), labial (24%)	alveolar/gatilho (17%), [j] coarticul (23%)	lábica de palato (13%)		25 (32%)
		(BLUNCK, 2007)	-	1 (1%)	-	3 (4%)	4 (5%)
(BISOL, 1981; SCHWINDT, 2002)	Harmonização	2 (3%)	3 (4%)	12 (15%)	4 (5%)	21 (27%)	
RS, SC e PR	Harmonização	1 (1%)	2 (2%)	5 (6%)	2 (3%)	11 (14%)	11 (14%)
(SCHWINDT, 1995)							
Interior de SP	Redução	5 (6%)	3 (4%)	-	3 (4%)	12 (15%)	42 (53%)
(SILVEIRA, 2008; CARMO, 2013)							
(SILVEIRA, 2008; CARMO, 2009; CARMO, 2013)	-	4 (5%)	4 (5%)	19 (24%)	3 (4%)	30 (38%)	
TOTAL		13 (17%)	19 (23%)	27 (32%)	15 (19%)	31 (100%)	71 (100%)

Fonte: Elaboração própria

Tabela 8 - Cruzamento das semelhanças entre a variedade do português do Libolo e variedades do português brasileiro pertencentes ao subfalar sulista, considerando variáveis relacionadas à natureza das vogais-gatilho [i] e [u] para o *alçamento vocálico* das vogais médias pretônicas /e/ e /o/. As porcentagens estão apresentadas entre parênteses

Variedade	Processo	Vogal-gatilho	Formação	Altura	Contigüidade	Total
Libolo (PL)	Harmonização	alveolar/gatilho (17%); [j] coarticul (25%)	alveolar/ dental (42%)	alve (42%)	contigüidade (42%)	
RS	Harmonização	2 (5%)	2 (5%)	4 (11%)	4 (11%)	12 (32%)
(BISOL, 1981; SCHWINDT, 2002)						
RS, SC e PR	Harmonização	2 (5%)	-	2 (5%)	2 (5%)	6 (16%)
(SCHWINDT, 1995)						
Interior de SP	-	2 (5%)	0 (10%)	6 (16%)	3 (10%)	19 (51%)
(SILVEIRA, 2008; CARMO, 2009; CARMO, 2013)						
TOTAL		6 (16%)	0 (23%)	12 (32%)	11 (30%)	37 (100%)

Fonte: Elaboração própria

De modo geral, em relação ao fenômeno de *alçamento vocálico* das vogais pretônicas /e/ e /o/, os resultados obtidos para as variáveis favorecedoras e desfavorecedoras desse fenômeno através dos processos de *redução vocálica* e de *harmonização vocálica* na variedade do português do Libolo e nas variedades brasileiras de RS, SC e PR e do interior de SP permitem a observação de semelhanças e diferenças entre essas variedades, de modo a se obter um possível panorama de com qual dessas variedades do PB a variedade do PL mais se aproxima.

Para a vogal pretônica /e/, no PL, as variáveis de *contexto subsequente* e de posição de início de palavra se mostram mais favorecedoras para aplicação do fenômeno de *alçamento vocálico*. Os resultados obtidos para essas variáveis aproximam o comportamento da pretônica /e/ na variedade libolense ao comportamento dessa vogal na variedade do interior de SP, em que o *contexto subsequente* se mostra mais relevante do que o *contexto precedente* para a aplicação do fenômeno de *alçamento vocálico*; e nas variedades de RS, SC e PR, em que a posição de início de palavra se mostra favorecedora, especificamente, quanto ao processo de harmonização vocálica.

Para a vogal pretônica /o/, por sua vez, assim como para as variedades de RS, SC e PR e do interior de SP, na variedade do português do Libolo, tanto o *contexto precedente* quanto o *contexto subsequente* se mostram relevantes para o *alçamento vocálico*, ao passo que a posição de início de palavra não se mostra relevante. A consoante coronal/alveolar também não se mostra favorecedora do alçamento de /o/, semelhantemente ao que se verifica para a maioria das descrições encontradas sobre para as variedades do subfalar sulista do PB neste estudo, salvo as descrições de Schwindt (2002) e Schwindt (1995), que apresentam a harmonização de /o/ nas variedades brasileiras de RS, SC e PR, da região sul, favorecida por consoante alveolar subsequente.

Em relação à *vogal-gatilho*, influenciadora da aplicação do fenômeno de alçamento nas vogais pretônicas /e/ e /o/, observa-se que, semelhantemente a resultados apresentados em descrições sobre as variedades brasileiras do RS e do interior de SP (BISOL, 1981), a *tonicidade* da *vogal-gatilho* alta não é considerada determinante no favorecimento de alçamento das duas vogais médias-altas pretônicas, tendo em vista que, nessas variedades, a *harmonização vocálica* pode ocorrer quando a *vogal-gatilho* é tônica ou átona.

Por sua vez, conforme é possível observar na Tabela 8, na variedade do Libolo, assim como se observa quanto às variedades brasileiras de RS, SC e PR e do interior de SP, as variáveis de *altura* (32%) (ver Tabela 8) e *contiguidade* (30%) da *vogal-gatilho* são as maiores favorecedoras de alçamento das vogais médias-altas pretônicas. O alto favorecimento de alçamento por essas duas variáveis pode ser considerado, portanto, a maior semelhança encontrada entre essas variedades neste estudo. Na variedade libolense, a variável de *contiguidade* se mostra obrigatória para a aplicação do processo de *harmonização vocálica* das vogais pretônicas /e/ e /o/. Portanto, assim como se atestam em descrições sobre as variedades brasileiras do RS e do interior de SP, os resultados obtidos para o PL corroboram a afirmação de Bisol (1981) sobre

Diadorim, Rio de Janeiro, vol. 24, número 1, p. 315 - 335, 2022.

a *contiguidade* da sílaba da vogal alta em relação à sílaba da pretônica-alvo ser considerada essencial para a aplicação do processo de harmonização vocálica.

Conforme é possível verificar na Tabela 7, de modo geral, os resultados obtidos pelo cruzamento das semelhanças entre os resultados encontrados para a variedade libolense e os resultados obtidos para as variedades brasileiras de RS, SC e PR e do interior de SP quanto às variáveis linguísticas favorecedoras de alçamento das vogais pretônicas /e/ e /o/ permitem a observação de uma maior aproximação entre o PL e a variedade brasileira do interior de SP (53%) (ver Tabela 7). No que diz respeito às variedades do PB da região sul, a variedade do RS é a segunda que mais se assemelha à variedade do português do Libolo (32%), seguida das variedades de SC e PR como mais semelhantes.

Conclusão

Com base no que foi apresentado neste artigo, portanto, foi possível observar o comportamento das vogais médias pretônicas do português do Libolo, assim como verificar semelhanças e diferenças entre os resultados obtidos para essa variedade e os resultados encontrados sobre o comportamento das vogais médias pretônicas do português brasileiro, a partir da comparação dos resultados obtidos para os dados do português libolense com o que é descrito na literatura sobre as vogais médias pretônicas do PB.

Por um lado, os resultados obtidos nesta pesquisa revelam que, no PL, diferentemente do PB, a realização das vogais médias-baixas não é encontrada na posição pretônica, apontando a ausência do fenômeno de *abaixamento vocálico* na variedade do PL, no *corpus* analisado. Por outro lado, os dados de fala analisados indicam que, assim como no PB, as vogais médias-altas pretônicas do PL podem sofrer o fenômeno de *alçamento vocálico*.

Dado que, considerando a classificação das variedades brasileiras em grupos *norte* e *sul* proposta por Nascentes (1953 [1922]), o subfalar *sulista* do PB apresenta a menor porcentagem de *abaixamento vocálico* e a preferência pela pronúncia da vogal como média-alta ou alta, diferentemente do falar *nortista*, em que há frequência maior de vogais médias-baixas, pôde-se aproximar a variedade libolense das variedades do subfalar *sulista* do PB. Dentre essas variedades, quanto ao fenômeno de *abaixamento vocálico*, o PL é semelhante à variedade gaúcha e à variedade paulista, dado a ausência do fenômeno de *abaixamento vocálico* nessas variedades (LEITE; CALLOU, 2004 [2002]; CARMO, 2013); e às variedades do sul de Minas Gerais e do município de Uberaba, localizado no Triângulo Mineiro (MG) (VIEGAS, 1987; FELICE, 2012; BORGES, 2008; ALVES, 2008, 2011a, 2011b; GUIMARÃES, 2006), que apresentam as menores porcentagens de *abaixamento vocálico* para o subfalar *sulista* do PB.

Quanto ao fenômeno de *alçamento vocálico*, a partir da comparação dos resultados obtidos para a variedade do PL com os resultados apresentados nas descrições sobre as variedades brasileiras do subfalar *sulista*, representado nesta pesquisa pelas variedades de RS, SC e PR e do interior de SP, foram encontradas semelhanças e diferenças entre essas variedades no que concerne ao comportamento das vogais médias pretônicas. Observaram-se níveis diferentes de semelhanças entre a variedade libolense e as variedades de RS, SC e PR e do interior de SP, considerando as variáveis favorecedoras ou desfavorecedoras de alçamento nos processos de *redução vocálica* e de *harmonização vocálica* nessas variedades.

Os resultados obtidos quanto ao fenômeno de *alçamento vocálico* corroboram a aproximação entre a variedade libolense e as variedades brasileiras gaúcha e paulista já observada a partir da análise dos resultados obtidos para o fenômeno de *abaixamento vocálico* nessas variedades. A partir do cruzamento das semelhanças entre os resultados encontrados para o PL e os resultados obtidos para as variedades brasileiras de RS, SC e PR e do interior de SP quanto às variáveis linguísticas favorecedoras de *alçamento vocálico* das vogais pretônicas /e/ e /o/, pôde-se observar uma maior semelhança entre o PL e a variedade brasileira do interior de SP. No que diz respeito às variedades do PB da região sul, a variedade do RS é a segunda que mais se assemelha à variedade do português do Libolo, seguida das variedades de SC e PR como mais semelhantes.

Por fim, observou-se que a natureza do alçamento das vogais médias-altas pretônicas do PL difere do que ocorre em PB. O tipo de alçamento em palavras como *c[u]legas*, *m[u]rrer* e *c[u]nhecer*, encontrado no PL, não acontece nas variedades do PB das quais o PL se assemelhou neste estudo. Assim, esse tipo de alçamento no PL deve ser ainda melhor investigado e comparado com variedades do português europeu e com línguas em contato, como é o caso do quimbundo.

Conclui-se, portanto, que as variedades brasileiras e africanas compartilham semelhanças no nível fonológico. Contudo, ressalta-se que, dado o grande número de pesquisas sobre as vogais médias pretônicas no PB e à diversidade de variáveis por elas consideradas, foram selecionadas, para o propósito deste estudo preliminar, alguns resultados relacionados às variedades e variáveis consideradas, de algum modo, significativas para a comparação dos resultados encontrados para as variedades do PB com os resultados obtidos para a variedade do PL no *corpus* analisado.

Em estudos futuros que deem continuidade a este trabalho, é importante considerar: (i) a análise de mais dados de fala do PL, considerando o controle de mais variáveis linguísticas e de variáveis extralinguísticas e o quadro teórico mais adequado para o desenvolvimento da análise fonológica desses dados; (ii) a aplicação de modelagens estatísticas que garantam confiabilidade, em termos de relevância estatística, às conclusões extraídas a partir dos resultados quantitativos obtidos da análise dos dados; e (iii) a comparação com as vogais médias do português europeu e do quimbundo (língua autóctone falada por grande parte dos libolenses, além do português). Os resultados obtidos nesta pesquisa trazem contribuições para os estudos de fonologia, de cunho segmental, das variedades da língua portuguesa do continente africano e, em especial,

da variedade angolana do Libolo; e, de uma maneira mais ampla, para os estudos de fonologia em língua portuguesa.

Agradecimentos

Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil (CNPq) pelo apoio a este trabalho através de auxílio: Bolsa de Produtividade em Pesquisa - PQ, nível 2, processo 304961/2021-3, e auxílio a projeto de pesquisa - Chamada MCTIC/CNPq Nº 28/2018 - Universal, processo 437021/2018-1 (projeto “Variação e fraseamento prosódico em português: comparações entre variedades brasileiras e africanas” – FERNANDES-SVARTMAN, 2018 - em andamento), concedidos à segunda autora; e bolsa, concedido à primeira autora, pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do CNPq (PIBIC) (Projeto “Vogais pretônicas no português do Libolo (Angola): comparações com o português brasileiro”).

Referências

ABAURRE-GNERRE, M. B. M. Processos fonológicos segmentais como índices de padrões prosódicos diversos nos estilos formal e casual do português do Brasil. *Caderno de Estudos Linguísticos, Campinas*, v. 2, p. 23-44, 1981.

ALVES, M. M. *As vogais médias em posição pretônica nos nomes no dialeto de Belo Horizonte: estudo da variação à luz da Teoria da Otimalidade*. 2008. 340 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

_____. As vogais médias pretônicas no dialeto de Belo Horizonte segundo a Teoria da Otimalidade: análise via o ranqueamento ordenado por EVAL e o ranqueamento parcial de restrições. In: *Anais do VII Congresso Internacional da Abralín*. Curitiba: 2011a, p. 3222- 3236.

_____. Harmonia vocálica e redução vocálica à luz da Teoria da Otimalidade. In: *Anais do SILEL*. v. 2, n. 2. Uberlândia: EDUFU, 2011b.

ARAÚJO, P. J. P; PETTER, M. M. T.; JOSÉ, J. A. Variedade de português angolano e línguas bantas em contato. In: OLIVEIRA, M. S. D.; ARAUJO, G. A. (org.). *Português na África Atlântica*. São Paulo: Humanitas-FAPESP, 2018. p.17-45.

BATTISTI, E. *Elevação das vogais médias pretônicas em sílaba inicial de vocábulo na fala gaúcha*. 1993. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

BATTISTI, E; VIEIRA, M. J. B. O sistema vocálico do português. In: BISOL, L. (org.). *Introdução a estudos de fonologia do português brasileiro* – 4a. ed. rev. ampl. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p.171-206.

BISOL, L. *Harmonia vocálica: uma regra variável*. 1981. 280 f. Tese (Doutorado em Linguística)

Diadorim, Rio de Janeiro, vol. 24, número 1, p. 315 - 335, 2022.

– Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981.

BOERSMA, P.; WEENINK, D. *Praat: doing phonetics by computer*. Versão 6.0.40. 2018. Disponível em: <http://www.fon.hum.uva.nl/praat/>.

BORGES, G. L. Uma análise sobre as vogais pretônicas no município de Uberaba/MG. *A MARGem*. Uberlândia, ano 1, n. 2, p. 79-93, 2008.

BRANDÃO, S. F.; ROCHA, F. M. V.; SANTOS, E. R. Vogais médias pretônicas em início de vocábulo na fala do Rio de Janeiro. *Letras & Letras*, Uberlândia, v. 28, n. 1, p. 273-288, jan.-jun. 2012.

CAGLIARI, L. *Elementos de fonética do português brasileiro*. Tese de livre docência – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1981.

CAMARA JR., J. M. *Estrutura da língua portuguesa*. Petrópolis: Vozes, 1970.

CAMARA JR., J. M. *História e estrutura da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Padrão, 1979.

CARMO, M. C. As vogais médias pretônicas na variedade do interior paulista: análise à luz da Teoria da Otimalidade. 2013. 248 f. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São José do Rio Preto, 2013.

CARMO, M. C. *As vogais médias pretônicas dos verbos na fala culta do interior paulista*. 2009. 119. f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, São José do Rio Preto, 2009.

CELIA, G. F. *As vogais médias pretônicas na fala culta de Nova Venécia – ES*. 2004. 114 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

FELICE, A. C. G. L. *Um estudo variacionista e fonológico sobre o alçamento das vogais médias pretônicas na fala uberlandense*. 2012. 148 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Instituto de Letras e Linguística, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.

FERNANDES-SVARTMAN, F. R. (coord.). *Variação e fraseamento prosódico em português: comparações entre variedades brasileiras e africanas*. Projeto de investigação científica, processo CNPq. 437021/2018-1 - Chamada MCTIC/CNPq Nº 28/2018. Universidade de São Paulo, 2018 – em andamento.

FERNANDES-SVARTMAN, F. R.; SANTOS, V. G.; BRAGA, G. Fraseamento prosódico em português: semelhanças e diferenças entre variedades africanas e brasileiras. *Filologia e Linguística Portuguesa* (Online), v. 20, p. 119-138, 2018.

FIGUEIREDO, C. F. G. *Aspectos histórico-culturais e sociolinguísticos do Libolo: aproximações*

com o Brasil. In: OLIVEIRA, M. S. D.; ARAUJO, G. A. (org.). *Português na África Atlântica*. São Paulo: Humanitas-FAPESP, 2018. p.47-100.

FIGUEIREDO, C. F. G.. *Retratos do Libolo*. In: FIGUEIREDO, C. F. G., Oliveira M. S. D., organizadores. *Linguística, história, antropologia e ensino no Kwanza Sul, Angola*. Vol. 2. Lisboa: Chiado; 2016.

FIGUEIREDO, C. F. G.; JORGE, L. T. L.; OLIVEIRA, M. S. D. *Clítico argumental “the” no português do Libolo: estrutura formal e caso (abstracto)*. In: FIGUEIREDO, C. F. G.; OLIVEIRA, M. S. D. (org.). ‘Projeto Libolo’ – Município do Libolo, Kwanza-Sul, Angola: aspectos linguístico-educacionais, histórico-culturais, antropológicos e sócio-identitários. Lisboa: Chiado, 2016. v.1. p.253-264.

FIGUEIREDO, C. F. G. (coord.). *Município do Libolo, Kwanza Sul, Angola: aspectos linguístico educacionais, histórico-culturais e socioidentitários*. Projeto de investigação científica. Universidade de Macau, 2013 - em andamento.

FIGUEIREDO, C. F. G.; OLIVEIRA, M. S. D. *Português do Libolo, Angola, e português afro-indígena de Jurussaca, Brasil: cotejando os sistemas de pronominalização*. *PAPIA – Revista brasileira de estudos do contato linguístico*, v.23, n.2, p.105-185, 2013.

GRAEBIN, G. S. *A fala de Formosa/GO: a pronúncia das vogais médias pretônicas*. 2008. 243 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

GUIMARÃES, R. V. M. *Variação das vogais médias em posição pretônica nas regiões Norte e Sul de Minas Gerais: uma abordagem à luz da Teoria da Otimalidade*. 2006. 212 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

KLUNCK, P. *Alçamento das vogais médias pretônicas sem motivação aparente*. 2007. 112 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

LABOV, W. *Sociolinguistic Patterns*. 11.ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991 [1972].

LEITE, Y.; CALLOU, D. *Como falam os brasileiros*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004 [2002].

MELLO, H. *Methodological issues for spontaneous speech corpora compilation: The case of C-ORAL-BRASIL*. In Raso, Tommaso & Heliana Mello. (eds.). *Spoken corpora and linguistic studies*. p. 27-69. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. 2014.

NASCENTES, A. *O linguajar carioca*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Simões, 1953 [1922].

Diadorim, Rio de Janeiro, vol. 24, número 1, p. 315 - 335, 2022.

PRINCE, A.; SMOLENSKY, P. *Optimality Theory: Constraint Interaction and Generative Grammar*. Malden, MA: Blackwell, 2004 [1993].

SANTOS, V. G. *Aspectos prosódicos do português angolano do Libolo: entoação e fraseamento*. 2020. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SANTOS, V. G.; SVARTMAN, F. R. F. Padrões tonais nucleares de declarativas e interrogativas neutras do português angolano do Libolo. *Revista Linguística (Online)*, v. 36, p. 33-52, 2020.

SCHWINDT, L. C. *A harmonia vocálica em dialetos do Sul do País: uma análise variacionista*. 1995. 78 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.

SCHWINDT, L. C. *A regra variável de harmonização vocálica no RS*. In: BISOL, L.; BRESCANCINI, C. (org.). *Fonologia e variação: recortes do Português Brasileiro*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 161-182.

SILVEIRA, A. A. M. *As vogais pretônicas na fala culta do noroeste paulista*. 2008. 143 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, São José do Rio Preto, 2008.

VIEGAS, M. C. *Alçamento das vogais pretônicas: uma abordagem sociolinguística*. 1987. 231 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1987.

XAVIER, F. S. *Fonologia segmental e supra-segmental do quimbundo: variedades de Luanda, Bengo, Quanza Norte e Malange*, Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.



**ASPECTOS DA ENTOAÇÃO NA FALA DE PACIENTES
COM ESQUIZOFRENIA
ASPECTS OF INTONATION IN SPEECH OF
SCHIZOPHRENICS PATIENTS**

Waldemar Ferreira Netto¹
Marcus Vinícius Moreira Martins²
Ana Cristina Aparecida Jorge³

RESUMO

O objetivo deste artigo é desenvolver uma metodologia capaz de analisar se a informação entoacional produzida por falantes com esquizofrenia apresenta características particulares capazes de especificar a fala destes indivíduos. É reportado na literatura médica que pacientes com este transtorno tendem a produzir a entoação de forma específica, seja pela sua falta (aprosódia), seja pelo seu excesso (hiperprosódia). A caracterização dessa entoação pode ser importante facilitador para o diagnóstico da esquizofrenia. Para este fim, realizamos um experimento com 10 pacientes com esquizofrenia e 10 sujeitos-controle, todos do sexo masculino e com idade e escolaridade pareadas. A extração dos dados foi feita pelo aplicativo ExProsodia, tomando exclusivamente a entoação para determinar as fronteiras prosódicas frasais, por esta razão o critério sintático não foi levado em consideração. Após a segmentação, procedemos com o cálculo da quantidade de informação veiculada exclusivamente pelos parâmetros entoacionais, para isso calculamos a entropia de Shannon, para cada uma das frases analisadas. Os resultados indicam diferenças significativas entre os grupos, de modo que o valor de entropia na fala de sujeitos com esquizofrenia foi significativamente menor do que a do grupo de controle: $t_c(1,81) > t_o(-3,04)$, $p < 0,01$. A partir desses resultados, propomos que a entoação da fala de sujeitos com esquizofrenia se caracteriza de forma bastante homogênea, com forte tendência à diminuição na quantidade de informação que poderia manifestar por meio da variação de F0.

PALAVRAS-CHAVE: Esquizofrenia; Prosódia; Entoação; Análise automática; Entropia.

1 Professor Titular, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: wafnetto@usp.br

2 Docente, Departamento de Letras e Literatura, Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil. E-mail: marcus.martins@uemg.br

3 Pós-graduanda, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: anacristinajorge@usp.br

ABSTRACT

This article aims to develop a methodology capable of analyzing whether the intonation information produced by speakers with schizophrenia presents characteristics capable of specifying these individuals. It is reported in the medical literature that patients with this disorder tend to produce intonation in a specific way, either due to the lack (aprosody) or its excess (hyperprosody) of prosody. The characterization of this intonation can be an important support for the early diagnosis of schizophrenia. For this purpose, an experiment was conducted with 10 patients with schizophrenia and 10 control subjects, all male, and with matched age and education. Data extraction was done by the ExProsodia application, exclusively using intonation to determine the phrasal boundaries, for this reason, the syntactic criterion was not considered. After segmentation, we proceeded with the calculation of the amount of information conveyed exclusively by the intonation parameters, for that we calculated the Shannon's entropy for each of the analyzed sentences. The results indicate significant differences between the groups, such that the entropy value in the speech of subjects with schizophrenia was significantly lower than that of the control group: $t(1.81) > t(-3.04)$, $p < 0.01$. Based in these results, we propose that the speech intonation of subjects with schizophrenia is characterized in a very homogeneous way, with a strong tendency to decrease the amount of information that could be expressed through the F0 variation.

KEYWORDS: Schizophrenia; Prosody; Intonation; Automatic Analysis; Entropy.

Introdução

O propósito deste artigo é descrever, a partir do conceito de entropia, aspectos entoacionais que possam caracterizar a fala de sujeitos com esquizofrenia. Do ponto de vista da Teoria da Comunicação, que utilizamos aqui, Shannon (1949) tomava a entropia como medida de imprevisibilidade na escolha de eventos previamente conhecidos, assumindo que o limites máximo denotaria escolhas totalmente aleatórias e o mínimo, estagnação e ausência de variedade. Na literatura médica e linguística, a entoação de pacientes esquizofrênicos é comumente descrita como não dotada de variações melódicas, característica tratada como *aprosódia* (COMPTON et al., 2018; COVINGTON et al., 2005; ROSS, 1981). A etiologia e as causas desse fenômeno são ainda motivo de investigação por médicos e neurobiólogos (MITCHELL; CROW, 2005). Entende-se que a doença causa uma perda de capacidades cognitivas, incluindo a linguagem, de modo que a supressão melódica da fala estaria ligada a este sintoma. Parola e seus colegas (2020), fazendo uma revisão da literatura relacionada a atipias prosódicas entre sujeitos com esquizofrenia, verificaram que o *plan affect* não era a principal atipia atuando como possível marcadora da esquizofrenia. Lado a pausas e velocidade de fala, variações entoacionais eram mais heterogêneas e menos constantes entre pessoas com esquizofrenia. Matínez-Sanchez e seus colegas (2015), numa das pesquisas analisadas em Parola e colegas (2020), verificaram que, utilizando exatamente esses mesmos aspectos — pausa, velocidade e variações entoacionais, todas mostraram diferenças significativas entre na comparação de pessoas com esquizofrenia e grupo de controle. Por sua vez, a pesquisa empreendida por Santos (2012) e por Santos e seus colegas (2014), com falantes de português do Brasil com esquizofrenia, contrastivamente com grupo de controle, verificou que alterações

ocorreram nas “tarefas de evocação lexical com critério semântico, atos de fala indiretos, discurso conversacional e discurso narrativo” eram maiores do que as que “ocorreram nas componentes prosódicas no nível de compreensão, destacando-se a prosódia emocional” (p. 1285-1286). Essas pesquisas apontam para a necessidade de uma análise mais pormenorizada da entoação na fala de pessoas com esquizofrenia, sobretudo falantes do português do Brasil, conforme já salientara Behlau (2001).

Nossa hipótese é a de que seja possível mensurar essas perdas por meio do cálculo da entropia de informação veiculada pela entoação desses pacientes. Dessa forma, os objetivos deste artigo são (i) apresentar um modelo de análise da entoação baseado no conceito de entropia da informação de C. Shannon (1948) e, a seguir, (ii) analisar a fala de pacientes esquizofrênicos a partir deste modelo.

Esquizofrenia

O *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (AMERICAN PSYCHIATRY ASSOCIATION, 2013) caracteriza a esquizofrenia por um misto de sinais e sintomas disformes. Para o seu diagnóstico, o indivíduo deve exibir pelo menos dois dos seguintes sintomas, sendo que pelo menos um deles deve ser um dos três primeiros: delírios, alucinações, discurso desorganizado, comportamento grosseiramente desorganizado ou catatônico e sintomas negativos, permanentes durante o período de um mês, com alguns sinais deste transtorno evidentes durante 6 meses. No Brasil, o Ministério da Saúde (BRASIL, 2013b) define a esquizofrenia como uma patologia constituída por um grupo de distúrbios mentais graves, sem sintomas patognomônicos. Pode ser caracterizada pela presença de distorções do pensamento e da percepção, por inadequação e embotamento afetivo sem prejuízo na capacidade intelectual, embora, com a prevalência, ocorram danos cognitivos e laborativos. Os primeiros sintomas aparecem entre o final da adolescência e início da idade adulta. Dados estatísticos demonstraram que 0,6 a 3,0% (dependendo dos critérios adotados) da população nacional a desenvolve. Ela é responsável por 20% das internações psiquiátricas, independente de classe social, cultura e etnia, sem distinção entre homens e mulheres. Esse mesmo compêndio psiquiátrico descreve a redução da entoação da fala como um dos possíveis sintomas negativos da esquizofrenia. Porém, destaca-se que esse é um fator difícil de ser analisado devido às diversas variações linguísticas e aos diferentes modos de expressar a emoção (BRASIL, 2013b).

Cooper e Sartorius (1977) propuseram que a forma aguda da esquizofrenia sempre existiu como uma doença mental em todas as culturas e que, em uma proporção considerável de indivíduos vulneráveis, a forma aguda tendia à cronicidade. No entanto, segundo eles, seu reconhecimento deveu-se a um conjunto de mudanças sociais decorrentes da industrialização. Para os autores, os avanços que acompanharam a tecnologia médica levaram à separação dos doentes mentais e dos fisicamente doentes e estabeleceram um cenário propício para a rejeição

e estigmatização dos afetados (COOPER; SARTORIUS, 1977, p. 52). Essa consequente concentração maior de esquizofrênicos em instituições especializadas, decorrente da rejeição pela comunidade, resultou na possibilidade de psiquiatras terem de lidar com um número substancial de pacientes, tornando viável o reconhecimento de traços comuns a todos eles.

Bebbington e seus colegas (2016), a partir de investigação que cotejou dados publicados em anos anteriores com uma pesquisa em duas fases, uma de triagem seguida de uma avaliação clínica um subconjunto de 6% de participantes, verificaram que, embora os testes estatísticos tenham indicado um aumento significativo nas taxas de ocorrência de psicose, de 0,4% em 2007 para 0,7% em 2014, esses números são consistentes com uma tendência contínua de ampla estabilidade nas taxas de psicose. Dessa maneira, ao estabelecer um valor médio para conjunto de dados, a prevalência global do transtorno psicótico na Inglaterra, em 2017, teria sido de 0,5% da população geral adulta. Segundo eles, é provável (95% de confiança) que, se todos na população domiciliar tivessem sido testados, a taxa estaria entre 0,4% e 0,7%. (BEBBINGTON *et al.*, 2016, p. 139)

A incidência da esquizofrenia, segundo Crow (2000), poderia ser explicada por meio das bases neurais da linguagem. Crow (2004) considerou que o conjunto de sintomas apontados poderia ser diluídos em apenas um: os distúrbios de linguagem. Sua hipótese admitia que, dentre outros fatores linguísticos, as alucinações auditivas poderiam ser tomadas como uma anomalia de percepção da palavra falada. Ceccherini-Nelli *et al.* (2007) associaram sintomas nucleares linguísticos decorrentes desse transtorno a um índice de desconexão no hemisfério esquerdo, somada a outra disfunção no hemisfério direito referente a déficits de atenção e imputação de associações. O estudo realizado por Park *et al.* (2008) verificou que pacientes com esquizofrenia apresentaram redução significativa na amplitude de *pitch* em comparação aos participantes bipolares e saudáveis, independentemente do contexto afetivo, e esse intervalo de *pitch* reduzido não se deveu à menor frequência basal. Esses dados corroboraram as hipóteses de Crow (2000, 2004) e de Ceccherini-Nelli *et al.* (2007). Crow (2008) desenvolveu essa hipótese, propondo que a esquizofrenia possuiria uma predisposição genética marcada por um evento epigenético envolvendo ambos os cromossomos sexuais X e Y, o que sugeria, além de alguma alteração na estrutura cerebral, também uma aneuploidia cromossômica, especificamente na região do bloco homóloga Xq21.3/Yp11.2.

Behlau (2001) destacou que não há estudos extensos que investigam a expressão emocional através da entoação na esquizofrenia. A autora caracterizou a voz na esquizofrenia através de uma típica impressão de melancolia, associada com uma frequência fundamental constante e com entoação limitada. A dificuldade de realizar pesquisas residia na possibilidade de uma população de sujeitos adequados e a presença de metodologia precisa para avaliar tais dados. Leitman *et al.* (2010) e Mota *et al.* (2014) propuseram que o estudo focalizado nas variáveis linguísticas poderia auxiliar na composição de diagnósticos mais acurados para esse transtorno mental. Esta também foi a hipótese de Santos (2012), ao retratar que indivíduos

acometidos por algum transtorno mental, em especial, pela esquizofrenia poderiam apresentar déficits singulares em quatro níveis comunicativos: léxico-semântico, discursivo, pragmático e no processamento prosódico. Em sua pesquisa, verificou que os sujeitos com esquizofrenia apresentaram dificuldades em compreender e repetir as entoações linguísticas (afirmação, interrogativa e imperativa) e emocionais (alegria, tristeza e raiva).

Análise da entoação

Desde o século XVIII, com o trabalho de Steele (1779), as fronteiras de frases entoacionais são reconhecidas por sua carga informacional na fala. Mas, foi, principalmente, a partir do século XX que critérios para a avaliação dessa carga informacional foram estabelecidos. A noção de *shift* — mudança tonal ascendente que ocorre entre o tom final de uma frase entoacional e o tom inicial da frase seguinte — foi objeto de consideração de vários autores (PRONOVOST, 1939; FAIRBANKS, 1940; SNIDECOR, 1943, 1944, 1951). Esses autores, ainda que mostrassem algumas divergências em seus resultados, verificaram que valores de *shift* dificilmente alcançariam intervalos maiores do que nove semitons, mas se manteriam em um intervalo em torno de cinco semitons ascendentes.

O reconhecimento da pausa como marcador de fronteira de frase entoacional também foi objeto de vários estudos (HOCKET, 1942; SNIDECOR, 1944; VERZEANO E FINESINGER, 1949; HEARGRAVES E STARKWEATHER, 1959; BOOMER E DITMANN, 1962). Esses autores verificaram que pausas com duração maior do que 500 milissegundos eram sempre reconhecidas em seus experimentos, mas pausas com duração menor — de até 150 milissegundos — também poderiam ser reconhecidas. Essa diferença foi tomada como duas categorias em que as pausas breves caracterizariam fronteiras de frases entoacionais e pausas longas caracterizariam, também, hesitações.

A partir do conceito de *breath-group* (JONES, 1922; STETSON, 1927), autores diversos propuseram variações globais para a definição de frase entoacionais. Os conceitos de declinação ou de *baseline* envolviam uma curva entoacional descendente global na entoação frasal (LIEBERMAN, 1967; COHEN E T'HART, 1967; VAISSIÈRE, 1974, 1983; MAEDA, 1976; PIERREHUMBERT, 1979). Essa variação global estabeleceria que as variações pontuais na entoação deveriam ser consideradas relativamente a uma linha de referência tonal descendente que ocorreria conforme a locução se desenvolvesse. Finda a frase entoacional, haveria a retomada do tom inicial, desencadeando um processo a que se chamou *reset* (MAEDA, 1967). Alguns autores (COOPER E SORENSEN, 1977; VAISSIÈRE, 1986) procuraram desvincular essa variação global descendente da noção de *breath-group* da fala, atribuindo-a a uma opção do falante. Ladd (1984) fez uma abordagem detalhada de todas essas propostas.

A correlação entre parâmetros para o estabelecimento de marcadores de fronteira de frases entoacionais foi objeto de várias pesquisas no decorrer do século XX (SNIDECOR, 1944; TRAGER E SMITH, 1957; GARVIN E MATHIOT, 1958, DANÉŠ, 1960; DITTMANN E LLEWELLY, 1967; BOLINGER, 1989). De maneira geral, as variações entoacionais foram associadas a pausas. As pausas, entretanto, mostraram-se como marcas predominantes na definição de juntura frasal (TRAGER E SMITH, 1957; DITTMANN E LLEWELLY, 1967), sobretudo por conta das possibilidades de variação ascendente ou descendente (JONES, 1922; TRUBETZKOY, 1973) em finalização de frases entoacionais. Considerando outros parâmetros, alguns pesquisadores (PRICE ET AL., 1989; CAMPBELL, 1983) verificaram que o alongamento silábico ou segmental final de frases também poderia correlacionar-se como marcador de fronteira, em conjunto com a variação tonal e a presença de pausas.

Baseado nesses critérios, Campbell (1993) verificou que a duração dos segmentos silábicos como uma só unidade variava conforme sua posição sentencial final ou não e que a duração dos segmentos silábicos internos variava em relação à sua posição em fronteira sintagmática. Taylor (1994) procurou estabelecer um modelo de análise prosódica automática baseando-se especialmente na variação tonal. Para tanto, desenvolveu uma rotina de análise que analisava porções de 50ms de f_0 — suavizado (*smoothed*) principalmente quanto às interrupções causadas pela ocorrência de segmentos não vozeados — considerando as variações tonais ascendente, descendente ou nula.

Ao desenvolver um modelo de análise automática da entoação, Taylor (2000, p. 1698) propôs que *eventos entoacionais* se caracterizassem na cadeia entoacional [*intonational stream*] como *pitch accents*, *boundary tones* e uma sequência contígua de ambos: *pitch accents* seriam os deslocamentos de f_0 usados pelo falante para dar algum grau de ênfase a alguma sílaba ou palavra e *boundary tones* também seriam deslocamentos de f_0 , mas para marcar fronteiras de sintagmas, bem como para marcar efeitos de afirmação, continuação ou de questionamento. Segundo ele, eventos entoacionais não poderiam se interromper e, portanto, teriam de ser tratados como uma unidade. Embora propusesse que eventos entoacionais fossem unidades alinhadas com sílabas ou palavras, o autor propôs que, diferentemente da cadeia segmental, a cadeia entoacional fosse um fenômeno contínuo, mesmo na sua relação com os possíveis significados que poderia apresentar. Saliente-se que, nesse modelo de análise automática, intervalos entre eventos entoacionais foram considerados somente como referências para os deslocamentos de f_0 .

A discussão de Taylor (2000) quanto à impossibilidade de se tratar as variações de f_0 de uma argumentação convincente até então, parece não justificar a crítica que faz às pesquisas que demonstraram que a entoação poderia ser tratada por padrões pontuais fixos — ou até pelo modelo de *perceptual magnet effect* (KUHL, 1991), como o fez para a cadeia lexical. As fronteiras semânticas associadas a padrões entoacionais que ele alegou não terem sido demonstradas, ao contrário, podem ser encontradas, por exemplo no português, no trabalho

de Cagliari (1981) ou, posteriormente, no de Moraes (2007). Ao que parece, a diferença entre as cadeias lexical (segmental) e prosódica não poderia se resolver somente pelo aspecto da arbitrariedade e da continuidade, ainda que se possa encontrar essa diferença entre elas. A cadeia prosódica é contínua, na medida em que tem uma fonte contínua de alimentação (FERREIRA NETTO et al., 2017). Os resultados dessa mesma pesquisa mostraram que tais unidades podem ser padronizadas por diferentes variações de qualidade e, assim, serem tratadas descontinuamente. No entanto, a cadeia prosódica, seja no que diz respeito à entoação ou ao ritmo, pode ter um uso contínuo, em que os “significados” de suas unidades sonoras variam concomitantemente — isso é bem claro na entoação emocional (mais medo-mais tensão e, portanto, mais agudo e maior taxa de enunciação; menos medo-menos tensão e, portanto, menos agudo e menor taxa de enunciação) — mas não em expressões padronizadas (e talvez por isso mesmo) como a manifestação de dúvida, de surpresa etc. De certa maneira, o autor deixou que essas características prosódicas escapassem de sua atenção.

Entoação e entropia

Pierrehumbert (1980, p.59) destaca que a análise da entoação deve se preocupar, inicialmente, com a gramática e as regras de combinação tonal que definem contornos melódicos e estruturam os constituintes prosódicos, como as fronteiras prosódicas, as proeminências tonais e o *pitch accent*. Nesta perspectiva, o caráter informacional da entoação, isto é, as variações de *pitch* que contribuem exclusivamente com informações semântico-pragmáticas, precisam ser levadas em consideração. Essa abordagem parece ser recorrente em maior ou menor grau nos modelos baseados no método de *close-copy*, como os de Pierrehumbert (1983), t’Tart; Collier; Cohen (1990), Silverman *et al.* (1992), Ladd (1996) e Hirst; Cristo (1998), nos quais há uma tendência a simplificar a informação entoacional, buscando, em partes, demonstrar a estrutura dos contornos de f_0 subjacente aos constituintes prosódicos.

Xu (2005) sugere que, para além dessas funções, a entoação também tem a capacidade de codificar significados comunicacionais, centrados no falante ou no ouvinte, por meio de operações fonéticas primitivas. Para o autor, a entoação operaria em dois níveis, no primeiro deles teríamos o significado comunicativo a ser transmitido, no segundo estariam os recursos a serem utilizados na transmissão desse significado. Neste caso, não se trata somente de uma operação correlata a outra, ou seja, mapear os correlatos acústicos não seria suficiente, uma vez que essas medidas podem encobrir operações mais abstratas que ocorrem em um nível intermediário, em que se codificam significados comunicativos em fenômenos acústicos.

Em nosso entender, o objetivo de uma análise da entoação seria compreender os modos de funcionamento destes dois níveis. Além disso, se faz necessário considerar um terceiro nível de análise, o que compreende a codificação dos parâmetros acústicos na construção do significado comunicativo. Desta forma, os recursos acústicos estão relacionados a primitivos

fonéticos da produção de f_0 , ao passo que a análise do conteúdo desta informação veiculada seria do domínio da semântica ou pragmática. Com relação ao terceiro nível, o de codificação, entendemos que uma análise utilizando pressupostos da teoria da comunicação e da transmissão de informação possam ser válidas. Neste artigo, utilizaremos uma medida de entropia como parâmetro de teste.

Transpor um domínio comunicativo para um domínio linguístico é supor que a mensagem é afetada diretamente pelo código, isto é, que a forma como o código se estabelece afeta o modo como a mensagem é produzida pelo emissor (recursos fonéticos) e é percebida pelo falante (significados comunicacionais). Desta forma, um código de tamanho n permite um total de combinações $n!$, enquanto um código $m > n$, permite um número $m!$ de combinações. O que se tem, portanto, é que a extensão combinatória do código é uma medida relativa da capacidade de informação a ser transmitida, ou seja, a informação é o grau de liberdade que se tem ao selecionar um código. No entanto, esse grau de liberdade é limitado pelas combinações impossíveis ou sem sentido, também chamadas de redundâncias, a entropia mede justamente o grau de aleatoriedade que se tem ao construir uma informação (SHANNON, 1948).

Shannon (1948) define a entropia (H) em seu Teorema 2 representado na equação (1):

$$H = -K \sum_{i,j} p_i \log p_i \quad (1)$$

Onde, temos que K é uma constante definida para tornar o resultado maior que zero e p é a probabilidade do sistema estar no ponto i em seu espaço de fase.

A entropia pode ser definida como a quantidade de informação que pode ser produzida e transmitida por uma fonte a partir da combinação dos símbolos disponíveis em um código. Por ser um modelo probabilístico, a entropia leva em consideração a probabilidade de um dado conjunto de elementos se organizar uma sequência. Deste modo, uma sequência invariável do símbolo ϕ , terá entropia igual a zero, visto que a probabilidade será sempre igual a 1 ($\log \log 1 = 0$). De outra forma, a entropia máxima será aquela em que são sempre iguais, ou seja, no inverso do espaço amostral $H_{\max} = \log \log 1/n$, quando a probabilidade de ocorrência de qualquer símbolo é igual a 0,5.

Em Ferreira Netto e Martins (2017) demonstramos que a entoação de falantes esquizofrênicos tende a suprimir diversas variações de f_0 presentes na fala normal. Nossa hipótese é a de que a tentativa de tornar sua fala “normal” leva este falante a supor uma total ausência das variações de *pitch* e a produzir aquilo que chamamos de simulacro de fala neutra, ou seja, uma curva entoacional destituída das variações mínimas de f_0 . Diversos estudos, como os citados no início desta seção, demonstram que mesmo a fala normal é carregada de variações mínimas de f_0 , sejam elas derivadas de regras fonológicas subjacentes, sejam elas por variações intrínsecas da frequência fundamental.

Nesse sentido, pretendemos avaliar, por meio do cálculo de entropia, como essa redução na variação de f_0 pode afetar a quantidade de informação veiculada pela fala esquizofrênica. Shannon (1948) demonstra que a entropia de uma fonte pode ser dada pela média ponderada das entropias H de acordo com a probabilidade de ocorrência delas em cada um dos estágios. O valor n por nós indicado busca justamente estabelecer esse valor ponderado, baseando-se no número de unidades entoacionais que ocorrem no decurso de uma sentença. Caso os parâmetros sejam equivalentes teremos , ou seja, um estado no qual a entropia é mínima, bem como quando p for o inverso de n teremos a máxima entropia.

Coleta de Dados

Para essa pesquisa, foram usadas informações coletadas em duas instituições de saúde mentais diferentes: uma localizada em um bairro da Capital do Rio de Janeiro e outra situada no interior do Estado de São Paulo. O mesmo procedimento descrito abaixo foi adotado para ambas as instituições. As gravações ocorreram em sala reservada sem isolamento acústico, em que estavam presentes a psicóloga responsável pelo experimento e um participante, por vezes, um responsável legal e/ou um profissional da equipe das instituições. O roteiro executado foi o seguinte: (i) uma entrevista baseada em um questionário semiestruturado, em que se buscavam informações relativas ao contexto de vida, rotina laboral e acadêmica. Na sequência, solicitou-se que os participantes (ii) descrevessem uma atividade artística. Dada a dificuldade que alguns apresentaram para a realização dessa tarefa, solicitou-se que falassem a respeito da Figura 1, disponível na internet, ou que descrevessem algum filme. Este procedimento foi mais evidente no caso dos sujeitos do grupo de controle. Em seguida, os participantes eram convidados a (iii) narrar uma experiência pessoal feliz e uma triste. As gravações finalizavam com a solicitação de (iv) leitura de um trecho narrativo de história infantil (BAUM, 2011, p. 95), o texto pode ser visto no anexo I. Apenas um participante não quis realizar essa última etapa.

Figura 1. Imagem utilizada na coleta de dados. Era solicitado aos participantes que descrevessem a imagem.



Fonte: www.1freewallpapers.com

As gravações da voz foram realizadas em etapas sucessivas individualmente com cada participante. O tempo de duração da coleta de dados variou entre 10 minutos e uma hora conforme a necessidade de cada partícipe. De maneira geral, os pacientes com esquizofrenia

sentiam maior necessidade de expressar-se e, assim, demoravam-se mais. O equipamento utilizado foi um gravador de áudio da marca H4 ZOOM.

Descrição dos sujeitos

Participaram desse estudo 10 sujeitos com esquizofrenia (SE), segundo os critérios definidos pelo DSM V (APA, 2013) e 10 sujeitos que formaram o grupo de controle (SC). Os SEs eram 4 residentes no Estado do Rio de Janeiro e 6 moradores do Estado de São Paulo, entre eles 2 conviviam em uma casa de apoio. Todos eram do sexo masculino, entre 25 e 65 anos, alfabetizados e estavam em tratamento ambulatorial frequente com médicos, psicólogos e demais técnicos; além disso, realizavam cotidianamente atividades terapêuticas nas instituições de saúde mental a qual estavam vinculados. O grupo de controle se formou também com 10 participantes, todos do sexo masculino, entre 24 e 63 anos, alfabetizados. Nenhum deles havia realizado tratamento psiquiátrico ou psicológico. Todos eram falantes nativos do português brasileiro.

Todas as informações sobre os objetivos e procedimentos realizados foram fornecidas para a equipe de profissionais locados na instituição de saúde mental. Com o intuito de que os riscos para a participação nessa pesquisa fossem mínimos, uma vez que os pacientes poderiam, eventualmente, ter exibido alguma ansiedade emocional durante os procedimentos, a psicóloga responsável pelo experimento permaneceu 15 dias sucessivos em cada estabelecimento, acompanhada diretamente pelos profissionais das unidades. Dessa maneira, foi possível interagir e estabelecer vínculo afetivo com os pacientes e colaboradores das instituições, o que facilitou a interação durante as gravações.

Todos os participantes aceitaram contribuir voluntariamente com a pesquisa. As gravações ocorreram conforme o roteiro descrito acima com o acompanhamento dos profissionais da equipe multiprofissional por meio de reuniões diárias ou semanais. Em alguns casos específicos, algum profissional e/ou o responsável legal acompanhava no próprio local enquanto os procedimentos que estavam sendo desenvolvidos. Nesses casos, foi solicitado que não interrompessem o diálogo com o participante. Porém, em algumas circunstâncias, o profissional ou responsável legal também se comunicava.

Aos participantes e aos seus responsáveis legais foram garantidos sigilo e respeito com as informações coletadas. Antes de se iniciar as gravações foram fornecidas todas as orientações e solicitado que todos assinassem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) antes de iniciarem a coleta. Esses documentos foram impressos em duas vias — uma delas foi entregue ao participante ou a seu responsável legal e a outra será arquivado pela psicóloga responsável, conforme a Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde.

Teoria e cálculos

A partir dos arquivos sonoros obtidos durante a coleta de dados e já processados por outros instrumentos de análise acústica (FERREIRA NETTO, 2016), o aplicativo toma o Tom Médio (TM), extraído de f_0 pela equação (1):

$$TM_{(t)} = \frac{(t - 1) * TM_{(t-1)} + Z_{(t)}}{t} \quad (2.1)$$

Na equação (1.1), t corresponde a cada um dos momentos de f_0 em que se faça a medição das frequências e $Z(t)$ é cada um dos valores obtidos nesse momento t . A seleção desses momentos t faz-se pelas restrições adequadas a cada língua quanto à duração mínima, à intensidade mínima e ao intervalo de frequência. O multiplicador $(t - 1)$ estabelece o número total dos momentos anteriores atual como peso na média geral de modo a calcular a média acumulada no tempo. A cada uma das frequências Z obtidas nos momentos t convencionou-se chamar de UBI (*unidade básica de entoação*). Conforme vai na equação (A) acima, o Tom Médio é o conjunto da série de UBIs que se obteve.

Uma vez definido o Tom Médio, estabelece-se uma faixa de 3 semitons acima e 3 semitons abaixo, isto $1,19 * TM_{(t-1)}$ e $0,84 * TM_{(t-1)}$ respectivamente, para cada uma das UBIs — ou $Z(t)$ (MARTINS, 2011; MARTINS, FERREIRA NETTO, 2017). Esses valores correspondem à expectativa que se tem da faixa de frequência que será recuperada após a interrupção de produção sonora realizada no intervalo entre $Z_{(t-1)}$ e $Z_{(t)}$. Convencionou-se chamar essa alternância entre a realização de UBIs e o seus intervalos de Ritmo Tonal. Os intervalos entre UBIs que ultrapassem valores adequados, caracterizando uma interrupção do Ritmo Tonal, são tomados como uma pausa intencional. As UBIs que alcancem valores que extrapolem o limite superior da faixa de frequência do Tom Médio caracterizam-se pela maior saliência tonal e, portanto, estabelecem o que se convencionou chamar de Foco/Ênfase superior ($F/Esup$). As UBIs cujos valores ocorram abaixo do limite inferior da faixa de frequência do Tom Médio caracterizam-se pela atenuação da sonoridade da série tonal (Kohler, Niebuhr, 2007); e estabelecem o que se convencionou chamar de Foco/Ênfase inferior ($F/Einf$). As inequações (B) e (C) definem esses parâmetros.

$$F/Esup(t) > 1,19 \times TM_{(t-1)} \quad (2.2)$$

$$F/Einf(t) < 0,84 \times TM_{(t-1)} \quad (2.3)$$

Os valores 1,19 e 0,84 nas equações (1.2) e (1.3) correspondem, respectivamente, a 3 semitons e estão de acordo com o trabalho de t'Hart e seus colegas (1990). Há que se salientar, entretanto, que tais valores podem ser estabelecidos conforme requeriam outras avaliações. Martins e colegas (2017) realizaram uma análise preliminar cotejando a percepção das variações entoacionais no inglês e no português e verificaram que os sujeitos anglofalantes, diferentemente dos falantes do Português do Brasil, eram sensíveis a mudanças de *pitch* a partir de 1 semitom, indiferentemente ao fato de serem músicos ou não. Consoni (2011), Peres e colegas (2011) encontraram a mesma variação de sensibilidade de 3 semitons, indiferentemente do fato de serem músicos. Esses resultados são corroborados com a pesquisa de Madsen e colegas (2017).

Para a implementação de um processo automático de segmentação de frases entoacionais, foi necessário estabelecer alguns parâmetros liminares. A partir do levantamento bibliográfico, foi possível destacar alguns parâmetros que podem ser usados como marcadores de fronteiras de frases entoacionais, quais sejam: pausa, entoação final descendente, *shift*, duração silábica, e declinação frasal (ou baseline).

Em relação à duração da pausa, pesquisas anteriores estabeleceram diferentes medidas temporais para a percepção de pausas. Alguns trabalhos demonstraram que a partir de 100ms, as pausas já eram reconhecidas como tais (BOOMER, DITTMANN, 1962; LÖVGREN, DOORN, 2005). De maneira geral, mesmo para esses autores, pausas mais longas foram uma opção mais segura, a partir de 200ms (Duez, 1985; Fletcher, 1987; Friedman, Oconnell, 1991; Oliveira, 2002; Silva, 2017). Para este ensaio, optamos por um limite de 200ms como duração mínima de pausa.

Quanto à entoação final descendente, seguimos o princípio estabelecido pela proposta teórica do programa ExProsodia de pesquisa para a entoação de fala, em que o limite inferior abaixo do tom médio perceptível para a língua portuguesa falada no Brasil é de três semitons. Critério semelhante foi usado para a definição do *shift*, ora interpretado de forma semelhante ao de *pitch reset*. A proposta teórica do programa de pesquisa ExProsodia para a análise da entoação preconiza uma variação máxima de três semitons acima do tom médio como variação necessária para a percepção de movimento entoacional.

Boomer e Dittmann (1962), como já vimos, optaram por diferenciar pausas de hesitação, que ocorriam com maior duração de, pelo menos, 50ms, e pausas delimitadoras frasais, que se manifestavam já a partir dos 200 ms. Para este ensaio, optamos pela reprodução desse princípio, valendo-nos de pausas com duração de 200ms como marcadores prosódicos liminares de fronteiras interfrasais e pausas como duração maior ou igual a 500ms como marcadores intencionais de segmentação frasal. Critério semelhante foi utilizado em Silva (2017).

Tomando esses parâmetros foi possível estabelecer dois critérios de segmentação para estabelecimento de *Pitch Reset* ou renovação do tom médio. O primeiro critério segue o princípio proposto por Daneš (1960) da juntura formada pela redundância dos critérios de duração de

pausa e direção entoacional descendente. O trabalho de Moraes (1998) corrobora essa afirmação, na medida em que, segundo ele, o português, como na maioria das línguas conhecidas, o padrão declarativo neutro caracteriza-se pela queda na frequência fundamental (f_0) no final do enunciado (mais precisamente, na tônica final) enquanto o tom inicial está no nível médio. Com base nas pesquisas realizadas no âmbito do programa ExProsodia (FERREIRA NETTO, CONSONI, 2008; GARCIA, 2015; COSTA, 2016), essa característica parece vincular-se mais a aspectos sociais e não propriamente linguísticos. O segundo critério considera especialmente a duração da pausa, ou da interrupção do Ritmo Tonal.

Neste ensaio pretende-se descrever os padrões entoacionais de frases assertivas em que se considerem diferenciadamente frases lidas, espontâneas e, neste caso, letradas e não letradas. Assim, foi necessário estabelecerem-se três parâmetros, a serem usados alternativamente, mas não exclusivos entre si:

(i) ocorrência de intervalo ascendente com valor maior do que $F/Esup_{(t)}$ entre os momentos $Z_{(t-1)}$ e $Z_{(t)}$, em que o momento $Z_{(t-1)}$ seja menor ou igual a $F/Einf(t)$;

(ii) interrupção do Ritmo Tonal com duração maior ou igual ao menor valor definido para pausa seguida de um intervalo tonal maior ou igual a $F/Esup_{(t)}$ ou menor ou igual a $F/Einf_{(t)}$;

(iii) interrupção do Ritmo Tonal com duração maior ou igual ao dobro da duração definida para uma pausa.

Um intervalo ascendente (*shift*) com valor maior do que $F/Esup_{(t)}$ entre dois momentos consecutivos na série temporal de f_0 associa-se ao fato de que os limites do Tom Médio são, segundo o modelo ExProsodia, os limites para a percepção da variação tonal quando há cadeia segmental (léxico) presente. Aparentemente a distância de 3 semitons entre uma UBI final e uma UBI inicial em fronteiras frasais não é suficiente para caracterizar uma segmentação, pois esses intervalos ocorrem com muita frequência na fala espontânea. Dessa maneira, houve a opção por conjugar esse parâmetro com o fato de que o *shift* deveria partir de um tom perceptivelmente grave passível de definir uma finalização autêntica.

Uma vez estabelecidos os momentos liminares de segmentação da série temporal, pode-se questionar sua relação com outras possibilidades de segmentação que envolvam critérios sintáticos e semânticos, por exemplo. No âmbito do programa ExProsodia de pesquisa, a relação entre esses dois aspectos da linguagem, prosódia e léxico, foi discutida anteriormente (FERREIRA NETTO, 2017) e se reporta à concatenação de dois sistemas sonoros diferentes. O sistema o prosódico tem fonte contínua de alimentação que se relaciona diretamente com necessidades expressivas do falante, envolvendo, por exemplo, seu estado emocional; o sistema lexical tem fonte descontínua de alimentação que se relaciona diretamente com as seleções lexicais do falante, envolvendo instâncias especialmente linguísticas da cognição. De maneira geral, essa proposta segue o princípio estabelecido por Shannon e Weaver (SHANNON, 1948) para a comunicação em geral e, bem posteriormente, por Taylor (2000, p. 1698), quando *Diadorim*, Rio de Janeiro, vol. 24, número 1, p. 336 - 365, 2022.

propôs que a fala pudesse ser tomada como uma sequência de eventos entoacionais, que ele chamou de *intonational stream* conectada com uma sequência de eventos segmentais, que ele chamou de *segmental stream*. A concatenação desses sistemas envolveria várias instâncias da análise automática. Neste ensaio, é nossa preocupação a interpretação das segmentações interfrasais liminares.

Conforme o levantamento que se apresentou no início deste ensaio, a segmentação de frases entoacionais se estabelece por meio de diferentes critérios, quer sejam interrupções no fluxo de informações sonoras, variações de frequência pontuais ou contínuas, ascendentes ou descendentes, duração segmental, com quaisquer combinações entre eles. Mesmo em se tratando de descrições de sentenças assertivas, não há um critério de segmentação que, por si só, estabeleça uma marca de finalização sentencial, mas, pode-se propor que o conjunto das interrupções de fala, variações de frequência, alongamento de segmento final e declinação forme um sistema redundante no sistema prosódico na ocorrência de pontos de finalização frasal. Para esta pesquisa, estabelecemos os seguintes critérios para a avaliação das fronteiras interfrasais: movimento da entoação, (movimento) direção da entoação, (direção) alvo da entoação, (alvo) interrupção do ritmo tonal (pausa $>0,05$), alongamento de UBI, (alongamento) correlação entre tom médio e tom médio total, (correlação), diferença entre o tom médio e o tom médio total (diferença) e dispersão de entoação acima do tom médio. (F/E)

Os critérios de *movimento*, *direção* e *alvo* da entoação estão diretamente relacionados com a variação de F0 em relação ao tom médio considerando seus intervalos laterais. Dessa maneira, entende-se que o movimento final de F0 pode ser *oblíquo* ou *pontual*, isto é, no caso de um movimento oblíquo, os valores finais de F0 serão próximos entre si; no caso de um movimento pontual, os valores finais de F0 serão distantes entre si, ou seja, ocorrerão por salto entre UBIs contíguas. A direção de F0 pode ser *ascendente* ou *descendente*, isto é, as UBIs finais contíguas estarão em diferentes alturas, apresentando um movimento por salto ou oblíquo ascendente ou descendente. O alvo de F0 poderá ser *autêntico* ou *plagal*. No caso do alvo autêntico, espera-se que um movimento entoacional descendente que atinja um ponto grave, abaixo do limite inferior de F0, calculado a partir da inequação (C) descrita mais acima. O alvo plagal caracteriza-se por manter a curva entoacional dentro dos limites de F0, ou mesmo acima disso. Nesse caso, frases interrogativas caracterizam-se como finalizações plagais com marcação de foco/ênfase. Nesse processo, entende-se que a finalização por movimento descendente, pontual e autêntico seja a forma mais marcada da finalização de frases assertivas.

Finalização	Descrição	Inequação	
Movimento pontual	Valores finais de F0 distantes entre si, com movimento realizado por salto, ascendente ou descendente, entre UBIs contíguas.	$\frac{F0_{(t-1)}}{F0_{(t)}} < 0,84$ ou $\frac{F0_{(t-1)}}{F0_{(t)}} > 1,19$	(2.4)
Movimento oblíquo	Valores finais de F0 próximos entre si, com movimento realizado oblíquo, ascendente ou descendente, entre UBIs contíguas.	$\frac{F0_{(t-1)}}{F0_{(t)}} > 0,84$ e $\frac{F0_{(t-1)}}{F0_{(t)}} < 1,19$	(2.5)
Direção ascendente	UBI final que se atinge por movimento ascendente.	$\frac{F0_{(t-1)}}{F0_{(t)}} > 1$	(2.6)
Direção descendente	UBI final que se atinge por movimento descendente.	$\frac{F0_{(t-1)}}{F0_{(t)}} < 1$	(2.7)
Alvo plagal	UBI final que se atinge por movimento reto ou ascendente.	$\frac{F0_{(t)}}{TM_{(t)}} < 0,84$	(2.8)
Alvo autêntico	UBI final, abaixo do limiar inferior do TM, que se atinge por movimento descendente.	$\frac{F0_t}{TM_t} > 0,84$	(2.9)

A *interrupção do ritmo tonal* caracteriza-se mais comumente pela supressão intencional e demorada da fala do locutor. Tal supressão de fala pode ser causada tanto pela interferência de um interlocutor, em decorrência de troca ou de roubo de turno, como pela necessidade do próprio locutor. Nesse caso, pode tanto ocorrer a formação de sons de vária natureza, como “pausas preenchidas” ou *fillers*, como a formação de intervalos de silêncio chamados *pausas*. Uma vez que as pausas que ocorrem na fala podem corresponder a fronteiras de frases entoacionais ou a momentos em que o locutor procura dar alguma expressividade a sua fala, ou ainda a uma tentativa de reorganização de seu discurso, elas não se permitem serem tomadas como marcadores de finalização de frases entoacionais, por si só; mas podem ser tomadas como cruciais para o conjunto de marcadores que atuam como fronteiras de frases entoacionais. Mais que marcadores de finalização, pausas também atuam como barreiras para o fluxo da entoação justamente porque interrompem o ritmo tonal. Ainda que ora isso seja especulativo, pode-se assumir que uma finalização de frase entoacional que prescindia de uma pausa exigirá uma compensação quanto às formas marcadas de movimento, direção e alvo tonal, bem como do alongamento de UBI. Para este ensaio, entretanto, as pausas serão consideradas obrigatórias na formação de fronteiras de frases entoacionais. Nesse caso, segue-se o critério de que já se

tratou anteriormente, entendendo que pausas longas, mais de 0,5 segundos, são mais facilmente percebidas do que as com menor duração; no entanto, as pausas longas ocorrem principalmente em momentos de hesitação. Assim, pressupõe-se que pausas longas sejam mais marcadas como fronteiras do que pausas com menor duração em frases assertivas. Embora seja comum a inserção de expressões hesitativas que não se realizam como palavras lexicalizadas, tais como “os *áh, éh, ahm, mm*, quase sempre alongados e preenchendo pausas (...) matéria prima das pausas preenchidas” (MARCUSCHI, 1999, p. 165-166)”, elas não serão objeto de discussão neste ensaio.

A *renovação* do tom médio, que se caracteriza pela presença de *shift* ou de *reset*, pode se estabelecer pela diferença entre a frequência final de uma frase entoacional e a frequência inicial da frase seguinte. O alcance dessa diferença, por sua vez, pressupõe que o locutor tenha abandonado o tom médio da frase entoacional anterior, ou porque já a tinha finalizado, ou por conta de alguma interrupção do ritmo tonal, e promoveu seu reinício. Essa renovação pode ser definida na equação (A) pelo reinício do momento t do TM no multiplicador $(t - 1)$ do TM , bem como no do denominador t . Na medida em que a renovação interrompe o fluxo entoacional da fala, entende-se tratar-se de uma forma mais marcada do que sua incoerência em frases assertivas.

Embora uma variação de duração segmental, por sua vez, não envolva qualquer relação com a variação entoacional da fala, pode ser tomada como um aspecto interno da formação das UBIs, que, justamente, portam a entoação frasal. Essa variação de duração de UBI final, ora chamada de *alongamento*, recebeu pouca atenção na prosódia do português falado no Brasil. Assim, esse alongamento se permite avaliar somente em comparação com as demais durações de UBI; caso a UBI final tenha uma duração maior do que a média esperada para as UBIs da mesma frase entoacional em que se encontra será tratada como forma marcada de finalização de frase assertiva.

A correlação entre tom médio e tom médio total, a diferença entre o tom médio e o tom médio total e a dispersão de entoação acima do tom médio são fatores que, diferentemente dos critérios anteriores usados como fronteiras de frases entoacionais, não se baseiam nos momentos finais dessas frases. Na medida em que o tom médio se diferencia do tom médio total pelo fato de que o tom médio total não sofre interferências de fronteiras frasais, ele serve como uma referência fixa para a avaliação do tom médio, definido para cada frase entoacional. Assim, havendo uma declinação frasal bem definida ou muitas inflexões, a correlação entre tom médio total e tom médio será muito baixa ou inexistente. Uma correlação negativa também mostra diferenças marcadas entre eles. Assim, entende-se que a ocorrência de correlação forte entre tom médio e tom médio total é a forma menos marcada para a definição de uma frase assertiva. Relação semelhante pode ser definida pela razão entre tom médio e tom médio total. Na medida em que essa razão se afaste da igualdade, que seria uma razão = 1, entende-se que houve uma tendência maior a uma mudança de registro em relação ao que era esperado. A diferença em

relação à variação do tom médio demonstra, por exemplo, variação de manifestação emocional na fala. Essa variação de registro emocional já foi verificada em outras pesquisas no âmbito do projeto ExProsodia (VASSOLER; MARTINS, 2013; FERREIRA NETTO et al., 2014). Nesse caso, ainda que esse critério também se defina em relação às variações de registro frasal no período, entende-se que, havendo variação, essa seria a forma marcada. A dispersão de entoação de acima do limite superior do tom médio também tem de ser caracterizada como uma tendência à mudança de registro frasal. Essa dispersão também tem de ser definida a partir da comparação com as variações de registro frasal no período. Em trabalho relativo a gênero (FERREIRA NETTO et al, 2010), foi possível verificar que a variação média das frequências acima do tom médio tem caráter significativo e pode apresentar-se como critério diferenciador de frases entoacionais num mesmo período. Assim, apesar de esse também ser um aspecto pouco explorado na prosódia do português falado no Brasil, entende-se que uma variação média maior do que 3 semitons de foco/ênfase é mais marcada do que uma variação média menor do que essa.

Resultados: variação de entropia relativa entre os sujeitos

Com base nos resultados obtidos na tabela dos nove parâmetros binários, estabelecemos a probabilidade de ocorrência desses parâmetros com valor 1 em cada frase entoacional que ocorria em cada discurso. Para obter a probabilidade de ocorrência do resultado obtido em cada frase entoacional, calculamos um espaço amostral equivalente a 29 (=512), tomamos a probabilidade de cada ocorrência (= $1/512 = 0,01953$) e atribuímos um peso a cada um dos valores obtidos, segundo uma distribuição normal, conforme a tabela 1.

Tabela 1: Probabilidades calculadas de acordo com as medidas obtidas para o espaço amostral dos nove parâmetros descritos.

Valor obtido	Peso	$p()$
0	1	$1,95*10^{-3}$
1	9	$1,76*10^{-2}$
2	36	$7,03*10^{-2}$
3	84	$1,64*10^{-1}$
4	126	$2,46*10^{-1}$
5	126	$2,46*10^{-1}$
6	84	$1,64*10^{-1}$
7	36	$7,03*10^{-2}$
8	9	$1,76*10^{-2}$
9	1	$1,95*10^{-3}$

Com base nessas probabilidades, obtivemos a soma total das probabilidades no discurso de cada sujeito (p_{suji}) que aplicamos à equação (3) de entropia relativa de Shannon (H_r) (SHANNON, 1948, p. 13), sendo o total de frases entoacionais que ocorreram em cada discurso.

$$H_r = \frac{\log_2 \frac{1}{p_{suji}}}{n_i} \quad (3)$$

Os valores obtidos com base na aplicação dessa fórmula vão dispostos na tabela abaixo:

Tabela 2: Entropias Relativas referentes aos discursos dos sujeitos com esquizofrenia e dos sujeitos do grupo de controle

Sujeitos com esquizofrenia	Sujeitos do grupo de controle
0,144	0,216
0,079	0,228
0,075	0,343
0,208	0,182
0,052	0,152
0,041	0,258
0,206	0,187
0,066	0,099
0,104	0,089
0,075	0,279

A comparação entre as entropias relativas entoacionais de sujeitos com esquizofrenia e de sujeitos do grupo de controle apresentou resultados significativos. Os valores médios das entropias relativas e dos desvios-padrão foram mais baixos para os sujeitos com esquizofrenia ($\bar{x} = 0,105$ e $\sigma^2 = 0,004$) do que para os membros do grupo de controle ($\bar{x} = 0,203$ e $\sigma^2 = 0,006$).

Na avaliação estatística comparada entre os dados apresentados na Tabela 2, o teste-z para comparação entre as médias apresentou um resultado significativo com $p < 0,01$ e $z_{(1,645)} = -3,126$. Esses resultados apontam para o fato de que a entropia relativa entoacional dos sujeitos com esquizofrenia é menor do que a do grupo, caracterizando o discurso esquizofrênico com tendência forte para a diminuição na quantidade de informação entoacional. Com base nessa tabela realizamos testes comparativos. O teste F para comparação de variâncias não foi significativo. O teste t para amostras com variâncias iguais também foi significativo tanto unidirecional — $p < 0,01$ e $t_{(1,734)} = -3,126$ — como bicaudal — $p < 0,01$ e $t_{(2,101)} = -3,126$.

Varição de entropia relativa entre os parâmetros

A avaliação da entropia relativa dos parâmetros considerou a probabilidade de ocorrência das opções marcadas em relação às não marcadas, estabelecendo, portanto, uma probabilidade de 0,5 para a ocorrência de uma opção marcada e, em seguida, aplicando à soma de todas as probabilidades em cada parâmetros a mesma fórmula descrita em (J), considerando-se apenas tratar-se de entropia relativa de parâmetros e não de discurso.

Tabela 3: Comparação dos parâmetros entre os grupos. A primeira coluna descreve cada um dos parâmetros utilizados para a avaliação. Na segunda e na terceira coluna vão os valores de entropia relativa encontrados para cada um dos parâmetros discriminados por grupos, e os testes estatísticos correspondentes. Na terceira e na quarta colunas, vão os resultados dos testes estatísticos correspondentes

Parâmetros	Sujeitos com esquizofrenia	Sujeitos do grupo de controle	teste F	teste t
Direção	0,970	0,878	F = 0,064 p ≤ 0,001	t = 2,109 p ≤ 0,05
Movimento	0,694	0,805	F = 0,951 N.S.	t = -0,824 N.S.
Alvo	0,573	0,819	F = 0,56 N.S.	t = -2,214 p ≤ 0,05
Alongamento	0,628	0,819	F = 1,451 N.S.	t = -2,670 p ≤ 0,01
Correlação	0,971	0,848	F = 0,022 p ≤ 0,001	t = 1,874 p ≤ 0,05
Diferença	0,454	0,175	F = 0,674 N.S.	t = -0,146 N.S.
F/E	0,564	0,684	F = 0,513 N.S.	t = -1,470 N.S.
Pausa>0,5s	0,353	0,521	F = 0,423 N.S.	t = -1,092 N.S.
Shift	0,783	0,943	F = 8,935 p ≤ 0,01	t = -1,893 p ≤ 0,05

A comparação de cada um dos parâmetros entre os grupos mostrou que *movimento*, *diferença*, *F/E* e *pausa>0,05* não foram significativamente diferentes.

A comparação entre os grupos quanto aos parâmetros *alvo* e *alongamento* mostrou que há diferença significativa quanto a entropia relativa média, mas não quanto à dispersão. Os dois parâmetros tiveram uma entropia relativa mais baixa entre os sujeitos com esquizofrenia.

A comparação dos parâmetros *direção*, *correlação* e *shift* entre os grupos mostrou uma diferença significativa quanto à variação da entropia relativa e quanto à dispersão dos valores dentro de cada grupo. Os parâmetros *direção* e *correlação* tiveram uma entropia relativa mais alta entre os sujeitos com esquizofrenia. A variância ($\sigma^2 = 0,001$ para *direção* e $\sigma^2 = 0,0009$ para *correlação*) desse grupo para o parâmetro *direção* em relação à do grupo de controle ($\sigma^2 = 0,018$ para *direção* e $0,042$ par *correlação*) mostra maior homogeneidade entre os sujeitos com esquizofrenia. Quanto ao parâmetro *shift*, a entropia relativa dos sujeitos com esquizofrenia foi mais baixa, apresentando maior dispersão ($\sigma^2 = 0,064$ para o grupo os sujeitos com esquizofrenia e $\sigma^2 = 0,007$ para os sujeitos do grupo de controle).

Discussão

Ao lidar com a análise automática da entoação do ponto de vista da Teoria Matemática da Comunicação de Shannon, pressupõe-se que as informações entoacionais decorrem de escolhas feitas pelos sujeitos em estágios sucessivos de suas locuções. Desse ponto de vista, cabe entender que os limites extremos dessas escolhas são, de um lado, a ausência de opções e, de outros, a absoluta ausência de regras ou tendências capazes de orientar os sujeitos nesse processo de escolha. A medida oferecida por Shannon, no âmbito de seu modelo teórico, é a aplicação do cálculo de entropia desenvolvido por Ludwig Boltzmann no século XIX. Esse cálculo estabelece limites máximo e mínimo para a entropia de um sistema. O grau zero de entropia representaria a completa estagnação do sistema ou, no caso da análise automática da entoação, representaria um procedimento categórico que se repetia continuamente na locução produzida por um sujeito. O grau máximo de entropia decorre da total aleatoriedade do sistema e está diretamente relacionado ao número de opções disponíveis em cada estágio do sistema. Assim, um sistema com duas opções terá entropia máxima igual a um, um sistema com três opções terá entropia máxima igual a 1,58, um sistema com cinco opções terá uma entropia máxima igual a 2,38, e assim em diante.

No intervalo que se estabelece entre entropia zero e entropia máxima, ocorrem os fenômenos entoacionais que interessam à análise linguística. Entretanto, por se tratar de um sistema contínuo, a entoação recebeu um tratamento automático que procurou seguir a proposta de Shannon.

To a considerable extent the continuous case can be obtained through a limiting process from the discrete case by dividing the continuum of messages and signals into a large but finite number of small regions and calculating the various parameters involved on a discrete basis. (SHANNON; WEAVER, 1949, p. 81) ⁴

A divisão do sinal que procedemos decorreu especialmente da análise empreendida no que chamamos Ritmo Tonal (FERREIRA-NETTO, 2016). Essas variações rítmicas, que pressupõem alternância entre porções do sinal em que há unidades de suporte para ondas periódicas, como segmentos soantes, e porções em que não há, segmentos obstruintes e silêncios, serviram de base para toda a análise automática que foi realizada nos experimentos descritos neste artigo. Os nove parâmetros utilizados dizem respeito à qualidade, à distribuição e à interação entre as unidades que formam o Ritmo Tonal.

Entendemos que os estágios propostos na teoria de Shannon seriam cada uma das frases entoacionais definidas automaticamente e que a fonte de informação seriam os próprios locutores

4 Até um certo nível os casos contínuos podem ser equacionados através de um processo limitativo dos casos distintos, dividindo-se o “continuum” de mensagens ou sinais em número grande, não obstante, finito de regiões e calculando-se os vários parâmetros resultantes como se estivéssemos operando com um sistema distinto. (SHANNON; WEAVER, 1975, p. 87)

de tais frases entoacionais. Com base nessa interpretação foi possível constatar que os grupos de sujeito cuja entoação foi analisada apresentaram entropia significativamente diferente. Esse fato pode ser interpretado sob a luz do teorema 9 do modelo teórico de Shannon.

Let a source have entropy H (bits per symbol) and a channel have a capacity C (bits per second). Then it is possible to encode the output of the source in such a way as to transmit at the average rate $C - \epsilon$ symbols per second over the channel where ϵ is arbitrarily small. It is not possible to transmit at an average rate greater than C . (SHANNON; WEAVER, 1949, p. 59)⁵

Desse ponto de vista, a diferença que se constatou entre os sinais *output* das fontes em questão apontou, por exemplo, para a dificuldade de se adequar os dois sistemas a uma situação dialógica. Nesse caso, o sinal *output* com maior entropia não poderá ser reproduzido de maneira tão exata quanto possível, mas será somente uma aproximação do sinal original. (SHANNON; WEAVER, 1949, p. 31)

Não se trata, portanto, de se considerar que os sujeitos com esquizofrenia tenham dificuldade no manejo da entoação, mas sim de caracterizar que o manejo da entoação é feito com possibilidades de escolha diferentes daquela do grupo de controle.

No conjunto dos parâmetros que estabelecemos para fazer essas medições, as diferenças mais significativas ocorreram entre *alvo*, *alongamento*, *direção*, *correlação* e *shift*. Na medida em que os sujeitos com esquizofrenia tendem a não marcar limites de entoação frasal, mesmo por movimento descendente, pressupõe-se que tais limites possam codificados pela seleção lexical e sua formulação sintática. Essa dissociação entre entoação e cadeia léxico-sintática corrobora as discussões apresentadas de Crow (2000, 2004), Ceccherini-Nelli *et al.* (2007).

Recentemente, Ernala e seus colegas (ERNALA *et al.*, 2017) verificaram uma mudança significativa nas manifestações escritas de sujeitos com esquizofrenia antes e depois de se autodeclararem com esquizofrenia, publicamente, em redes sociais. Dentre as várias hipóteses para suas análises, os autores tomaram a coerência do discurso (ANDREASEN, 1982), especificamente considerando a falta de coerência sintática, semântica e pragmática (NASLUND *et al.* 2017). Todorov (1978) propôs que a incoerência no discurso dos sujeitos com esquizofrenia poderia ser causada por disfunções metalinguísticas, dentre as quais ele salienta anáforas, conjunções e sinalizadores da hierarquia discursiva, atentando para a entoação. Especialmente quanto às anáforas, estas caracterizam as progressões referenciais que estruturam um texto, dando-lhe coesão temática e referencial (KOCH, 2005; 2008; LEITÃO; SIMÕES, 2011, ARAÚJO; FERRARI-NETO, 2020). Ainda que se reportem a um transtorno

5 Consideremos uma fonte que tenha entropia H (bits por símbolo) e um canal que tenha a capacidade C (bits por segundo). Então será possível codificar o “output” da fonte de maneira tal que esta transmita uma média proporcional $C - \epsilon$ símbolos por segundo sobre um canal onde ϵ é indefinidamente pequeno. E não é possível transmitir a uma razão proporcional maior do que C . (SHANNON; WEAVER, 1975, p. 63)

diferente, os resultados da pesquisa empreendida por Albuquerque e seus colegas (2012) trazem informações que nos indicam uma direção complementar aos resultados que obtivemos. Essa pesquisa verificou que sujeitos com TDAH apresentam maior lentidão na leitura das correferências, particularmente em relação às formas pronominais. A mesma lentidão não se apresentou de forma significativa quando o processamento recebia estímulo externo. Pesquisa semelhante poderia verificar se o mesmo fenômeno ocorre com pessoas que têm esquizofrenia.

Nossa pesquisa, corrobora também com a hipótese de que uma dissociação entre entoação e cadeia léxico-sintática possa estar correlacionada com dificuldades na associação inter-hemisférica tal como propuseram Ceccherini-Nelli e colegas (2007). Pesquisas que correlacionem música, entoação e cadeia léxico-sintática, tais como as que empreenderam Kantrowitz e colegas (2013), Kantrowitz e colegas (2014) e Hatada e colegas (2014), poderão trazer informações que permitam verificar se a percepção de uma sequência de tons diferentes capazes de desencadear diferentes sensações emocionais ou de expressão linguística socialmente codificada apresenta-se com variações significativas entre pessoas com esquizofrenia e grupos de controle.

Procedimentos éticos

Para esse artigo, foram usadas informações coletadas em duas instituições de saúde mentais diferentes: uma localizada em um bairro da Capital do Rio de Janeiro e outra situada no interior do Estado de São Paulo. Aos participantes e aos seus responsáveis legais foram garantidos o sigilo e o respeito com as informações coletadas. A pesquisadora fornecia orientações e sanava possíveis dúvidas e solicitava que todos assinassem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) antes de iniciarem a coleta. Esses documentos impressos em duas vias, uma delas foi entregue ao participante ou a seu responsável legal e a outra será arquivado pelos pesquisadores, bem como designa a Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde. Para a realização dessas coletas foi obtido o consentimento do Comitê de Ética em Pesquisa através da Plataforma Brasil. O trabalho de campo realizado no Rio de Janeiro, teve aprovação concedida pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, através do Parecer nº 2.085.673.; o trabalho de campo realizado no interior de São Paulo, teve concordância do Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo; Parecer nº 2.301.603.

Bolsas

Além dos recursos obtidos na própria Universidade de São Paulo, essa pesquisa obteve apoio da Capes, processo 1721399 e do CNPq processos 401145/2009-0 e 300235/2010-0.

Referências

ALBUQUERQUE, G. et al. Processamento da linguagem no transtorno do déficit de atenção e hiperatividade (TDAH), *D.E.L.T.A.*, v. 28, n. 2, p. 245-280; 2012.

AMARANTE, P. *Saúde Mental e Atenção Psicossocial*. Rio de Janeiro: Fio Cruz; 2007.

AMERICAN PSYCHIATRY ASSOCIATION. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental disorders - DSM-5*. 5th.ed. Washington: American Psychiatric Association; 2013.

ANDREASEN, N. C. Negative symptoms in schizophrenia: definition and reliability. *Archives of general psychiatry*, v. 39, n. 7 , p. 784-788, 1982.

ARAUJO, M. A. FERRARI-NETO, J. Aquisição da correferência anafórica e sua relação com o desenvolvimento da memória de trabalho. *Veredas – Revista de Estudos Linguísticos*, v. 24, n.1, p. 222-257, 2020.

BEBBINGTON, P. et al. (ed.) *Mental health and wellbeing in England: Adult Psychiatric Morbidity Survey 2014*. Leeds: NHS Digital, 2016. p. 131-152

BEHLAU, M. *Voz. O livro do especialista*. Vol. I. Rio de Janeiro: Revinter; 2001.

BOLINGER, D. *Intonations and its Uses*. Melody in grammar and discourse. Stanford: Stanford University Press; 1989.

BOOMER, D. S.; DITTMANN, A. T. Hesitation pauses and juncture pauses in speech. *Language and Speech*, 5(4):215-220, 1962.

BRASIL. CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. *Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012*. Aprova normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Brasília: Diário Oficial da União; 2013a.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Protocolo Clínico e Diretrizes Terapêuticas*. Portaria SAS/MS nº 364, de 9 de abril de 2013b.

CAGLIARI, L. C. *Elementos de Fonética do Português Brasileiro*. [Tese]. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas; 1981.

CAMPBELL, N. Automatic detection of prosodic boundaries in speech. *Speech Communication*, 13(3-4):343-354, 1993.

CECCHERINI-NELLI, A.; TURPIN-CROWTHER, K.; CROW, T. J. Schneider's first rank symptoms and continuous performance disturbance as indices of dysconnectivity of left- and right-hemispheric components of language in schizophrenia. *Schizophrenia Research*, 90:203-213, 2007.

COHEN A, HART JT. Anatomy of intonation. *Lingua*,19(2):177-192, 1967.

CONSONI. F. *Aspectos da percepção da proeminência tonal em português brasileiro*. 2011. [Tese]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

COOPER, J.; SARTORIUS, N. Cultural and temporal variations in schizophrenia: a speculation on the importance of industrialization. *The British Journal of Psychiatry*, 130:50-55, 1977.

COOPER, W. E.; SORENSEN, J. M. Fundamental frequency contours at syntactic boundaries. *Journal of the Acoustical Society of America*, 62(3):683-692, 1977.

COOPER, W. E.; SORENSEN, J. M. *Fundamental Frequency in Sentence Production*. New York: Springer-Verlag; 1981.

CONSONI. F. *Aspectos da percepção da proeminência tonal em português brasileiro*. 2011. [Tese]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

CROW, T. J. Schizophrenia as the price that Homo sapiens pays for language: a resolution of the central paradox in the origin of the species. *Brain Research Reviews*, 31:118–129, 2000.

CROW, T. J. Auditory hallucinations as primary disorders of syntax: an evolutionary theory of the origins of language. *Cognitive Neuropsychiatry*, 9(1-2):125-45, 2004.

CROW, T. J. The ‘big bang’ theory of the origin of psychosis and the faculty of language. *Schizophrenia Research*, 102 (1-3):31-52, 2008.

DANEŠ, F. Sentence intonation from a functional point of view. *Word-Journal of the International Linguistic Association*, 16(1):34-54, 1960.

DITTMANN, A. T.; LLEWELLYN, L. G. Phonemic clause as a unit of speech decoding. *Journal of Personality and Social Psychology*, 6(3):341-349, 1967.

DUEZ, D. Perception of silent pauses in continuous speech. *Language and Speech*, 28:377-389, 1985.

ERNALA, S. K. et al. *Linguistic Markers Indicating Therapeutic Outcomes of Social Media Disclosures of Schizophrenia*. PACM on Human-Computer Interaction, v. 1, n. CSCW, Article 43. Publication date: November 2017.

FAIRBANKS, G. Recent experimental investigations of vocal pitch in speech. *Journal of the Acoustical Society of America*, 11(4):457-466, 1940.

FERREIRA-NETTO, W et al. Relações entre variação de gênero e variação tonal na fala de língua portuguesa do Brasil. *Revista Symposium (Lavras)*, v. 7, n. 1, p. 70-73, 2010.

FERREIRA-NETTO, W. et al. Tentativa de disposição de registros entoacionais num eixo horizontal organizado pela tensão entoacional. *Gradus*, v. 2, n. 1, p. 14-29, 2017.

FERREIRA-NETTO, W. Análise automática de manifestações emocionais em PB: aplicações do programa ExProsodia. In: Ferreira-Netto, W. (org). *ExProsodia*. Resultados Preliminares. São Paulo: Paulistana; 2016. p. 11-28

FERREIRA-NETTO, W. *ExProsodia*. Revista de Propriedade Industrial. PAULO, U. D. S. Brasil. RS 08992-2 2010.

FERREIRA-NETTO, W.; CONSONI, F. Estratégias prosódicas na leitura em voz alta e da fala espontânea. *Alfa*. Revista de Linguística, v. 52, n. 2, p. 521-534, 2008.

FERREIRA-NETTO, W.; MARTINS, M. V. M. Proposal of description for an intonation pattern: the Simulacrum of Neutral Intonation. *Journal of Acoustical Society of America*, n. 141, p. 3701, 2017.

FERREIRA-NETTO, W.; MARTINS M. V. M.; VIEIRA, M. F. Efeitos da entoação e da duração na análise automática das manifestações emocionais. *Estudos Linguísticos*, n. 43, p. 22-32, 2014.

FLETCHER, J. Some micro and macro effects of tempo change on timing in French. *Linguistics*, 25(5):951-967, 1987.

FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Ed. Perspectiva; 1978.

FRIEDMAN, L. A.; OCONNELL, D. C. Pause reports for spontaneous dialogic speech. *Bulletin of the Psychonomic Society*, 29(3):223-225, 1991.

GARCIA, R. R. *A entoação do dialeto caipira do Médio Tietê: reconhecimento, características e formação*. 2015. [Tese]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

GARVIN, P. L, MATHIOT, M. Fused units in prosodic analysis. *Word-Journal of the International Linguistic Association*, 14:(2-3):178-186, 1958.

HARGREAVES, W. A.; Starkweather, J. A. Collection of temporal data with the duration tabulator. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, 2(3):179-183, 1959.

HATADA, S. et al. Impaired musical ability in people with schizophrenia. *Journal of Psychiatry and Neuroscience*, v. 39, n. 2, p. 118-126, 2014.

HIRST, D.; CRISTO, A. D. A survey of intonation systems. In: Hirst D, Cristo A. D (org.). *Intonation Systems*. Cambridge: Cambridge University Press; 1998. p. 1-44

- HOCKETT, C. F. A system of descriptive phonology. *Language*, 18(1):3-21, 1942.
- JONES, D. *An Outline of English Phonetics*. New York: G. E. Stechert & Co.; 1922.
- KANTROWITZ, J. T. *et al.* Reduction in Tonal Discriminations Predicts Receptive Emotion Processing Deficits in Schizophrenia and Schizoaffective Disorder. *Schizophrenia Bulletin*, v. 39, n. 1, pp. 86–93, 2013
- KANTROWITZ, J. T. *et al.* Amusia and protolanguage impairments in schizophrenia. *Psychological Medicine*, v. 44, n. 15 p. 2739-2748, 2014.
- KOCH, I. V. Como se constroem e reconstroem os objetos-de-discurso. *Revista Investigações*, v. 21, n. 2, p. 99-114, 2008.
- KOCH, I. V. Léxico e progressão referencial. In: RIO-TORTO, G. M.; FIGUEIREDO, O. M.;/ SILVA, F. (org.) Estudos em Homenagem ao Professor Doutor Mário Vilela. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005. p. 263-276.
- KOHLER, K. J.; NIEBUHR, O. The phonetics of emphasis. In: Trouvain, J. E.; Barry, W. J. *International Congress of Phonetic Sciences (ICPhS)*, 2007, Saarbrücken. Jürgen Trouvain; William J. Barry. p. 2145-2148. Disponível em: http://www.ipds.uni-kiel.de/kjk/pub_exx/kk2007_4/emphasis_paper.pdf
- KUHL, P. K. Human adults and human infants show a perceptual magnet effect for the prototypes of speech categories, monkeys do not. *Perception & Psychophysics*, 50(2):93-107, 1991.
- LADD, D. R. Declination: a review and some hypotheses. *Phonology Yearbook*, 1:53-74, 1984.
- LADD, D. R. *Intonational Phonology*. Cambridge: Cambridge University Press; 1996.
- LEITÃO, M. M.; SIMÕES, A. B. G. A influência da distância no processamento correferencial de pronomes e nomes repetidos em português brasileiro. *Veredas Online*, Atemática, n. 1, p. 262-272, 2011.
- LEITMAN, D. I *et al.* Getting the cue: sensory contributions to auditory emotion recognition impairments in schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*, 36(3):545-556, 2010. <https://academic.oup.com/schizophreniabulletin/article/36/3/545/1879036>
- LIEBERMAN, P. *Intonation, Perception, and Language*. Cambridge: The M.I.T. Press; 1967.
- LÖVGREN, T.; DOORN, J. V. Influence of manipulation of short silent pause duration on speech fluency. DiSS'05, *Disfluency in Spontaneous Speech Workshop*, 2005, Aix-en-Provence. ISCA Archive. p.123-126. Disponível em: https://www.isca-speech.org/archive_open/archive_papers/diss_05/dis5_123.pdf

MADSEN, S. M. K.; WHITEFORD, K. L.; OXENHAM, A. J. Musicians do not benefit from differences in fundamental frequency when listening to speech in competing speech backgrounds. *Scientific Reports*, 7, 2017. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41598-017-12937-9>

MAEDA, S. *A characterization of American English intonation*. 1976. 332 [Thesis]. Massachusetts: Electrical Engineering, Massachusetts Institute of Technology.

MARTINEZ-SANCHEZ, F. *et al.* Can the Acoustic Analysis of Expressive Prosody Discriminate Schizophrenia? *The Spanish Journal of Psychology*, n. 18, e86, 1–9, 2015.

MARTINS, M. V. M. *Aspectos da percepção e do controle entoacional do Português Brasileiro*. 2011. [Dissertação]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MARTINS, M. V. M.; FERREIRA-NETTO W. Os limiões de diferenciação tonal do português brasileiro. *Revista do GEL*, v. 14, n. 2, p. 157-182, 2017.

MARTINS, M. V. M.; FERREIRA-NETTO, W.; PERES, D. O. Diferença tonal mínima perceptível em português e inglês. In: SEMINÁRIO DO GEL, 65. Assis: GEL 2017. [citado em 22 ago. 2018]. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Waldemar_Ferreira_Netto/publication/322931630_Diferenca_tonal_minima_perceptivel_em_portugues_e_ingles/links/5a783589aca2722e4df15115/Diferenca-tonal-minima-perceptivel-em-portugues-e-ingles.pdf

MITCHELL, R. L. C.; CROW, T. J. Right hemisphere language functions and schizophrenia: The forgotten hemisphere? *Brain*, v. 128, n. 1, p. 963–978, 2005.

MORAES, J. A. Intonational Phonology of Brazilian Portuguese. In: Workshop on Intonational Phonology: understudied or fieldwork languages, *ICPHS 2007 Satellite meeting. Saarbrücken 2007*. Disponível em: <http://linguistics.ucla.edu/people/jun/Workshop2007ICPhS/Moraes-BP.pdf>

MORAES J. A. Intonation in Brazilian Portuguese. In: Hirst, D. E.; Cristo, A. D. (Eds.). *Intonation System. A survey of twenty languages*. Cambridge: Cambridge; 1998. p. 179-194.

MOTA, N. *et al.* Graph analysis of dream reports is especially informative about psychosis. *Scientific Reports*, 4:3691, 2014.

NARDI, A. E.; QUEVEDO, J.; SILVA, A. G. *Esquizofrenia: teoria e clínica*. Porto Alegre: Artmed; 2015.

NASLUND, J. A. *et al.* Health Behavior Models for Informing Digital Technology Interventions for Individuals With Mental Illness. *Psychiatric rehabilitation journal*, v. 40, n. 3, p. 325–333, 2017

OLIVEIRA, M. The Role of Pause Occurrence and Pause Duration in the Signaling of Narrative Structure. In: Ranchhod, E.; Mamede, N. J. (Eds). *Advances in natural language processing: third international conference; proceedings*. Berlin: Springer; 2002. p. 43-51.

PARK, S. *et al.* Abnormal production of prosody and reduced range of pitch in schizophrenia; towards quantification of flat affect. *Schizophrenia Research*, 98:189-190, 2008.

PAROLA, A. *et al.* Voice patterns in schizophrenia: A systematic review and Bayesian metaanalysis. *Schizophrenia Research*, v 216, p, 24-40, 2020.

PERES, D. O.; CONSONI, F.; FERREIRA-NETTO, W. A influência da cadeia segmental na percepção de variações tonais. *LLJournal*, v. 6, n. 1, 2011. Disponível em: <https://lljournal.commons.gc.cuny.edu/2011-1-deoliveira-texto>.

PIERREHUMBERT, J. B. Automatic recognition of intonation patterns. In: Marcus, M. (Eds.). Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics, 1983, Cambridge. *Proceedings...*1983, p. 85-90.

PIERREHUMBERT, J. B. *The Phonology and Phonetics of English Intonation*. 1980. [Thesis] Linguistics and Philosophy, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge.

PIERREHUMBERT, J. The perception of fundamental frequency declination. *Journal of the Acoustical Society of America*, 66(2):363-369, 1979.

PIKE, K. L. *The Intonation of American English*. Ann Arbor: The University of Michigan Press; 1945.

PRICE, P. J.; OSTENDORF, M.; WIGHTMAN, C. W. Prosody and parsing. In: Linguistics, A. F. C., Workshop on Speech and Natural Language-HLT, 1989, *Cape Cod. Proceedings...* p. 5-11.

PRONOVOST, W. *An experimental study of the habitual and natural pitch levels of superior speakers*. 1939. [Thesis]. Iowa City: State University of Iowa.

SANTOS, A. E. *Comportamento comunicativo de indivíduos com diagnóstico de esquizofrenia*. 2012. [Dissertação] Ribeirão Preto: Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto Universidade de São Paulo, 2012.

SANTOS, E *et al.* Comportamento comunicativo de indivíduos com diagnóstico de esquizofrenia. *Revista CEFAC*, vol. 16, núm. 4, p. 1283-1293, 2014.

SHANNON, C. E. A Mathematical Theory of Communication. *The Bell System Technical Journal*, 27:379-423, 1948.

SILVA, E. W. R. D. *A relação entre produção e percepção de pistas prosódicas na segmentação de narrativas espontâneas*. 2017. [Thesis] Maceió: Letras, Universidade Federal de Alagoas.

SILVERMAN, K. *ET AL.* ToBI: a standard for labeling English Prosody. In: The Second International Conference on Spoken Language Processing – ICSLP, 1992, Banff, Alberta. *Proceedings...* p. 867-870.

SNIDECOR, J. C. A comparative study of the pitch and duration characteristics of impromptu speaking and oral reading. *Speech Monographs*, 10:50-56, 1943.

SNIDECOR, J. C. An objective study of phrasing in impromptu speaking and oral reading. *Speech Monographs*, 11:97-104, 1944.

SNIDECOR, J. C. The pitch and duration characteristics of superior female speakers during oral reading. *Journal of Speech and Hearing Disorders*, 16(1):44-52, 1951.

STEELE, J. *Prosodia Rationalis: or an essay towards establishing the melody and measure of speech, to be expressed and perpetuated by peculiar symbols.* Second edition amended and enlarged. London: J. Nichols; 1779.

STETSON, R. H. *Motor Phonetics. A study of speech movements in action.* Amsterdam: Springer; 1927.

TAYLOR, P. Analysis and synthesis of intonation using the Tilt model. *Journal of the Acoustical Society of America*, 107(3):1697-1714, 2000.

TAYLOR, P. The rise fall connection model of intonation. *Speech Communication*, 15(1-2):169-186, 1994.

T'HART, J.; COLLIER, R.; COHEN, A. *A perceptual study of intonation.* Cambridge: Cambridge University Press; 1990.

TODOROV, T. *Les genres du discours.* Paris: Édition de Seuil, 1978.

TRAGER, G. L.; SMITH, H. L. *An Outline of English Structure.* Washington: American Council of Learned Societies; 1957.

TRUBETZKOY, N. S. *Principios de fonologia.* Trad. Delia Garcia Giordano. Madrid: Editorial Cincel; 1973.

VAISSIÈRE, J. Language Independent Prosodic Features. In: Cutler, A.; Ladd, R. (Eds.) *Prosody: Models and Measurements.* Heidelberg: Springer Verlag; 1983. p. 53-65.

VAISSIÈRE, J. On French prosody. *Quarterly Progress Report, Research Laboratory of Electronics*, Massachusetts Institute of Technology, 212- 223, 1974.

VASSOLER, A. M. O.; MARTINS, M. V. M. A entoação em falas teatrais: uma análise da raiva e da fala neutra. *Revista Estudos Linguísticos*, v. 42, n. 1, p. 9-18, 2013.

VERZEANO, M.; FINESINGER, J. E. An automatic analyzer for the study of speech in interaction and in free association. *Science*, 110(2845):45-46, 1949.

XU Y. Speech Melody as articulatorily implemented communicative functions. *Speech Communication*, 2005;46:220–251.

ANEXO I

Texto Lido pelos pacientes e controles no experimento de coleta de dados

“Quando todos estavam sentados em fila no alto do muro, olharam para baixo e viram uma cena muito estranha.

À frente deles se estendia uma vasta região em que o solo era liso, reluzente e branco como o fundo de uma travessa de louça. Espalhadas por ele, havia muitas casas, todas feitas de porcelana e pintadas das cores mais vivas. As casas eram todas bem pequenas, e a maior delas mal chegava à cintura da menina.

Ao lado, havia pequenos celeiros rodeados por cercas de louça, reunindo grupos de vacas, carneiros, cavalos, porcos e galinhas, todos feitos de porcelana. Mas o mais diferente de tudo eram as pessoas que viviam naquela terra estranha. Eram camponesas que tiravam leite das vacas, ou pastorinhas com vestidos de cores vivas e aventais de bordas douradas; e princesas com lindos trajes prateados, dourados e púrpura; e pastores usando suspensórios e calças curtas com listras cor-de-rosa, amarelas e azuis, e fivelas de ouro nos sapatos; e príncipes com coroas na cabeça, cravejadas de pedras preciosas, usando mantos de arminho e calções de seda; e palhaços engraçados com roupas enfeitadas por muitas rendas, com manchas vermelhas pintadas nos rostos e chapéus compridos e pontudos. E, o mais estranho de tudo, essas pessoas eram todas feitas de porcelana, inclusive as suas roupas, e eram tão pequenas que a maior delas não passava da *altura* do joelho da menina.” (BAUM, 2011, p. 95)



EJA E IDOSOS: CAMINHOS DE INCLUSÃO

Maria Cecília de Magalhães Mollica¹

Resenha

ABREU, Kátia; ROSA, Maria Carlota. *Alfabetização e idosos - um tema urgente no Brasil*. São Paulo: Parábola Editorial, 2021.

O livro *Alfabetização e idosos - um tema urgente no Brasil*, de autoria de Kátia Abreu e Maria Carlota Rosa, chega em boa hora. Organizado em 18 (dezoito) capítulos, a obra retoma temas atinentes a sistemas de escrita, à aprendizagem da leitura, dentre outros importantes. Focaliza a EJA (Educação de Jovens e Adultos) como meio de alfabetização previsto pelo sistema educacional brasileiro e dá especial ênfase à população de idosos.

Nos primeiros capítulos, o leitor é levado a pensar na relação fonema-grafema nos sistemas alfabéticos. Assim, passamos a conhecer, à página 27, o que vêm a ser as regras de correspondências que “determinam se um sistema de escrita é mais ou menos transparente fonologicamente”. As autoras explicam que a escrita captura a estrutura sonora da língua bem como as informações de natureza morfológica e lexical, de tal modo que as correspondências entre fonemas e grafemas acabam tornando irregulares os sistemas de escrita.

O nível de transparência da escrita é proporcional ao grau de univocidade da relação fonema-grafema. O critério etimológico pode constituir índice de opacidade de um sistema de escrita. Segundo estudos, o sistema ortográfico do português atual teria passado, historicamente, por mudanças e por alguns mecanismos normativos. O inglês possui a escrita de nível alto de opacidade.

O que significa aprender a ler? Como lemos? Essas são algumas perguntas a que Kátia Abreu e Maria Carlota Rosa respondem nos capítulos 6 e 7.

¹ Professora Titular do Departamento de Linguística e Filologia e do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora do CNPq com bolsa de produtividade em pesquisa PQ-SR. E-mail: ceciliamollica@terra.com.br

O leitor passa a entender a diferença entre alfabetização, letramento e literacia. Entra em contato com os conceitos de analfabeto e de iletrado. O livro é rico em informações e fornece, de forma didática, as estatísticas oficiais em relação ao analfabetismo no Brasil até 2019.

É de se ressaltar que, segundo fontes oficiais, registra-se paulatina queda da população analfabeta no país. Seria um quadro animador se, no entanto, os dados atuais ainda não mostrassem que mais da metade dos brasileiros de 25 anos em diante não completou a educação básica e boa parcela não terminou o ensino fundamental.

A partir do capítulo 12, o livro se ocupa da situação dos idosos no Brasil, cuja população só vem crescendo. Numa curva ascendente, projetada até 2039, o contingente de idosos ultrapassará o número de crianças de até 14 anos, invertendo a pirâmide populacional. O bônus demográfico findará e, assim, o Brasil não será mais um país de jovens.

As autoras do livro traçam um amplo panorama dos programas de erradicação do analfabetismo de adultos, seus propósitos, limitações e problemas. Tais programas para mitigar o iletramento no Brasil surgiram com força na metade do século passado. De rural para eminentemente urbana, a população brasileira, cada vez mais adensada nas cidades grandes e médias, precisou inserir-se na cultura do letramento sob pena de exclusão social, como bem salienta Bortoni-Ricardo (2021).

A EJA (Educação de Jovens e Adultos) desenhou-se, nas últimas décadas, como o melhor investimento de inclusão, tendo a UFRJ, conforme explicam Mollica & Leal (2009), abrigado um importante programa de alfabetização de jovens e adultos das comunidades do seu entorno, com a participação de professores e de alunos de diversas áreas da universidade. Desde o início, a EJA atende alunos a partir de 15 anos, pessoas que, por motivos diversos, não puderam entrar no sistema de ensino no momento certo ou não conseguiram nele se manter. Benício (2007) já reunira extensa bibliografia sobre EJA ao descrever estudos na área.

Kátia Abreu e Maria Carlota Rosa esclarecem que, ao longo dos anos, a EJA tem atendido alunos mais jovens, porque, possivelmente, os discentes com menos idade não têm conseguido seguir as classes regulares da educação básica. Entretanto, é nesse ponto que as autoras passam a concentrar olhar especial nos idosos.

De acordo com Kátia e Maria Carlota, também na EJA os “velhos” ocupam lugar de desconforto. Como se não bastasse sofrer por idadismo na sociedade, os indivíduos de mais de 60 anos convivem com uma série de empecilhos para estudar, seja por acessibilidade, seja por restrições de saúde, seja por violência no ambiente escolar, que tem marcado de forma desconcertante as escolas públicas e particulares do país, problema abordado por Mollica et al (2020) e por muitos estudiosos de diversas áreas. Por esse e outros motivos, a EJA sempre foi e continua sendo um grande desafio, ainda que se apresente como caminho eficaz para o letramento formal da população à margem das classes regulares do sistema de ensino.

A partir do capítulo 18 do livro, o leitor passa a conhecer o trabalho realizado em classes de fases I e II da EJA, na região norte do Estado do Rio de Janeiro. O contato com essa realidade certamente conduz as autoras à seguinte premissa: o investimento voltado para um público com baixa de autoestima tem que se centrar no acolhimento. Com efeito, é preciso quebrar as barreiras socioeconômicas e emocionais do alunado antes de tudo. Vale aqui mencionar Carvalho e Mollica (2018), voltados para sujeitos em condições de confinamento em sistema prisional, que comprovam o quão eficaz é trabalhar na EJA com a proposta de Dell’Isola (2007), uma vez que a atividade de retextualização de um gênero textual para outro gênero textual constitui processo libertador que, ao propiciar o contato com vários mundos, estimula novas perspectivas de vida.

Por esse motivo, Kátia e Maria Carlota compreendem a escola como o centro da escuta dos “sujeitos EJA”, etapa primordial para então cuidar do desempenho. Segundo os próprios alunos, as atividades mais relacionadas ao letramento social não parecem obstáculos. Constitui a maior dificuldade, indubitavelmente, o desenvolvimento de habilidades relativas à apropriação da lectoescrita.

Com perfil diferenciado, os alunos paulatinamente vão sendo promovidos para as fases II e III, à medida que passam a ser capazes de ler as famílias silábicas simples e complexas e a vencer as etapas essenciais do processo de alfabetização. A experiência narrada no livro com as turmas aproxima o leitor da verdadeira realidade da EJA. As escritoras nos proporcionam uma enriquecedora privacidade com o perfil do alunado, seus anseios, inquietudes, obstáculos, seus sonhos.

Em que pesem as exigências da vida e do trabalho, as pessoas acabam por ingressar no mundo letrado. De acordo com Alves (2013), é importante lembrar que a prática pedagógica requer a atenção em relação aos saberes e fazeres verbalizados pelo grupo em particular, de tal modo que o conhecimento prévio do alunado constitui imprescindível insumo para a construção do letramento escolar. Muitos, no entanto, não conseguem avançar, porque limitados se tornam por força de questões de saúde comprometida e, nesse caso, o entusiasmo de retornar à escola pode ser seguido de novo abandono. Ainda assim, a EJA lhes oferece o pertencimento necessário, resgatando-lhes a funcionalidade social, ao construir uma comunidade favorável à aprendizagem sob o tripé escola, professor, colegas.

Alfabetização e idosos - um tema urgente no Brasil é um verdadeiro manual para quem quer entrar em contato com a Educação no Brasil, sua história de exclusão e os principais movimentos governamentais empreendidos à imersão dos brasileiros no letramento. Através da obra, também aprendemos como os linguistas articulam teoria no mundo acadêmico com as políticas públicas.

Referências

ABREU, Katia; ROSA, Maria Carlota. *Alfabetização e idosos – um tema urgente no Brasil*. São Paulo: Parábola Editorial, 2022.

ALVES, Eliana Maria Sarreta. O conhecimento prévio do aluno da EJA em questão. In: BORTONI-RICARDO, Stella Maris; MACHADO, Veruska Ribeiro (org.). *Os doze trabalhos de Hércules: do oral para o escrito*. São Paulo: Parábola Editorial, 2013, pp. 179-199.

BENÍCIO, Miliane Nogueira Magalhães. *Escrita e processos de letramento: construindo inter-relações entre conhecimento sistematizado e práticas sociais letradas*. Universidade de Brasília – UnB, Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2007, acessível em http://forumeja.org.br/df/sites/forumeja.org.br.df/files/Dissertacao_miliane.nogueira.pdf

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. *Português Brasileiro- A língua que falamos*. São Paulo: Parábola Editorial, 2021.

CARVALHO, Marcos; MOLLICA, Maria Cecília. Retextualização no sistema prisional. In: FERNANDES LIMA, Alcides; NASCIMENTO, Maria de Fatima (org.). *Pesquisa, ensino e formação docente*. Experiências do PROFLETRAS-UFPA. São Paulo: Pontes Editores, 2018, v. 2, pp 15-49.

DELL'ISOLA. Regina Lúcia Péret. *Retextualização de Gêneros Escritos*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2007.

MOLLICA, Maria Cecília; LEAL, Marisa. *Letramento em EJA*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

MOLLICA, Maria Cecília; BATISTA, Hadinei; FERNANDES, Mariana; QUADRIO, Andreia. *Do analfabetismo à violência: contribuições da Ciência da Linguagem*. São Paulo: Contexto Editora, 2020.



TECENDO TEXTOS, ABRINDO TRILHAS: ESCRITORAS INDÍGENAS CONTEMPORÂNEAS

Anélia Montechiari Pietrani¹

Godofredo de Oliveira Neto²

Rita Olivieri-Godet³

Estamos aqui,
apesar dos tempos sombrios.
Aqui estamos
pelo direito de ser
diferente e viver
porque somos iguais
nas diferenças.

Graça Graúna, em “Ao redor da fogueira”

Os versos iniciais do poema de Graça Graúna iluminam este dossiê sobre literatura indígena de autoria feminina. Mulheres, homens, crianças, anciãos se reúnem ao redor da fogueira. Um passa para o outro o que ouve do outro nestes tempos sombrios da indiferença, lançando fagulhas luminosas sobre o anseio de igualdade nas diferenças. Há quem sabe mais porque é mais velho. Há quem realiza mais porque é mais novo. Centelhas lembram que, no contexto atual do movimento de afirmação das culturas dos povos originários observado nas Américas, a literatura indígena de autoria feminina ocupa um lugar de destaque no processo de superação da invisibilização étnica.

1 Professora Associada de Literatura Brasileira da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, aneliapietrani@letras.ufrj.br.

2 Professor Titular de Literatura Brasileira da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, godofredoneto@letras.ufrj.br.

3 Professora Emérita da Université Rennes 2, Membro da equipe de pesquisa ERIMIT, Membro Honorário do Institut Universitaire de France, ritagodet20@gmail.com.

Faiscantes, os ensaios, as entrevistas e as resenhas que compõem este dossiê propõem reflexões sobre um *corpus* de autoria de mulheres indígenas que tensiona as relações com as culturas nacionais institucionalizadas. Essa tensão se inscreve no próprio tecido linguístico, uma vez que as autoras recorrem a uma estratégia canibalesca que consiste em se apropriar das línguas europeias colonizadoras para se autorrepresentarem, produzirem um novo imaginário, recriarem mundos e cosmovisões, subvertendo os paradigmas da colonialidade que se perpetuam na contemporaneidade.

De fato, os estudos aqui publicados contemplam as questões atinentes a essa produção, atravessada pela subjetividade feminina e pelo desejo de emancipação literária e social. A decolonialidade e despatriarcalização traçam a perspectiva. Entre outras pistas que se oferecem à reflexão, destacam-se a contextualização das vozes das escritoras indígenas; a relação da escrita com a práxis política; o resgate da memória ancestral e sua transmissão intergeracional; a representação da dimensão da historicidade do espaço; a espoliação dos territórios autóctones; a intersecção entre a memória do território autóctone e as paisagens urbanas; a experiência sensorial do espaço; a sensibilidade erótica; as formas originais de expressão artística; a fricção linguística e cultural.

Numa perspectiva interamericana, o objetivo central é montar uma antologia crítica sobre as vozes indígenas femininas que se destacam no espaço literário contemporâneo das Américas. Auritha Tabajara, Eliane Potiguara, Graça Graúna, Márcia Kambeba, Mariela Tulián, Sony Ferseck, Terese Marie Mailhot são algumas dessas vozes – algumas centelhas que promovem o diálogo para além das fronteiras nacionais, como também para além de um mundo que deseja deixar fora da mesma fogueira indígenas e não indígenas.

Coração na aldeia, pés no mundo, de Auritha Tabajara, é o motivo do ensaio de Ana Maria de Carvalho, que abre o dossiê. Seu objetivo é discutir a escrita indígena de autoria feminina como forma de resistência e quebra do silenciamento infligido à história indígena. Para a ensaísta, Auritha Tabajara compreende a escrita literária como autoexpressão de seus valores e vivências, assim como é uma forma de unir as forças e as vozes de todas as mulheres indígenas, em busca de respeito e preservação de seus direitos.

No ensaio seguinte, Débora Francisca de Lima parte da reflexão sobre como a categoria do silenciamento está imbricada com a violência. Fazendo uma seleção de poemas de *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara, ela demonstra como a poesia de Potiguara desconstrói a ideia eurocêntrica de submissão e conformismo indígenas, ao contar poeticamente a história da diáspora dos povos originários e presentificar, em seus versos, os rastros de memórias de seus antepassados. A ênfase aqui é dada à importância da construção das histórias pelas mulheres

indígenas, de modo que elas sejam protagonistas das próprias histórias e suas vozes sejam destacadas na ação de recontação das histórias de seu povo.

O processo de recontação de histórias também alimenta o ensaio de Fernanda Vieira de Sant'Anna sobre a autobiogeografia indígena *Heart Berries: a Memoir*, de Terese Marie Mailhot (Seabird Island Band). Na construção de seu texto, Sant'Anna parte de uma *metodología fronteriza*, em que seus conhecimentos como pesquisadora, escritora e sujeita da pesquisa se encontram em uma identidade tanto individual quanto coletiva, de forma a corroborar a práxis decolonial pautada pelo respeito às/aos ancestrais e à palavra milenar. Segundo a ensaísta indígena, a autobiogeografia de mulheres indígenas consiste na (re)escrita de si mesmas, trazendo à tona traumas e memórias pessoais e transgeracionais. Nesses termos, a obra de Terese Marie Mailhot é exemplo de que o (re)contar histórias pessoais e coletivas reescreve e cria mundos outros além do projeto colonial com sua monocultura do pensar e do ser.

Maria do Carmo Moreira de Carvalho e Algemira de Macêdo Mendes assinam o ensaio sobre os poemas “O segredo das mulheres” e “Mulher!”, recolhidos de *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara. Destacando, nesses poemas, a força e a importância da mulher indígena para a tradição e para a cultura de seu grupo, as ensaístas voltam seu olhar para a imagem dessa mulher sob o viés da afirmação, identidade e libertação cultural e ancestral. A ideia central é desnacionalizar a abstração do Brasil como colônia.

Márcia Kambeba, integrante do povo Omágua/Kambeba, é estudada por Paulo Marcelino dos Santos e Elizabeth Gonzaga de Lima. Palavra e imagem, poesia e fotografia registram, divulgam, valorizam, visibilizam, apresentam outras formas de narrar a história de seu povo. A análise que empreendem dos poemas “O tempo do clima”, “Gota pequena” e “Aldeia Tururucari-Uka”, de Márcia Kambeba, dá conta de mostrar a conexão estabelecida pela multiartista indígena e por seu povo com o tempo da natureza, a memória cultural e a história, de modo a promover uma abertura para a diversidade de saberes e a autodeterminação histórica dos povos originários.

A leitura comparativa das obras *Criaturas de Ñanderu*, da autora Potiguara brasileira Graça Graúna, e *La pequeña Francisca*, da escritora Mariela Tulián (povo Comechingón/Argentina), feita por Randra Kevelyn Barbosa Barros, enriquece este dossiê. Duas histórias criadas por duas autoras situadas em dois espaços diferentes de Abya Yala tomam como mote um aspecto fundamental das auto-histórias, no dizer de Graça Graúna, e de suas perspectivas cosmológicas: personagens avós narram histórias e transmitem seus saberes.

Se a representação da natureza é tema recorrente na poesia infantil produzida no Brasil, por que os estudos sobre tal temática, sob a perspectiva da literatura de autoria indígena, ainda são escassos? E que papel tem a escola nessa discussão? Na tentativa de ampliar esse debate,

Rinah de Araújo Souto e José Hélder Pinheiro Alves escrevem sobre as possibilidades de leitura da poesia indígena em sala de aula e sua contribuição para a formação do leitor multicultural, ao analisarem o livro *Flor da mata*, de Graça Graúna. Os elementos da natureza evocados poeticamente nos haicais do livro constituem exercícios de alteridade, uma vez que o encontro com o texto poético permite tanto a sensibilização para com as textualidades indígenas, quanto o reconhecimento da pluralidade de saberes do mundo.

Na composição do dossiê, contamos ainda com duas entrevistas. Na primeira delas, Auritha Tabajara conversou com Janda Montenegro sobre seu processo criativo e literário, enfatizando a influência decisiva de sua avó para sua iniciação na escrita. Autora de literatura de cordel, ela comenta como foi escolhida por esse universo literário majoritariamente ocupado por homens. Consciente da necessidade de ampliar esse horizonte, ela defende, em sua produção artística, a valorização identitária dos povos indígenas e o respeito às pessoas LGBTQIAP+, em especial as indígenas LGBTQIAP+.

Graça Graúna é a entrevistada de Marta Passos Pinheiro, Guilherme Trielli Ribeiro e Viviane de Cássia Maia Trindade. Nessa entrevista, ela responde a questões sobre a concepção e publicação da literatura indígena, suas especificidades no Brasil, a atuação da mulher escritora indígena, a prática do “escrever”, a presença indígena na literatura modernista e sua mais recente publicação: *Fios do tempo (quase haikais)*. A poeta chama a atenção para o caráter coletivo, ancestral, de resistência e resiliência da literatura indígena, identificando-a como um conjunto de produções orais e escritas. A contribuição da mulher indígena nos campos da educação, da política e das artes também é sublinhada pela poeta. Graça Graúna ainda reconhece, em sua obra, a forte presença de questões sociais relacionadas aos direitos humanos e ao meio ambiente, bem como a responsabilidade de escrever sobre o universo indígena.

Duas resenhas encerram este dossiê. *Fios do tempo (quase haikais)*, de Graça Graúna, publicado em 2021, merece a atenção de José André Souza Silva e Rosivânia dos Santos, que estabelecem uma leitura produtiva do livro com a produção ensaística da autora e seus livros publicados até então. Além disso, destacam a especificidade dos haicais de Graça Graúna e o formato original do livro em publicação cartonera.

O livro *Weiyamê – mulheres que fazem sol*, de Sony Ferseck, é apresentado por Rita Olivieri-Godet, uma das mais importantes estudiosas da literatura indígena de autoria feminina e divulgadora dessa literatura no exterior. Também integrante da organização deste dossiê, Olivieri-Godet brinda os leitores da *Revista Diadorim* com seu estudo sucinto, mas percuciente sobre o imaginário Makuxi na poesia de Sony Ferseck. A exuberância das cores dos bordados de Georgina Ars e as poéticas orais do povo Makuxi, na obra de Ferseck, dançam e cantam a cura, a resiliência e a resistência identitária. O ato de escrever se torna, assim, um ritual. O livro

de Sony Ferseck é também um ritual – o ritual poético do caminho de mulheres encantadas que fazem sol/Wei.

Por fim, é preciso registrar. Esta apresentação foi escrita no dia em que o Presidente do Brasil vetou o projeto de lei que mudaria a nomenclatura “Dia do Índio” para “Dia dos Povos Indígenas”. A mudança não é de menor importância, como sua excelência parece disseminar. Indígena significa original da terra em que vive. Além disso, substituir uma palavra que veio de fora – com a aparência de que sempre foi uma palavra de dentro, como ensinado durante anos e anos de escolarização monocultural – para o autóctone plural é revelador de que a fogueira pode ser uma, mas as centelhas são infinitas. O fogo da linguagem diz o que o poder e a ordem estabelecida querem apagar em silêncio.

Rio de Janeiro (Brasil), Rennes (França), 2 de junho de 2022.



WEAVING TEXTS, OPENING TRAILS: CONTEMPORARY INDIGENOUS WOMEN WRITERS

*Anélia Montechiari Pietrani*¹

*Godofredo de Oliveira Neto*²

*Rita Olivieri-Godet*³

We are here,
despite these dark times.
Here we are
For the right to be
different and live
because we are the same
in the difference.

Graça Graúna, in “Around the Fires”

The opening lines of Graça Graúna’s poem illuminate this dossier on indigenous literature by women. Women, men, children, elders gather together around the fire. One passes on to the other what he/she hears from the other in these dark times of indifference, casting luminous sparks on the yearning for equality in differences. There are those who know more because they are older. There are those who accomplish more because they are younger. In the current context of the movement to affirm cultures of original peoples observed in the Americas, sparks remind us that indigenous literature by female authors occupies a prominent place in the process of overcoming ethnic invisibilization.

Sparkling, the essays, interviews and reviews that make up this dossier propose to focus on a *corpus* of works written by indigenous women in their tense relations with institutionalized national cultures. This tension is inscribed in the linguistic tissue itself, since the authors resort to a cannibalistic strategy that consists of appropriating the colonizing European languages to

1 Associate Professor of Brazilian Literature, Department of Vernacular Letters, Federal University of Rio de Janeiro, aneliapietrani@letras.ufrj.br.

2 Full Professor of Brazilian Literature, Department of Vernacular Letters, Federal University of Rio de Janeiro, godofredoneto@letras.ufrj.br.

3 Emeritus Professor of Rennes 2 University, ritagodet20@gmail.com.

represent themselves, produce a new imaginary, recreate worlds and cosmovisions, in order to subvert the paradigms of coloniality perpetuated in contemporary times.

In fact, the studies published here address issues related to this production, crossed by the female subjectivity and the desire for literary and social emancipation. Decoloniality and depatriarchalization outline the perspective. Among other clues offered for reflection, we highlight the contextualization of the voices of indigenous female writers; the relationship between writing and political praxis; the recovery of ancestral memory and its intergenerational transmission; the representation of space historical dimension; the exploitation of indigenous territories; the intersection between memory of the autochthonous territory and urban landscapes; the sensory experience of space; the erotic sensitivity; the original forms of artistic expression; the linguistic and cultural friction.

From an inter-American perspective, the main objective is to assemble a critical anthology on indigenous female voices that stand out in the contemporary literary space of the Americas. Auritha Tabajara, Eliane Potiguara, Graça Graúna, Márcia Kambeba, Mariela Tulián, Sony Ferseck, Terese Marie Mailhot are some of these voices – some sparks that promote dialogue beyond national borders, as well as beyond a world that wants to prevent indigenous and non-indigenous from sharing the same fires.

Coração na Aldeia, Pés no Mundo, de Auritha Tabajara, is the *leitmotif* for the essay by Ana Maria de Carvalho, which opens the dossier. Her objective is to discuss indigenous writing by women as a form of resisting and breaking the silencing inflicted on indigenous history. For the essayist, Auritha Tabajara understands literary writing as a self-expression of her values and experiences, as well as a way of uniting the forces and voices of all indigenous women, in search of respect and preservation of their rights.

In the following essay, Débora Francisca de Lima reflects on how the category of silencing is intertwined with violence. Selecting poems from *Metade Cara, Metade Máscara*, by Eliane Potiguara, she demonstrates how Potiguara's poetry deconstructs the eurocentric idea of indigenous submission and conformism, by poetically telling the story of the diaspora of native peoples and making the traces of memories of their ancestors present in their lines. The emphasis here is on the importance of the construction of narratives by indigenous women, so that they are protagonists of their own stories, in such a way as to highlight their voices in the action of retelling the stories of their people.

The restorytelling process also feeds Fernanda Vieira de Sant'Anna's essay on indigenous autobiogeography *Heart Berries: a Memoir*, by Terese Marie Mailhot (Seabird Island Band). To construct her text, Sant'Anna starts from a *metodología fronteriza*, in which her knowledge as a researcher, writer and female subject of research meets together in an individual and collective identity, in order to corroborate a decolonial praxis guided by the respect for ancestors and the millennial word. According to the indigenous essayist, the autobiogeography of indigenous

women consists of the (re)writing of themselves, bringing to focus personal and transgenerational traumas and memories. In these terms, Terese Marie Mailhot's work is an example of how (re) telling personal and collective stories rewrites and creates worlds other than the colonial project with its monoculture of thinking and being.

Maria do Carmo Moreira de Carvalho and Algemira de Macêdo Mendes study the poems "O Segredo das Mulheres" and "Mulher!", from *Metade Cara, Metade Máscara*, by Eliane Potiguara. Their aim is to evidence the strength and significance of the indigenous woman for the tradition and culture of their group, showing her under the light of affirmation, identity and liberation, both cultural and ancestral. The central idea is to denationalize the abstraction of Brazil as a colony.

Márcia Kambeba, a member of the Omágua/Kambeba people, is studied by Paulo Marcelino dos Santos and Elizabeth Gonzaga de Lima. Word and image, poetry and photography record, disseminate, value, present and display other ways of narrating the history of her people. Their analysis of the poems "O Tempo do Clima", "Gota Pequena" and "Aldeia Tururucari-Uka", by Márcia Kambeba, shows the connection established by the indigenous multiartist and her people with the pace of nature, the cultural memory and history, in order to promote an opening to the diversity of knowledges and the historical self-determination of native peoples.

The comparative reading of *Criaturas de Ñanderu*, by the Potiguara Brazilian author Graça Graúna, and *La Pequeña Francisca*, by the writer Mariela Tulián (people of Comechingón/ Argentina), made by Randra Kevelyn Barbosa Barros, enriches this dossier. Two stories created by two authors located in two different spaces of Abya Yala take as their motto a fundamental aspect of the *auto-histórias*, to quote Graça Graúna, and their cosmological perspectives: grandmother characters narrate stories and transmit their knowledge.

If the representation of nature is a recurring theme in the poetry for children produced in Brazil, why are studies on this theme, from the perspective of indigenous literature, still scarce? And what role does the school play in this discussion? In an attempt to expand this debate, Rinah de Araújo Souto and José Hélder Pinheiro Alves write about the possibilities of reading indigenous poetry in the classroom and its contribution to form a multicultural reader, while analyzing the book *Flor da Mata*, by Graça Graúna. The elements of nature poetically evoked in the book's haiku constitute exercises in alterity, since the encounter with the poetic text allows both awareness of indigenous textualities and recognition of the plurality of knowledge in the world.

Two interviews also compose the dossier. In the first one, Auritha Tabajara talked to Janda Montenegro about her creative and literary process, emphasizing the decisive influence of her grandmother for her initiation in writing. Author of cordel literature, she explains how she was chosen by this literary universe mostly occupied by men. Concerned about expanding

this horizon, she earnestly defends, in her production, the identity valorization of indigenous peoples and the respect for LGBTQIAP+ people, especially among the female population.

Graça Graúna is interviewed by Marta Passos Pinheiro, Guilherme Trielli Ribeiro and Viviane de Cássia Maia Trindade. In this interview, Graúna answers questions regarding the conception and publication of indigenous literature, its specificities in Brazil, the role of indigenous women writers, the practice of *escreviver* (life-writing), the indigenous presence in modernist literature, and her most recent publication: *Fios do Tempo (quase Haicais)*. The poet draws attention to the collective, ancestral character of resistance and resilience of indigenous literature, recognizing it as a set of oral and written productions. The high contribution of indigenous women to the fields of education, politics and the arts is also underlined. In her work, Graça Graúna acknowledges the strong presence of social issues related to human rights and the environment, as well as the responsibility of writing about the indigenous universe.

Two reviews close this dossier. *Fios do Tempo (quase Haicais)*, by Graça Graúna, published in 2021, receives the attention of José André Souza Silva and Rosivânia dos Santos, who make a productive reading of the book comparing it with the author's essayistic production and her earlier books. In addition, they point out the specificity of Graça Graúna's haiku and the original format of the book in cartonera publication.

Weiyamî – Mulheres que Fazem Sol, by Sony Ferseck, is presented by Rita Olivieri-Godet, one of the most important researchers of indigenous literature by women and disseminator of this literature abroad. Also a member of the organization of this dossier, Olivieri-Godet offers the readers of *Diadorim* a succinct but perceptive study of the Makuxi imaginary in Sony Ferseck's poetry. The exuberance of the colors of Georgina Ars' embroidery and the oral poetics of the Makuxi people, in Ferseck's work, dance and sing about healing, resilience and identity resistance. The act of writing thus becomes a ritual. Sony Ferseck's book is also a ritual – the poetic ritual of the path of enchanted women who make sun/Wei.

Finally, a record. This presentation was written on the day the President of Brazil vetoed the law project that would change the nomenclature “Indian Day” to “Indigenous Peoples Day”. The change is not at all of small importance, as his excellency seems to spread. Indigenous means autochthone, first born in the land in which they live. Furthermore, replacing a word that came from the outside – with the appearance that it was always an inside word, as taught during years and years of monocultural schooling – for the indigenous plural stresses the fact that the fire may be one, but the sparks are infinite. The fire of language claims what power and the established order want to extinguish in silence.

Rio de Janeiro (Brazil), Rennes (France), June 2, 2022.



**AUTORIA FEMININA NO CORDEL INDÍGENA:
Entrevista com Auritha Tabajara**

**FEMALE AUTHOR IN INDIGENOUS CORDEL:
Interview with Auritha Tabajara**

Janda Montenegro¹

RESUMO

Auritha Tabajara é indígena do povo Tabajara, de Iporanga, no Ceará. É escritora, cordelista, autora dos livros *Magistério indígena em versos e poesia*, lançado e adotado pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará, e *Coração na aldeia, pés no mundo* (2018, Uk'a Editorial). Nesta entrevista, realizada por e-mail em fevereiro de 2022, Auritha Tabajara cordialmente responde a questões referentes a seu processo criativo e literário, enfatizando a influência de sua avó para sua iniciação na escrita. Ela ainda comenta como foi escolhida pelo cordel, um universo literário majoritariamente ocupado por homens. Em seu texto, sublinha a importância da valorização identitária dos povos indígenas, bem como a visibilidade e o respeito às pessoas LGBTQIAP+, em especial as indígenas LGBTQIAP+. Por fim, destaca outros escritores indígenas que a inspiram e caminham a seu lado, rumo a uma literatura brasileira que inclua as narrativas originárias.

PALAVRAS-CHAVE: Cordel; literatura indígena; Auritha Tabajara; povos originários; literatura brasileira.

ABSTRACT

Auritha Tabajara is an Indigenous woman, from Tabajara people, Iporanga, Ceará. She is a writer, cordelist, author of the books *Magistério indígena em versos e poesia*, published and recommended for schools by the Secretary of Education of Ceará, and *Coração na aldeia, pés no mundo* (2018, Uk'a Editorial). In this interview, carried out by email in February 2022, Auritha Tabajara cordially answers questions regarding her creative and literary process, emphasizing the influence of her grandmother for her initiation in writing. She also explains how she was chosen by cordel, a literary universe mostly occupied by men. In her text, she highlights the importance of the identity valorization of Indigenous peoples, as well as the respect and visibility of LGBTQIAP+ people, especially among the female population. Finally, the author points out other Indigenous writers who inspire and walk alongside her, towards a Brazilian literature that includes the original narratives.

KEYWORDS: Cordel; Indigenous literature; Auritha Tabajara; native peoples; Brazilian literature.

¹ Doutoranda em Literatura Brasileira do Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas (PPGLEV) na Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: jandamontenegro@letras.ufrj.br.

1 – Você lançou seu livro *Coração na aldeia, pés no mundo* há quatro anos, em 2018. Como você vê sua carreira de escritora agora? O que mudou de lá para cá e quais são seus planos para os próximos anos na literatura?

Escrevo desde os meus nove anos de idade. O livro *Coração na aldeia, pés no mundo* só foi o alavancar para eu ficar mais conhecida. Meu primeiro livro foi lançado em 2007: o livro didático *Magistério indígena em versos e poesia*. O que mudou é que, quando a gente tem oportunidade de chegar a muitos leitores e leitoras e alguém se identifica com a minha escrita, tenho certeza de que preciso escrever mais, que minha voz não é só minha, além de saber que escrevo com as vozes ancestrais. Os próximos planos incluem o filme que ainda não foi lançado e dois livros também para serem lançados. Quero muito também me dedicar agora à escrita sobre nós LGBTQIAP+.

2 – Tradicionalmente, as culturas indígenas têm uma ligação muito forte com as contações de história e as tradições orais. Quanto dessa herança coletiva reflete na sua obra?

Sou neta de dona Francisca Gomes Tabajara, hoje com 93 anos, parteira, benzedeira, mezinheira e uma das maiores contadoras de histórias daqui. Isso reflete na minha vida desde sempre, não só nas minhas obras, mas em tudo que faço e penso. Graças às histórias, sabemos e respeitamos o que é sagrado para nós.

3 – Vamos falar de cordel? Você é reconhecida como a primeira cordelista indígena no Brasil. Uma vez que você mesma disse que forma de escrita não tem dono e que a pessoa deve escrever no formato em que seu dom encontra espaço, quanto você se encontra no formato do cordel para contar suas histórias?

Os anciões e as anciãs da minha família não sabem ler nem escrever, mas sabem declamar muito bem, então a oralidade e o cordel dialogam e formam um bonito casal. Eu me apaixonei pelo som e o encanto da musicalidade do cordel, mesmo sem saber na infância que o que eu escrevia era cordel. Mais tarde, quando fiquei sabendo, me apaixonei muito mais. Quando percebi que era uma escrita machista, como adoro quebrar padrões, por onde vou passando, vou contando a minha história e passando meu recado em forma de cordel.

4 – Na sua obra, há a presença das mulheres como vozes narrativas. E você mesma é uma grande ativista, defensora dos direitos das mulheres e de pessoas LGBTQIAP+. Em entrevista ao Itaú Cultural, você diz que sempre procurou ler cordéis escritos por mulheres, mas nunca os encontrou em sua infância, e que, quando uma mulher lê a jornada de outra mulher contada numa história, ela se sente incentivada. Como você sente isso, tanto na sua obra quanto para a Auritha leitora e também para a escritora Auritha?

Dentro da história, nós sabemos que existiram mulheres que escreviam e suas obras eram publicadas com o nome do marido, como por exemplo a cordelista Maria das Neves Baptista Pimentel. Hoje isso só não continua porque muitas mulheres lutaram para que a nossa história mudasse. Inspiradas, trazendo a voz e a força dessas mulheres, nós batalhamos para que isso não aconteça mais. Eu sei o quanto me inspiram a história de outras mulheres como minha avó Francisca, Eliane Potiguara, Márcia Kambeba, Julie Dorrico, Cacique Pequena, Juliana Jenipapo, Geni Nunes, Ceíça Pitaguary, entre outras. Várias mulheres, inclusive jovens, têm entrado em contato no meu Instagram para falar o quanto a minha escrita é inspiradora para elas, sejam os livros ou os textos que eu declamo por aí fora. Isso me deixa bem mais fortalecida.

5 – Seu livro fala muito de ancestralidade e resistência, inclusive através da própria escrita e do próprio formato do cordel. Como você vê a abertura das editoras e também dos leitores para as muitas literaturas indígenas publicadas nos últimos anos, especialmente aquelas produzidas por mulheres?

Ancestralidade é a força da nossa resistência. As editoras precisam publicar as mulheres indígenas, precisam facilitar mais. Tantos textos meus já voltaram por não estarem dentro de um padrão que a editora publica... O livro *Coração na aldeia, pés no mundo*, por exemplo, foi literalmente uma quebra de padrão e deu certo. Hoje ele é selo FNLIJ 2019. Quanto aos leitores, acredito que a percepção muda quando alguém lê uma escritora indígena e um indigenista. Nós contamos nossa verdadeira história vivenciada, o indigenista conta o que ele viu ou acha. Não estou criticando quem escreve sobre os povos indígenas. Só acho que é preciso valorizar mais, ouvir mais, ler mais sobre as culturas e tradições dos povos indígenas.

Referência

TABAJARA, Auritha. *Coração na aldeia, pés no mundo*. Lorena, SP: UK'A Editorial, 2018.



**RESPIRAR E RESISTIR:
Entrevista com Graça Graúna**

**BREATHE AND RESIST:
Interview with Graça Graúna**

Marta Passos Pinheiro¹

Guilherme Trielli Ribeiro²

Viviane de Cássia Maia Trindade³

RESUMO

Graça Graúna é indígena do povo Potiguara do Rio Grande do Norte, escritora, crítica literária e professora da Universidade de Pernambuco (UPE), na área de Literatura e no Curso de Licenciatura em Ciências Sociais. Possui doutorado em Teoria Literária (UFPE) e pós-doutorado em Educação, Literatura e Direitos Indígenas (UMESP). É autora de livros de literatura e teoria: *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, referência nos estudos sobre literatura indígena; *Canto mestizo*; *Tessituras da terra*; *Tear da palavra*; *Flor da mata*; *Criaturas de Ñanderu*; e *Fios do tempo (quase haikais)*. Nesta entrevista, Graça Graúna responde a questões sobre a concepção e publicação da literatura indígena, suas especificidades no Brasil, a atuação da mulher escritora indígena, direitos humanos, a prática do “escrever”, a presença indígena na literatura modernista e sua mais recente publicação: *Fios do tempo (quase haikais)*, livro lançado no final de 2021. Reconhecendo como literatura indígena um conjunto abrangente de produções orais e escritas, a poeta chama a atenção para seu caráter coletivo, ancestral, de resistência e resiliência. Ela destaca a importância da mulher indígena nos campos da educação, da política e das artes. Em sua produção, reconhece a forte presença de questões sociais, principalmente as relacionadas a direitos humanos e ao meio ambiente, além da responsabilidade de escrever sobre o universo indígena, ainda desconhecido por muitos. Adepta da prática do escrever, Graça Graúna ressalta que a escrita é concebida por ela de forma ampla, estando presente não só nos textos impressos, mas também nas diversas artes dos povos originários.

PALAVRAS-CHAVE: Graça Graúna; literatura indígena; literatura de resistência; escrever.

1 Professora do Departamento de Linguagem e Tecnologia do Centro Federal de Educação Tecnológica de Belo Horizonte (Cefet-MG). E-mail: martapassaro@gmail.com.

2 Professor do Departamento de Métodos e Técnicas de Ensino da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: guilhermetrielli@gmail.com.

3 Professora no Instituto de Educação Continuada da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (IEC/PUC Minas). E-mail: vivianemaia.t@gmail.com.

ABSTRACT

Graça Graúna is from the Potiguara people of Rio Grande do Norte. She is a writer, literary critic and professor at the University of Pernambuco (UPE). She holds a PhD in Literary Theory (UFPE) and completed postdoctoral research in Education, Literature and Indigenous Rights (UMESP). She is the author of books on literature and theory, including: *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, reference in studies on indigenous literature; *Canto mestizo*; *Tessituras da terra*; *Tear da palavra*; *Flor da mata*; *Criaturas de Ñanderu*; and *Fios do tempo (quase haikais)*. In this interview, Graúna answers questions about the conception and publication of Indigenous literature and its particularities in Brazil, Indigenous woman writers, human rights, the practice of *escreviver* (life-writing), the Indigenous presence in Brazilian modernist literature, and her most recent publication: *Fios do tempo (quase haikais)*. By conceiving Indigenous literature as a comprehensive set of oral and written works, the poet draws attention to its collective, ancestral character of resistance and resilience. She highlights the importance of Indigenous women in the fields of education, politics, and the arts. In her work, she recognizes the strong presence of social issues, especially those related to human rights and the environment, in addition to the responsibility of writing about the Indigenous culture, still unknown to many. A practitioner of life-writing, Graça Graúna approaches writing with a broad angle, including in her definition not only the printed texts, but also other arts of native peoples.

KEYWORDS: Graça Graúna; Indigenous literature; resistance literature; *escreviver* (life-writing).

Advertência:
se eu parasse de escrever
respiraria?

Graça Graúna
Fios do tempo (quase haikais)

1- O que é literatura indígena e quais são as especificidades dessa arte no Brasil?

Nunca é demais afirmar que a literatura indígena é uma canoa no mar da ancestralidade. Entre as especificidades dessa arte, o fazer coletivo ressalta, ao mesmo tempo, a unidade e o todo. Essa literatura (quer seja escrita ou oral) é, ao mesmo tempo, a assinatura de milhares e milhares de vozes excluídas ao logo dos mais de 500 anos de colonização. Literatura indígena é também uma arte de resistência, resiliência; é uma forma de lutar pelo meu/nosso lugar no mundo.

2- Como você vê a atuação da mulher indígena na Educação e no âmbito literário?

Dentro ou fora das sociedades indígenas, o papel da mulher pode e deve ser encarado como relevante. Não pode ser desconsiderado o avanço da mulher indígena no campo da educação, da política, das artes; na luta pela conquista do território, como foi possível observar,

acompanhar as manifestações em todo o Brasil, no movimento “Demarcação já”; sobretudo na grande Marcha das Mulheres Indígenas, em Brasília/DF. Sem dúvida, esses acontecimentos refletem nas artes, na educação, e muitos nomes se destacam na Literatura e em outras Artes: Aline Pachamama, Brasília Morena (Potiguara/RN), Eliane Potiguara, Fernanda Vieira, Julie Dorrico, Karollen Potyguara (RN), Cacique Lúcia Paiaku (RN), Marcia Kambeba e Meiriane (Potiguara/RN) e Yacunatuxa, entre outras; na Educação: Darlene Taukane, Marcia Mura, Maria Pankararu e Severiá Idioriê; na Política: Cacica Neide Truká, Tayse Potiguara (RN) e Sônia Guajajara, entre outras lideranças indígenas.

3- Como você vê a publicação dos textos de autoria indígena e sua recepção? De que forma as questões acerca dos direitos humanos afetam essa produção?

Sobre a publicação dos meus textos e a recepção em torno deles, aproveito a oportunidade para agradecer ao público leitor o constante afeto e atenção aos meus escritos. Muito do que escrevo está atrelado ao social, aos direitos humanos e a questões relacionadas ao meio ambiente e a tantos outros problemas que podem caber num poema, por exemplo. Alguns livros de minha autoria estão esgotados. Infelizmente, por questões financeiras, não tive a oportunidade de reeditá-los, mas permanece o sonho de reeditar, por exemplo: *Flor da mata*, *Canto mestizo* e *Criaturas de Ñanderu*. É grande a responsabilidade de escrever sobre um universo que, geralmente, muitos desconhecem: o universo indígena.

4- Você tem sido citada por escritores e escritoras indígenas mais jovens. Já podemos falar em uma tradição de escrita indígena?

Costumo dizer que a nossa literatura indígena sempre existiu e existirá sempre. Uma prova disso é a riqueza da nossa tradição oral. O livro no formato impresso é apenas uma das faces dos nossos saberes, pois a nossa escrita se apresenta também em forma de um colar, de pintura rupestre, de uma cesta, de uma esteira e de uma infinidade de conhecimentos que a chamada sociedade ocidental não reconhece.

5- No depoimento “Dos saberes indígenas: o nosso papel também é fazer arte” (no Projeto Mekukradjá, coordenado por Daniel Munduruku), você afirma: “Meu pai pescava no mangue, pegava caranguejo, ‘unha de véio’ (um tipo de ostra), muçum (um peixe preto comprido feito cobra) e outros frutos da maré pra garantir a nossa sobrevivência. Nesse ritmo, fui aprendendo a escrever desde cedo”. Que outras experiências de vida marcaram sua escrita?

Uma das experiências marcantes, como sugeri no depoimento, vem da minha vida de infância e de adolescência; da minha vivência com os mais velhos. Na fase de estudante universitária, ao participar de eventos culturais em Recife/PE, conheci nomes importantes, a exemplo do professor, artista e cineasta pernambucano Jomar Muniz de Brito. Nos eventos culturais, seu nome estava sempre associado à prática do “escrever”. Nesse ritmo, fui criando gosto pelo exercício de crítica e escritura, de maneira que optei por uma feitura de poemas críticos que caracterizam o meu jeito de ser e escrever/viver.

6- Com a comemoração do centenário da Semana de Arte Moderna de 1922, a presença indígena na literatura modernista vem sendo destacada por muitos críticos. Como você avalia essa presença, considerando obras como *Pau-Brasil*, de Oswald de Andrade; *Macunaíma*, de Mário de Andrade; *Cobra Norato*, de Raul Bopp; e *Martim Cererê*, de Cassiano Ricardo?

Como vocês podem ver, os saberes indígenas alimentaram e muito o chamado movimento modernista nas obras de Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Raul Bopp e Cassiano Ricardo, entre outros autores brasileiros. Embora não pareça, antes da “Semana de 22”, o nosso Makunaimã já existia; porém, na busca de uma identidade “nacional”, o escritor Mário de Andrade criou um personagem chamado “Macunaíma” e deu-lhe o atributo de sujeito “sem nenhum caráter”, o que se distancia e muito do sentido original da entidade Makunaimã. Como diria o escritor e parente indígena Cristino Wapichana, a entidade Makunaimã faz parte do sagrado mundo dos povos indígenas que habitam o Monte Roraima, no extremo Norte do Brasil. Nessa direção, eu, Graça Graúna, considero que o sujeito “sem nenhum caráter” parece condenado ao “deslugar”, enquanto a entidade Makunaimã resiste, pois faz parte de uma realidade que norteia os ecos da nossa ancestralidade.

7- No seu último livro *Fios do tempo (quase haikais)*, a publicação cartonera, feita artesanalmente, dá um grande destaque ao projeto gráfico da obra. A capa de papelão traz uma pequena folha de louro costurada à mão, com linha vermelha. A apresentação de Paula Santana é acompanhada por imagens de parênteses, sugerindo pontos de costura. Os “quase haikais” são dispostos individualmente em folhas com cortes horizontais, possibilitando várias ordens e formas de leitura. Como você vê o papel do projeto gráfico nessa obra? Fale um pouco da concepção dos poemas e do livro.

Os poemas (haikais) de *Fios do tempo* existem já há um bocado de tempo. São todos inéditos. Em meio à pandemia, resolvi libertar os originais engavetados, o que significou/ significa muito para mim. Alguns dos haicais criei ao longo da pandemia e cada momento de escrita surgiu como um respiro. Diria que esse livro significa para mim um processo catártico, pois me fez ir ao fundo do poço para sobreviver ao isolamento social a que fomos submetidos/as. Acolhi o estilo cartonero como uma forma de libertação (dos contratos longos) e sobretudo pela clareza no trato dos direitos autorais.

Escrever, pra quê?
Pra respirar e resistir
como quer a Poesia

Graça Graúna
Fios do tempo (quase haikais)

Referências

ANDRADE, Oswald de. *Pau-Brasil*. Paris: Au Sans Pareil, 1925.

ANDRADE, Oswald de. *Poesias reunidas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Oficinas Gráficas de Eugenio Cupolo, 1928.

BOPP, Raul. *Cobra Norato*. São Paulo: Estabelecimento Gráfico Irmãos Ferraz, 1931.

GRAÚNA, Graça. *Canto mestizo*. Rio de Janeiro: Ed. Blocos, 1999.

GRAÚNA, Graça. *Tessituras da terra*. Belo Horizonte: Edições Mulheres Emergentes, 2000.

GRAÚNA, Graça. *Tear da palavra*. Belo Horizonte: Edições Mulheres Emergentes, 2001.

GRAÚNA, Graça. *Criaturas de Ñanderu*. São Paulo: Manole, 2010.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GRAÚNA, Graça. *O coelho e a raposa*. (Tradução de mitos indígenas do México). São Paulo: FTD, 2014.

GRAÚNA, Graça. *O sapo e o deus da chuva*. (Tradução de mitos indígenas do México). São Paulo: FTD, 2014.

GRAÚNA, Graça. *Baak, o pequeno deus*. (Tradução de mitos indígenas do México). São Paulo: FTD, 2014.

GRAÚNA, Graça. *Flor da mata*. Belo Horizonte: Peninha Edições, 2014.

GRAÚNA, Graça. *Fios do tempo* (quase haikais). Recife, PE: Ed. da Autora; Baleia Cartonera, 2021.

RICARDO, Cassiano. *Martim Cererê*. São Paulo: Editora Hélios, 1927.



**AUTOEXPRESSÃO E RESISTÊNCIA EM *CORAÇÃO NA ALDEIA,*
PÉS NO MUNDO, DE AURITHA TABAJARA**

**SELF-EXPRESSION AND RESISTANCE IN *CORAÇÃO NA ALDEIA,*
PÉS NO MUNDO, BY AURITHA TABAJARA**

Ana Maria de Carvalho¹

RESUMO

O presente trabalho surge a partir da leitura da obra intitulada *Coração na aldeia, pés no mundo*, de Auritha Tabajara, publicada em 2018 (UK'A Editorial), e de minhas pesquisas realizadas com literatura de cordel. Tem como objetivo discutir a escrita indígena de autoria feminina como forma de resistência. Tal discussão será feita a partir de uma revisão bibliográfica de textos publicados sobre o assunto. O artigo tem como suporte teórico alguns autores que discutem a produção literária indígena: Cláudia Neiva de Matos, Graça Graúna, Rita Olivieri-Godet, Maria Inês de Almeida, Sônia Queiroz, entre outros. Esta análise conclui que a escritora assim como os demais indígenas tiveram sua história silenciada, com o tratamento dado pelo Brasil aos índios sobreviventes do genocídio praticado por diversos atores ao longo dos anos. Para quebrar esse silenciamento, Auritha Tabajara vê na escrita literária uma forma de resistência contra tudo isso e uma autoexpressão de seus valores e vivências. Com relação à escrita de autoria feminina, esta é uma forma de unir forças e falar por todas as mulheres indígenas, por meio de vozes que ecoam em busca de mais respeito e preservação de seus direitos.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; Cordel; Indígena; Escrita.

ABSTRACT

The present work arises from the reading of the work entitled *Coração na aldeia, pés no mundo*, by Auritha Tabajara, published in 2018 (UK'A Editorial), and from my researches carried out with cordel literature. Its objective is to discuss the Indigenous writing of female authorship as a form of resistance. Such discussion will be based on a bibliographic review of published texts on the subject. The article has as theoretical support some authors who discuss the indigenous literary production: Cláudia Neiva de Matos, Graça Graúna, Rita Olivieri-Godet, Maria Inês de Almeida, Sônia Queiroz, among others. This analysis concludes that the writer, as well as other Indigenous peoples, had their history silenced, with the treatment given by Brazil to the Indigenous survivors of the genocide practiced by various actors throughout the years. To break this silence, Auritha Tabajara sees in literary writing a form of resistance against all this, and also a self-expression of her values and experiences. Regarding female authorship, it is a way to join forces and speak for all Indigenous women, through voices that echo in search of more respect and preservation of their rights.

KEYWORDS: Literature; Cordel; Indigenous; Writing.

1 Professora na Faculdade Cosmopolita. Doutoranda em Estudos Literários do Programa de Pós-Graduação em Letras – PPGL da Universidade Federal do Pará (UFPA), ana74u@yahoo.com.br.

Introdução

Escrevivência
 Ao escrever,
 dou conta da ancestralidade;
 do caminho de volta,
 do meu lugar no mundo.
 (Graça Graúna, 2020)²

As vozes das mulheres indígenas ecoam por meio da escrita para além da aldeia. Embora a produção literária de autoria feminina no Brasil ainda seja pequena, as vozes de Aline Kayapó, Aline Pachamama, Auritha Tabajara, Denízia Kawany Fulkaxó, Djuena Tikuna, Eliane Potiguara, Julie Dorrico, Marcia Wayna Kambeba, Graça Graúna, Shirley Djukurnã Krenak e outras ressoam e tornam-se as vozes de todas as mulheres indígenas na luta contra o preconceito, a violação de seus direitos, a invisibilidade dada a elas, a falta de assistência por parte dos órgãos governamentais, os abusos sexuais, as invasões de seus territórios etc.

O presente artigo surge da necessidade de se debater mais sobre literatura indígena, com o enfoque na produção literária de autoria feminina. Assim, visa discutir, a partir da obra *Coração na aldeia, pés no mundo*, de Auritha Tabajara (2018), a escrita indígena de autoria feminina como resistência aos desmandos sofridos por elas, por estes povos, reforçando a militância da autora através da escrita em busca de reconhecimento para a cultura de seu povo, na tentativa de sensibilizar a sociedade não indígena para um melhor convívio com as mais diferentes etnias indígenas do Brasil.

Tal produção será feita a partir de uma revisão bibliográfica de textos que trazem essa discussão sobre literatura indígena e a análise interpretativa da referida obra. O texto tem como suporte teórico alguns autores que discutem a produção literária indígena: Cláudia Neiva de Matos, Graça Graúna, Rita Olivieri-Godet, Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz, entre outros.

Este artigo está organizado em dois tópicos: o primeiro faz uma breve apresentação sobre o livro e a autora; o segundo traz o referencial teórico, suporte deste trabalho, dividido da seguinte forma: uma breve discussão sobre literatura indígena e, a seguir, uma abordagem sobre resistência por meio da escrita, traçando sempre um diálogo com o livro *Coração na aldeia, pés no mundo*.

Em suas breves considerações finais, esta análise ressalta que Auritha Tabajara, assim como os demais indígenas, teve sua história silenciada com o tratamento dado pelo Brasil aos índios sobreviventes do genocídio praticado por diversos atores ao longo desses séculos. Para quebrar esse silenciamento, a autora vê na escrita literária uma forma de resistência contra

2 Poema “Escrevivência” publicado no livro *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*, organizado por Julie Dorrico, Fernando Danner e Leno Francisco Danner (Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020).

tudo isso e uma autoexpressão de seus valores e vivências. Com relação à escrita de autoria feminina, esta é uma forma de unir forças e falar por todas as mulheres indígenas, por meio de vozes que ecoam em busca de mais respeito, reconhecimento enquanto mulher e preservação de seus direitos.

Autora e obra

Auritha Tabajara, cujo nome de batismo é Francisca Aurilene Gomes, “pois, para a sociedade, / fêmea tem nome de santa / padroeira da cidade” (TABAJARA, 2018, p. 9), é uma mulher indígena, escritora, nordestina, militante do movimento indígena, contadora de histórias e cordelista (considerada a primeira cordelista indígena no Brasil a publicar seus textos).

Nasceu no Ceará, em 1980, na aldeia Ipueiras, pertencente ao povo Tabajara³. Já adulta, mudou para São Paulo, onde reside até hoje. Faz parte do Conselho de Povos Indígenas da Cidade de São Paulo. Na rede denominada Visibilidade Indígena, está entre as 25 mulheres escritoras indígenas que devemos conhecer. Em seus textos, defende seu povo, a luta do movimento indígena, a valorização da mulher, entre outros temas discutidos por ela.

Seu primeiro livro publicado, denominado *Magistério indígena em versos e poesia*, de 2007, é utilizado pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará, como leitura obrigatória nas escolas. Publicou também o folheto *Tabajara toda luta, história e tradição de um povo*, em 2010, o poema “O Grão” no livro *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*, de 2020, além de ter publicado em diversas antologias em São Paulo. Para além da escrita, em 2020, estreou seu primeiro trabalho no cinema, codirigiu o documentário intitulado *A mulher sem chão*⁴, com Débora McDowell.

A obra intitulada *Coração na aldeia, pés no mundo* foi publicada em 2018, pelo UK’A Editorial do Instituto UKA⁵, e é composta de setenta estrofes, em forma de cordel, assim como as demais obras publicadas pela autora. Traz um texto de apresentação escrito por Marco Aurélio, escritor e pesquisador do cordel, e é ilustrada com xilogravuras de Regina Drozina (autodidata nessa arte). É considerada uma obra de caráter autobiográfico, pois nela encontramos a narrativa da história de uma princesa nascida no sertão nordestino, a qual é Auritha Tabajara, conforme as informações contidas nas estrofes sete e oito e em todo o restante da obra.

3 “Os tabajaras são um povo indígena que habita o litoral do Brasil no trecho entre a ilha de Itamaracá e a foz do rio Paraíba. [...] Atualmente, grupos dos estados da Paraíba, do Ceará e do Piauí reivindicam a identidade e a ancestralidade tabajara.” (Cf. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Tabajaras>)

4 “O filme é gravado em São Gabriel da Cachoeira e São Paulo, duas das cidades com a maior população indígena no Brasil em termos proporcionais e absolutos, respectivamente.” É resultante do projeto Selo ELAS “Selo da distribuidora ELO COMPANY para projetos de longa-metragem com direção feminina.” Informações transcritas do site: https://elocompany.com/pt_br/film-detail/a-mulher-sem-cao/

5 Busca divulgar produções literárias sobre literatura e educação indígena, com o intuito de fomentar ainda mais as reflexões sobre a temática indígena. Informações transcritas do site: <https://institutouka.blogspot.com/p/uka-editorial.html>

Uma menina saudável,
Com o nome a definir,
Vovó a chamou Auritha,
Mas, quando foi traduzir,
Um ancestral lhe contou
“Aryrei” está a vir.

Mas, para se registrar,
Seguiu a modernidade
Com o nome de Francisca,
Pois, para a sociedade,
Fêmea tem nome de santa
Padroeira da cidade. (TABAJARA, 2018, p. 09)

No livro há uma quebra do “padrão clássico” presente nos livros sobre princesas, pois esta princesa é de um reino que fica no Ceará, e a princesa em questão não tem um príncipe encantado para salvá-la. Sua salvação depende dela mesma, que em nenhum momento desistiu de lutar contra o preconceito. Nessa batalha, Auritha usa a escrita e a rima de seus cordéis como armas.

Sobre a focalização presente na obra, há no texto a presença de dois narradores: um eu lírico que narra em terceira pessoa e a própria Auritha, narradora personagem. Em um certo momento da obra, percebemos essa quebra ou troca de narradores, precisamente na estrofe cinquenta e dois, quando o narrador observador se despede. Reforça-se a presença de um narrador observador e a presença de uma voz em primeira pessoa, os quais tecerão essa narrativa ao longo das estrofes:

Neste momento, leitor,
Ficarei no meu cantinho,
Deixando a própria Auritha
Seguir firme em seu caminho
E, de forma cativante,
Contar tudo com carinho: (TABAJARA, 2018, p. 31)

Com relação ao narrador em terceira pessoa, presente em boa parte da narrativa, usaremos a terceira estrofe para exemplificar sua presença:

Num distante interior,
Tangido por vento norte,
Do balanço de uma rede
Ou como um sopro de sorte,
Nasceu uma indiazinha,
Chorando bem alto e forte. (TABAJARA, 2018, p. 07)

O texto é escrito nos moldes dos cordéis tradicionais, com uma estrofe introdutória, na qual o eu lírico clama o sobrenatural, nesse caso a “Mãe Natureza”, para desenvolver bem sua narrativa:

Peço aqui, Mãe Natureza
Que me dê inspiração
Pra versar essa história
Com tamanha emoção
Da princesa do Nordeste,
Nascida lá no sertão. (TABAJARA, 2018, p. 6)

Para quem não conhece literatura de cordel, trata-se de uma produção literária trazida para o Brasil pelos portugueses, porém, ao chegar aqui, foi bastante absorvida pelos nordestinos, região onde se desenvolveu, tornando-se totalmente livre da influência portuguesa. No final do século XIX e início do século XX, a partir das publicações de Leandro Gomes de Barros, Francisco das Chagas Batista e João Martins de Athayde, cordelistas nordestinos, o cordel brasileiro teve suas características definidas, ganhou forma, fama e o mundo.

Para Márcia Abreu (1999), a nomenclatura literatura de cordel, usada para denominar esse tipo de produção, não era muito reconhecida pelos autores e consumidores nordestinos. Eles, em geral, usavam o nome de folhetos. Na região central do Maranhão, por exemplo, ainda hoje se escutam as pessoas também chamá-los de romances. A autora afirma que “a expressão ‘literatura de cordel nordestina’ passa a ser empregada pelos estudiosos a partir da década de 1970, importando o termo português que, lá sim, é empregado popularmente” (ABREU, 1999, p. 17).

A respeito da terminologia literatura de cordel, Idelette Muzart dos Santos (2006, p. 60), por sua vez, afirma que “a aparição no Brasil de um novo termo, literatura de cordel, para designar o folheto, pode ser datado de 1879-1880. Sílvio Romero é sem dúvida o primeiro brasileiro a utilizar a expressão”.

Retomando a obra objeto de análise deste artigo, a narrativa começa apresentando o nascimento da princesa do Nordeste, segue contando sobre sua infância, seu caminhar pela escola, como aprendeu a rimar, suas experiências quando saiu da aldeia e as dificuldades no processo de amadurecimento:

Aprendeu a ler na rima.
Tudo queria rimar:
As brincadeiras e histórias
Que ouvia a vovó contar.
Com tambor e maracá,
De música foi gostar. (TABAJARA, 2018, p. 10)

Também nos fala de seu desejo de ser pajé, embora na sua cultura fosse algo mais permitido aos homens. Vejamos:

Conversava com espíritos,
Mas ninguém acreditava.
Conseguiu fazer remédio
Com ervas que sonhava;
Cedinho, no outro dia,
As recolhia e plantava.

Contava para a vovó,
Que dizia: “Vá sem medo,
O tempo que vai chegar
Desvendará o segredo.
Escute, aprenda, pratique,
Vai precisar logo cedo”. (TABAJARA, 2018, p. 10; 12)

Acerca de sua saída da aldeia, esta se deu aos treze anos quando fugiu de casa, deixou a aldeia rumo à cidade, e uma nova aventura começou. Na cidade, sem conhecer ninguém, passou muita necessidade e foi assediada por homens.

Um cabra meio de longe,
Desde cedo a observava.
Veio se achegando aos poucos,
Fez que uma fruta comprava
E, como um lobo faminto,
Para a mocinha olhava.
[...]
Vamos comigo, menina.
Eu sou um homem do bem.
Em casa terás de tudo
Até uma mãe também.
Mas Auritha respondeu:
“Não quero ir com ninguém”. (TABAJARA, 2018, p. 17; 20)

Mesmo com todos os tormentos, não desistiu, daquele pequeno lugar seguiu para Fortaleza. Lá foi morar na casa de um político, trabalhando como empregada doméstica. Fato comum na vida da maioria das meninas indígenas que saem das aldeias e vão em busca de emprego na capital, acabam sendo exploradas por essas famílias e vivendo em situações análogas à escravidão:

E seu Milsim a levou
À casa de um deputado.
Este, quando a recebeu,
Disse, bastante animado:
“Ela será uma doméstica
Na capital do estado!”. (TABAJARA, 2018, p. 22)

Depois de muito tempo de vivência na cidade,

Voltou para sua aldeia
Firmando seu pensamento,
Querendo apagar as dores,
Espinhos do seu tormento;
Buscando sabedoria
E novo conhecimento. (TABAJARA, 2018, p. 25)

Na aldeia, conhece seu marido com quem tem quatro filhos. Dois morreram ainda pequenos e duas filhas sobreviveram. Na narrativa, ela não menciona a origem do esposo, apenas informa que ele era um recém-chegado à aldeia e que seu casamento se deu de forma precipitada.

Ao conhecer, na aldeia,
Um moço recém-chegado,
Paixão à primeira vista,
Desfecho precipitado.
A pressa do casamento
Pra esquecer o passado.

Teve filhos com o moço
Pra honrar a tradição.
Dos quatro, morreram dois,
Porém. Como bênção,
Criar as duas meninas
Foi sua grande paixão. (TABAJARA, 2018, p. 25)

Já para o final de sua obra, um segredo, guardado por muitos anos, sobre sua sexualidade é mencionado. Ela expõe para sua confidente e avó Francisca que não gosta de meninos e não sabe como lidar com isso.

Auritha tinha um segredo
Que não podia contar.
Somente para sua avó
Se encorajou a falar.
Não gostava de meninos,
E não sabia lidar. (TABAJARA, 2018, p. 21)

No entanto, pode-se dizer que, nesse livro, ela não discute abertamente essa questão. Apenas mostra que vivia uma relação infeliz com seu marido, como se carregasse um fardo. Isso causou um certo sofrimento para ela, pois vivia casada por pressão social da aldeia. Enfim, se assume e entende que não é obrigada a permanecer casada somente para satisfazer os costumes.

Com o passar dos anos, se separa e vai morar em São Paulo, onde vive até hoje, mas sem se distanciar de suas raízes, com o coração sempre na aldeia e os pés no mundo, parafraseando o título de seu livro. Como nos fala nas estrofes finais, nas quais remete à literatura como portavoza de sua cultura:

Sempre neles a pensar
 E sentindo comoção,
 Os costumes do meu povo
 Estão no meu coração.
 E com a literatura
 Falo da minha cultura,
 Riqueza de uma nação.

Agradeço a Tupã
 Por me guardar e inspirar.
 Ao meu povo Tabajara,
 Pela vida me ensinar.
 Se você é como eu,
 Sofre ou antes sofreu,
 Não desista de lutar. (TABAJARA, 2018, p. 39-40)

Na última estrofe do livro, ela reafirma a escrita como resistência e arma na luta contra o preconceito, quando diz que as letras são seu baluarte, ou seja, seu bastão, seu alicerce na defesa da causa indígena:

Esta é minha história,
 Tenho muito pra contar.
 Feliz serei um dia
 Se o preconceito acabar.
 Letras são meu baluarte,
 Revelo com minha arte
 Um Brasil a conquistar. (TABAJARA, 2018, p. 40)

A respeito do indígena que, por alguma razão, não pode mais estar na aldeia, porém continua interligado a ela pelo sentimento de pertença, situação vivenciada por Auritha Tabajara, Thiago Hakiy (2018, p. 38) no ensaio “Literatura indígena – a voz da ancestralidade” afirma que

Aí está o papel da literatura indígena, produzida por escritores indígenas, que nasceram dentro da tradição oral, que podem não viver mais em aldeias, mas que carregam em seu cerne criador um vasto sentido de pertencimento. Esta literatura tem contornos de oralidade, com ritos de grafismos e sons de floresta, que tem em suas entrelinhas um sentido de ancestralidade, que encontrou nas palavras escritas, transpostas em livros, não só um meio para sua perpetuação, mas também para servir de mecanismo para que os não indígenas conheçam um pouco mais da riqueza cultural dos povos originários.

É justamente sobre esse papel da literatura indígena, dessa escrita de autoria feminina como resistência, suas peculiaridades e suas provocações para além do movimento indígena, que abordaremos no próximo tópico deste artigo. Nesse tópico, dividido em dois pontos, serão apresentadas as discussões sobre literatura indígena e a resistência por meio da escrita, traçando sempre que possível um diálogo com a obra *Coração na aldeia, pés no mundo* e outros debates a respeito da produção literária indígena.

Literatura indígena

Acerca da existência de uma literatura indígena, uma textualidade indígena no Brasil, ainda há muito a ser discutido e pesquisado. Mas temos avançado na discussão com algumas pesquisas realizadas como, por exemplo, as discussões realizadas por Cláudia Neiva de Matos (2010), em “Textualidades Indígenas no Brasil”, no qual a autora aborda a mudez do indígena brasileiro, no sentido de que o colonizador e demais atores envolvidos no processo não lhe davam ouvidos. Não havia por parte do colonizador um interesse em escutá-lo. Silenciado, ele era mais interessante e útil aos interesses presentes no processo de colonização. No entanto, Matos (2010) também aponta os registros dos viajantes, nos quais é possível perceber referência a um falar indígena, embora não representem algo que possa ser chamado de textualidade indígena.

Matos (2010) também relembra o ufanismo e o modo idealizado com que o índio foi apresentado no Romantismo brasileiro, uma tentativa de criar um herói nacional como uma possibilidade de criação de uma identidade nacional, fato recorrente nas obras publicadas nesse período da literatura brasileira:

No Indianismo romântico, a criação artística brasileira, e, principalmente, a literatura, associa o elemento indígena a uma visão e expressão do mundo poéticas, situando na ascendência autóctone um lastro fundamental para a construção de uma autoimagem sedutora da nação e da alma nacional. [...] Mas a essa extrema literalização do índio no Romantismo, com seus acentos nostálgicos, corresponde o pressuposto de sua exclusão da história presente e futura (MATOS, 2010, p. 438).

Ainda sobre essa idealização, Matos (2010) aponta um paradoxo gerado pela forma como o índio é lido e analisado no Brasil a partir dessas obras. Para isso ela traça um paralelo com as pesquisas realizadas com os demais povos ameríndios. A respeito desse paradoxo a autora afirma que:

Por diversos motivos históricos e culturais, aquilo que podemos considerar como a literatura indígena brasileira, ou parte dessa literatura a que temos acesso, constitui um repertório diverso dos seus congêneres no resto das Américas. [...] Criou-se, assim, uma situação paradoxal: por um lado, o Brasil possui uma literatura culta, na qual o motivo indígena é mais forte, o mais insistentemente cultivado na intenção de fundar uma imagem enobrecida ou diferencial da nacionalidade; por outro lado, esse cuidado de estetização não encontrou correspondência no domínio da pesquisa, e as artes verbais dos índios brasileiros permaneceram bem mais desconhecidas que as das outras etnias autóctones do Novo Mundo. Quanto à criação de literatura escrita por indivíduos indígenas, é ainda muito incipiente entre nós (MATOS, 2010, p. 440-441).

Em relação à literatura indígena no Brasil, de forma mais específica, Matos (2010) fala que boa parte das publicações de autoria indígena são resultados dos programas educacionais implantados nas aldeias, que visam desenvolver o processo de escrita e leitura, isto é, são materiais escolares produzidos de forma coletiva, gerando uma escrita coletiva:

Podem-se considerar, no universo da comunicação verbal indígena, duas grandes séries de práticas discursivas que, manifestando e gerando sentidos e efeitos conjugadamente sociais e estéticos, podem ser consideradas formadoras de um patrimônio literário: as narrativas e os cantos, recobrando o principal de sua arte verbal em prosa e em verso. A quase totalidade desse patrimônio foi constituída na tradição oral. A produção de literatura escrita, por autores individualizados, é caso ainda muito excepcional (MATOS, 2010, p. 447).

A respeito desse assunto, Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz, ao apresentarem o resultado de suas pesquisas, ocorridas entre os anos de 1996 e 1998, realizadas com povos indígenas e publicadas no livro *Na captura da voz – as edições da narrativa oral no Brasil* (2004), nos dizem que essas publicações, mencionadas por Matos (2010), são decorrentes do apoio das organizações dos movimentos indígenas, de ONGs que trabalham com povos indígenas, de movimentos missionários presentes nas aldeias, da Coordenação de Apoio às Escolas Indígenas do MEC etc. Assim,

Trata-se, portanto, de um movimento intencionalmente produzido por lideranças, intelectuais e professores indígenas, com assessoria dos “brancos” que têm claramente se posicionado a favor da emancipação desses povos. Sua pertinência para os estudos literários consiste sobretudo em que seu produto principal, “o livro com cara de índio”, é o resultado de um processo de edição. Essa constatação faz admitir a autoria coletiva e assumir um conceito mais pragmático de literatura (ALMEIDA & QUEIROZ, 2004, p. 196).

Ainda sobre essas publicações oriundas de produções escolares, as autoras Almeida e Queiroz (2004) afirmam que a maior produção dessas textualidades indígenas se encontra na Região Norte do Brasil, em função de que é a região com o maior número de escolas e professores indígenas: “Existe, sem dúvida, em termos estatísticos, um deslocamento do centro: trata-se, efetivamente, do fenômeno que os próprios índios gostam de chamar, analogamente às suas escolas (chamadas escolas da floresta), ‘de os livros da floresta’” (ALMEIDA & QUEIROZ, 2004, p. 197).

Tais pesquisas constataam a importância da presença das escolas nas aldeias, todavia não mais para alfabetizar o índio aos moldes do desejo do (neo)colonizador. A partir do desenvolvimento da leitura e da escrita nas aldeias, o indígena torna-se mais sujeito de sua história e mais “armado” para lutar pelos seus direitos. Para Almeida e Queiroz (2004), destaca-se a importância das escolas indígenas, bilíngues ou monolíngues, na construção da literatura dessas comunidades. Dessa forma, “os índios, objetos dessa escrita acadêmica, tornam-se sujeitos, graças sobretudo à reintrodução da escola nas suas vidas, agora num contexto mais democrático” (ALMEIDA & QUEIROZ, 2004, p. 197). Ao falarem “dessa escrita acadêmica”,

as autoras referem-se aos trabalhos dos pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento que escreviam sobre os índios para fomentar a discussão com outros pesquisadores. Nesse processo, o indígena era um mero objeto de pesquisa, de estudo, na maioria das vezes tinha sua voz silenciada, era visto apenas em um estado mais contemplativo e à mercê das análises.

A respeito dessa visão, na qual o índio é apenas um mero objeto de estudo, silenciado, Eliane Potiguara, em *Metade cara, metade máscara* (2019, p. 101), faz um instigante apelo para mudar essa situação:

Povos indígenas, povos ressurgidos, emergentes, índios descendentes, índios desaldeados, deslocados e migrantes grupais ou migrantes individuais não podem ficar à mercê de análises antropológicas burguesas, insensíveis e intolerantes de governos racistas, preconceituosos e autoritários, seja este, seja aquele.

E ainda sobre o papel dos movimentos na publicação e circulação dessa textualidade indígena, essa situação é citada por Eliane Potiguara (2019, p. 55; 57) ao mencionar a importância do Grumin⁶ (Grupo Mulher-Educação Indígena), denominado hoje Grumin/Rede de Comunicação Indígena. De acordo com a autora, são obras publicadas pelo Grumin: o livro didático *Akajutibiró: terra do índio Potiguara*, o livro *A terra é a mãe do índio*, ambas citadas na obra *Metade cara, metade máscara*. O Grumin também é responsável por promover cursos de capacitação, seminários, cartilhas, boletins, jornais etc.

Eurídice Figueiredo (2010), após fazer um breve inventário sobre a representação do indígena na produção literária brasileira até os dias atuais, afirma que:

As imagens e representações dos indígenas na literatura brasileira mudaram consideravelmente desde o século XVI, quando os primeiros textos veiculados na Europa faziam referência e tentavam descrever o mundo dos “selvagens canibais” até chegar no momento presente, em que os próprios indígenas estão produzindo os textos em que procuram mostrar o mundo que conheceram em contato com seus ancestrais (FIGUEIREDO, 2010, p. 133).

Tratando-se da produção literária indígena no contexto atual, Rita Olivieri-Godet (2000), no artigo denominado “A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira”⁷, faz um apanhado dessa produção, nos apresentando quem são os escritores e quais editoras estão se destacando atualmente. Nesse campo, a autora ressalta o importante trabalho da Editora Azougue e da Editora Hedra para a fomentação da literatura indígena e, conseqüentemente, sua circulação e recepção.

6 Segundo Eliane Potiguara, o Grumin foi concebido moralmente em 1978, criado juridicamente em 1987, quase 10 anos depois. Essa informação aparece na obra *Metade cara, metade máscara*.

7 Este artigo é uma republicação atualizada e foi publicado no livro *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* (2020). Sua primeira versão foi publicada no “Ciclo de Debates Cultura Brasileira Contemporânea: novos agentes, novas articulações”, do Departamento de Teoria literária e Literatura Comparada da USP, 2017. Disponível em: <http://www.eventos.usp.br/?events=a-emergencia-de-autores-amerindios-na-literatura-brasileira-e-tema-de-debate>

Novos projetos emergem em torno da palavra e do pensamento indígenas, como o da Editora Azougue com a publicação da Coleção Tembetá, dedicada à trajetória e ao pensamento de grandes vozes indígenas atuais (Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Cristino Wapichana, Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Fernanda Kaigang, Kaká Werá e Sônia Guajajara, entre outros), dirigida por Kaká Werá. A editora pretende publicar um livro por mês no total de doze, cada obra trazendo uma antologia de textos de um pensador indígena e uma entrevista inédita do autor homenageado. A Editora Hedra também criou uma coleção específica voltada para a literatura indígena. Trata-se da Coleção Mundo Indígena, que reúne sete livros de contos de diferentes povos: Caxinauá, Guarani, Yanomami e Hupdäh. Oxalá esse relativo interesse e abertura ao pensamento indígena possa contribuir para inaugurar relações e ressignificações culturais entre sistemas sociais distintos, num verdadeiro movimento de abertura ao outro (OLIVIERI-GODET, 2000, p. 140).

A autora também considera o lançamento do livro *Metade cara, metade máscara* um marco na produção literária indígena. Ressalta ainda que é um marco na luta da mulher indígena pelos seus direitos, pois a obra traz diversas denúncias de violência contra a mulher.

Primeira obra ameríndia escrita em português a ter certa repercussão no meio acadêmico e literário, o livro constitui um dos raros exemplos de publicação literária em português de um autor que reivindica sua identidade ameríndia e defende um projeto de resgate histórico e cultural (OLIVIERI-GODET, 2000, p. 148).

Assim como o livro de Potiguara, *Coração na aldeia, pés no mundo* também defende a luta indígena e é um livro com uma identidade ameríndia. Através dele, Tabajara tenta desconstruir os estereótipos construídos em torno da figura da mulher indígena ao longo dos anos. Ambos os textos são representações da valorização da sexualidade da mulher indígena no Brasil.

Para alguns autores, a chamada literatura indígena surge no Brasil nos anos 90, período em que os autores indígenas começaram a publicar suas produções, movimento iniciado por Daniel Munduruku. Todavia, na década de 70, Eliane Potiguara já escrevia seus poemas como, por exemplo, o poema “Identidade indígena”, escrito e exposto em 1975. Segundo Graúna (2013, p. 78), “é possível dizer que o referido poema inaugurou o movimento indígena contemporâneo no Brasil e continua sugerindo um grito indígena em meio aos contrapontos da palavra”. Para Graúna (2013, p. 15),

A literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais de 500 anos de colonização. Enraizadas nas origens, a literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto-história de seus autores e autoras e na recepção de um público leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones.

Em “Grão” (2020), outro cordel de autoria de Auritha Tabajara, a autora aborda a escrita como germinação, que não separa o homem de sua ancestralidade, de sua aldeia. Justamente esse grão será o fio condutor desse processo de valorização da memória, de ligação entre o oral e o escrito, tão recorrente nas textualidades indígenas.

Eu ouço história na aldeia
E para que outros leia
Escrevo aqui no papel.
É o grão que estou plantando
Outra geração deixando
Nesta forma de cordel. (TABAJARA, 2020, p. 74)

No trecho acima observa-se a presença da escrita coletiva e ao mesmo tempo individual. Ela é coletiva porque representa todo seu povo, a voz da floresta, de seus ancestrais, dos encantados, dos animais. É uma escrita de multivozes que reverberam para além de seus territórios. Observa-se também essa escrita como uma ponte entre passado e presente, um grão que vai germinar para uma geração futura, perpetuando essa multiplicidade de saberes culturais. E é justamente sobre essa escrita como foco de resistência que falaremos mais detidamente no tópico seguinte.

A resistência por meio da escrita

Auritha Tabajara usa sua escrita como arma na luta contra os desmandos do (neo) colonizador. Acerca desse assunto, no texto de apresentação presente na primeira orelha, que acompanha o livro *Coração na aldeia, pés no mundo*, a própria autora diz o seguinte: “A literatura manifesta em mim uma dupla atuação: autoexpressão e resistência”. Ela escreve para nos contar sobre sua jornada de superação. Assim, a literatura, a escrita são para muitas mulheres indígenas um meio de denunciar os diferentes tipos de violência sofrida por elas até hoje e de nos contar de suas lutas contra esse racismo silenciado, mascarado, que temos no nosso país.

No que se refere a esse importante papel que a literatura desempenha, Bernd (2013, p. 47), a partir da fala de Pierre Ouellet, nos diz “que só a literatura pode penetrar nas falhas e desvãos da história e da memória, tentando proceder à anamnese para remontar à fonte do vivido, reinventando-o, através da ficção, na tentativa de colmatar os não ditos da história”.

Assim, a escrita indígena é essa representação do não dito na história oficial, do não dito nos romances canônicos da literatura brasileira. É a vazão para essa voz que, durante muito tempo, foi silenciada e tem muito a dizer. É o que faz Auritha Tabajara quando não desiste de lutar pelos seus sonhos e faz uso do que ela chama de mente desenvolvida, usando a escrita a seu favor.

Mas, em vez de desistir,
 Foi mais forte o meu amor:
 Recorri à autoestima,
 Tupã ouviu meu clamor,
 Pois, nesta escola da vida,
 Ter mente desenvolvida
 Foi o meu maior valor. (TABAJARA, 2018, p. 32)

No ensaio “O olhar da palavra – escrita de resistência” de Márcia Wayna Kambeba (2020), publicado no livro *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea*, a autora nos apresenta a escrita indígena como um ato de resistência política contra os desmandos impostos pela dominação, uma forma de manter contato com a ancestralidade, de registrar sua história e deixá-la como um legado para as futuras gerações.

Os povos, pela literatura, estão atuando politicamente; ler nos convida a refletir sobre nosso posicionamento diante de determinada situação cultural, política ou social e, nessa caminhada, ora anunciamos, educamos e denunciemos. A escrita indígena é uma forma de autoexpressão de uma resistência que se arrasta e de uma existência que se firma nos moldes de uma sociedade que vanda os olhos para um aprendizado com os povos numa atitude recíproca de solidariedade, cuidado, respeito, onde nada é meu, senão que tudo é nosso. Ver a natureza como uma grande casa comum seria uma forma de iniciar um diálogo com a ideia que trazem os indígenas de bem viver (KAMBEBA, 2020, p. 92).

Kambeba (2020) coloca o ato de ler como uma ação reflexiva diante dos mais diversos fatos em diferentes instâncias. E aponta a escrita, assim como Auritha Tabajara, como um meio de autoexpressão resistente, uma ligação com a ancestralidade, meio de denúncia e uma forma de deixar um pouco desse legado para as próximas gerações; o que só vem fortalecer o movimento de luta indígena.

Ainda sobre a importância dessas vozes, desses textos no movimento de resistência e de autoexpressão indígena, Dorrico (2018) afirma que:

A produção material realizada pelos indígenas encontra na literatura a condição de possibilidade para expressar suas temáticas cultural, política e esteticamente centrais: a de caráter ancestral, que influencia a escrita das narrativas e das poesias de modo criativo; e a de caráter histórico, que denuncia metalinguisticamente a violência perpetrada contra os povos indígenas dentro desse corpo criativo. Outro fator a ser salientado está em que os escritores indígenas utilizam esta ferramenta para expressar suas matérias atuando em um duplo movimento, o da valorização da alteridade e do diálogo intercultural, como estratégia consciente para uma crítica da estrutura simbólica dominante, bem como de ativismo, de militância e de engajamento na esfera pública acerca da questão indígena (DORRICO, 2018, p. 229).

Nesse sentido, a literatura indígena dentro do movimento de resistência atua como o “lugar de fala”⁸ desse ser que teve sua voz silenciada durante séculos e agora pode finalmente falar por si e pelos outros. Na literatura produzida por mulheres, essa escrita de resistência é ainda mais forte, pois é um meio de denúncia da violência sofrida por elas durante séculos. Corroborando o duplo movimento citado acima por Dorrico (2018), nesse caso é o movimento de valorização e visibilidade da mulher indígena e, indiretamente, de outras mulheres culturalmente diferentes.

Quanto à produção de escrita feminina na literatura indígena, Graúna (2013, p. 118) afirma e sugere que:

A busca dessa realização no discurso poético da mulher indígena é um assunto até então invisível nos estudos relacionados a essa literatura no Brasil. Situar essa relação no contexto literário enfatizando os direitos indígenas é uma perspectiva que merece ser aprofundada em trabalhos futuros.

Como já mencionado anteriormente, Auritha Tabajara busca desconstruir o estereótipo preconceituoso enraizado na nossa sociedade sobre a mulher indígena, fortalecido ao longo dos anos por diversos fatores e atores. Acerca dessa imagem estereotipada apresentada para a sociedade não indígena dessa representação da mulher, Graúna (2013, p. 102) nos diz que

A representação da mulher indígena na sociedade não índia foi articulada, desde a colonização, com requintes de malícia, discriminação, brutalidade, preconceito. Basta uma olhada na carta da escravidão escrita por Caminha, ou no antidiálogo dos jesuítas, no qual a mulher indígena representa (em carne e espírito) o pecado, a perversão, a encarnação do mal.

Ao falar do feminismo indígena, Fabiane Cruz (2020), no artigo intitulado “Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: a rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético”, aponta a luta de algumas escritoras indígenas como a luta de todas e denuncia a situação de abandono em que se encontram, devido ao processo de migração forçada:

Conjunto de fatores que têm colocado as mulheres numa situação de abandono, já que, no processo de expulsão das famílias pelo latifúndio, foram principalmente as mulheres empurradas à migração forçada para as cidades. Onde, sozinhas, criariam os filhos (nativos deste chão), muitas das vezes morando na rua, em condições subumanas, impelidos ao aviltamento, abjeção e desmerecimento da sua herança histórica ancestral. Situação conferida principalmente às meninas, furtadas do direito de traçar uma trajetória de dignidade nas grandes metrópoles, sem ter para quem, ou onde, recorrer (CRUZ, 2020, p. 44).

8 Tal conceito tem origem imprecisa. Já foi trabalhado na análise do discurso por autores como Foucault e Bourdieu, entre outros. Ele foi apresentado e popularizado no Brasil por Djamila Ribeiro, em seu livro *O que é lugar de fala?*, publicado em 2017. Nessa obra, a autora discute a invisibilidade e o silenciamento de mulheres negras ao longo da história. Tal expressão também está relacionada à teoria feminista defendida pela indiana Gayatri Spivak, abordada no livro *Pode o subalterno falar?*.

Cruz (2020) também cita a importância das redes de apoio à mulher e dá como exemplo o GRUMIN e a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), bem como o trabalho dos encontros e assembleias de mulheres indígenas realizados nos últimos anos. A respeito desses encontros, por exemplo, temos a Marcha das Mulheres Indígenas, organizada pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), com a primeira edição em agosto de 2019, com o tema: “Território: nosso corpo, nosso espírito”, da qual participaram 2.500 mulheres; e a segunda em setembro de 2021, com o tema: “Mulheres Originárias: reflorestando mentes para a cura da Terra”, que reuniu mais de 5 mil mulheres. As duas edições ocorreram em Brasília – DF.

A autora também destaca a criação da rede de proteção aos direitos das mulheres como ponto de encontro, confluência, entre a luta feminista e a luta indígena. Vejamos como isso ocorre:

É nesse ponto que chamamos atenção para uma confluência entre os ideais feministas e o fortalecimento de um arranjo de direitos das/para as mulheres indígenas, tirando-nos da invisibilidade, que nos deixa subjugadas a todas as formas de violência, para expor as evidências dos dispositivos do poder colonialista operando dentro e fora das comunidades indígenas.

Considero essa confluência de perspectivas muito importante, pois o feminismo enumera e descreve essas formas de violência, dedica-se a etnografá-las, revelá-las e submetê-las à questão da justiça. E essa sua técnica leva-nos a conhecer métodos plausíveis quanto a identificar atos de violência disfarçados de benesses. Prezando por evitar a distorção do entendimento quanto à violência (CRUZ, 2020, p. 50).

Essa questão da escrita como uma terceira via no processo de resistência, militância e construção de uma autoexpressão, é perceptível na obra de Auritha Tabajara quando o eu lírico, nas estrofes quarenta e três e quarenta e quatro, expõe sobre seus estudos, a habilidade em escrever bem cordel, sua escolha pelo magistério indígena e seu fazer docente na sua comunidade:

Fez magistério indígena
Com muita dedicação.
Escrevia bem cordel,
Pesquisou com atenção.
E o governo aprovou,
A sua publicação.
Na sua comunidade,
Dispôs-se a alfabetizar
As crianças e os adultos,
Para assim minimizar
Os limites que impediam
O seu povo de lutar. (TABAJARA, 2018, p. 27)

Tabajara coloca o acesso à leitura e à escrita como um meio de diminuir os limites que impedem seu povo de ir à luta pelos seus direitos, o que reforça novamente a importância de os indígenas dominarem os processos de leitura e escrita usados na nossa sociedade. Diante dessa realidade, faz-se necessário apropriar-se da língua falada pelo colonizador, mas agora a serviço do indígena.

Outro ponto que fortalece essa resistência diz respeito ao reencontro do indígena, que por alguma razão está fora da aldeia, com suas raízes, sua história, sua ancestralidade. É também uma forma de manter viva a memória de seu povo, seus ensinamentos e seus costumes. Isso dá força para conseguir enfrentar as dificuldades de se viver nesse “entre-lugar⁹”, nesse mundo sem chão para eles, conforme é exposto por Tabajara nas estrofes cinquenta e três e cinquenta e quatro, quando o eu lírico dá voz a ela, lembrando que o texto é considerado autobiográfico:

Agora, eu tenho em mente,
Um desafio a enfrentar:
Refazer minha história,
Sem desistir de lutar.
Tantas noites eu chorei,
Quanta tristeza passei...
Não dá nem pra imaginar!

Depois de forte batalha
Buscando sobreviver,
Assumi minhas raízes
E assim pude perceber,
Tudo aqui tem um padrão:
Quem tem grana é patrão;
O ter é mais que ser. (TABAJARA, 2018, p. 32)

Assim, ao lermos o texto produzido por Auritha Tabajara, percebemos que a autora convida o leitor a reconstruir por meio de sua escrita o lugar do índio na sociedade, a desconstruir as mentiras contadas sobre seu povo, ao mesmo tempo que busca ser mais uma voz a denunciar a violência sofrida pelas mulheres indígenas.

É um convite para conhecermos as diversas batalhas vividas por elas: as questões de desigualdade vivenciadas no seu processo de migração para a cidade, a dificuldade de falar de sua sexualidade para a aldeia, segredo guardado por anos. É constante em sua obra o relato do preconceito sofrido por ela e pelos seus.

Considerações finais

Para escrever estas considerações, retomo a epígrafe (ou mote como chamamos na literatura de cordel) deste artigo, a qual fala sobre “escrivência”, ou seja, a escrita como

9 Termo cunhado por Silvano Santiago em ensaio escrito em 1971, intitulado “O entre-lugar do discurso latino-americano”, atualmente publicado no livro *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*, cuja primeira edição data de 1978.

sobrevivência para a mulher indígena marcada por uma existência dolorosa. Uma escrita que situa essa mulher indígena em seu lugar no mundo, parafraseando o último verso do poema de Graça Graúna.

Com relação ao objetivo deste artigo, discutir a escrita de autoria feminina indígena como resistência, ele trouxe à mostra outras discussões, que vão além do que está posto na obra. Podemos, a partir desse debate, lançar novos questionamentos e inquietações acerca da resistência indígena contra o preconceito sofrido pelas mulheres, da violação de seus corpos, de sua espiritualidade, de seus territórios, por exemplo.

Sobre a autora e a obra, é evidente a importância desse texto para a luta da mulher indígena em busca de apagar os estereótipos criados pela história oficial a seu respeito. Consta-se a importância da militância exercida por Auritha Tabajara em defesa dos direitos femininos e uma representatividade mais valorosa para elas, garantindo assim sua existência de forma mais digna.

Acerca da literatura indígena produzida por mulheres, destacamos que já há algumas produções, porém é necessário que haja mais visibilidade para esses textos e mais debates sobre as temáticas apresentadas nessas obras. Devemos lê-las despidos de qualquer preconceito e da visão eurocêntrica tão imbricada na história dita oficial.

São necessárias mais pesquisas sobre a escrita de autoria feminina na literatura indígena. Algo que pode possibilitar esse feito é levar essas obras de autoras indígenas para as discussões das disciplinas de literatura nos cursos de graduação e pós-graduação em Letras, nas mais diversas instituições de ensino deste país, de modo a fomentar mais espaços que possam contribuir para a visibilidade dessas autoras, a leitura dessas obras e a escrita sobre elas, não só no campo literário, mas em outras áreas de conhecimento, como também promover a circulação dessas obras nas escolas, com leituras e discussões com os alunos.

Ao tratar da escrita como forma de resistência, é pertinente lembrar que a luta das escritoras indígenas representa todas as outras mulheres, denunciando com sua militância as situações de abandono e risco nas quais elas se encontram. Essa realidade pode ser decorrente do processo migratório, na maioria das vezes forçado, para os grandes centros urbanos, onde nem sempre terão condições de se manter, algumas delas vivem, inclusive, nas ruas sem nenhuma condição de sobrevivência. Ou da violência sofrida na própria aldeia em decorrência das sucessivas invasões vivenciadas em seus territórios por parte de grileiros, empresas madeireiras, pecuaristas, garimpeiros etc.

Para uma melhor compreensão do que vem a ser a literatura indígena, seja ela de autoria feminina ou não, é preciso não olhar para essas obras apenas pela lente do objeto estético, do literário. É preciso também olhar pela lente do cultural, isto é, entender essa literatura, essa textualidade, como uma escrita que é ao mesmo tempo coletiva e individual, a qual nos apresenta uma multiplicidade de saberes, alicerçados na palavra como foco de resistência.

Referências

ABREU, Márcia. *Histórias de cordéis e folhetos*. Campinas, SP: Mercado de Letras: Associação de Leitura do Brasil, 1999.

ALMEIDA, Maria Inês de & QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz – as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.

BERND, Zilé. *Por uma estética dos vestígios memoriais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

CRUZ, Fabiane Medina da. Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: a rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 41-60.

DORRICO, Julie. Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 227-255.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HAKIY, Thiago. Literatura indígena – a voz da ancestralidade. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 37-38.

KAMBEBE, Márcia Wayna. O olhar da palavra – escrita de resistência. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 89-97.

MATOS, Cláudia Neiva de. Textualidades Indígenas no Brasil. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org). *Conceitos de literatura e cultura*. 2. ed. Niterói: EdUFF; Juiz de Fora: EdUFJF, 2010, p. 435-464.

OLIVIERI-GODET, Rita. A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 136-168.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 3. ed. rev. Rio de Janeiro-RJ: Grumin, 2019.

RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento; 2017. [Col. Feminismos plurais].

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 9-26.

SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos. *Memória das vozes: cantoria, romanceiro e cordel*. Trad. Márcia Pinheiro. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TABAJARA, Auritha. *Coração na aldeia, pés no mundo*. Lorena, SP: UK'A Editorial, 2018.

TABAJARA, Auritha. O Grão. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 73-76.



MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE EM POEMAS DE *METADE CARA*, *METADE MÁSCARA*, DE ELIANE POTIGUARA

MEMORY AND ANCESTRALITY IN POEMS OF *METADE CARA*, *METADE MÁSCARA*, BY ELIANE POTIGUARA

Débora Francisca de Lima¹

RESUMO

O objetivo deste trabalho é investigar de que forma a memória e a ancestralidade estão experimentadas nos poemas “Invasão”, “Terra” e “Na trilha da mata”, que integram a obra híbrida *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara, e como a violência está imbricada com a categoria de silenciamento. Como propõe Bezerra (2007), Potiguara intenta denunciar a prática de exclusão infiltrada no cotidiano por meio de seus poemas, o que faz com que o leitor reflita sobre a situação de dominação vivenciada pelos indígenas. Trazendo um recorte das histórias desses povos, Potiguara representa em seus poemas a história da diáspora dos povos originários, desconstruindo a ideia eurocêntrica de submissão e conformismo contemporâneo, pelos rastros de memórias de seus antepassados presentificados em sua escritura. A pesquisa bibliográfica e interpretativa será desenvolvida tendo como base a análise dos poemas, de modo a mostrar a realidade da diáspora indígena, numa visão ampla do olhar feminino. Mulheres indígenas são protagonizadas na voz de escritoras como Potiguara, que contribui para a recontação das histórias de seus povos, ressaltando em sua escrita a importância das mulheres na construção dessas histórias. O aparato teórico-crítico se constituirá de textos de escritores que se dedicam ao estudo do olhar feminino, como Bezerra (2007) e Rago (2013); ao estudo de etnias marginalizadas historicamente, como Graúna (2013) e Krenak (2019); e também ao estudo da memória e da história, como Seligmann-Silva (2016), entre outros.

PALAVRAS-CHAVE: poesia indígena; memória; ancestralidade; violência.

¹ Mestranda em Estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia, deborafanlima@yahoo.com.br.

ABSTRACT

The aim of this work is to investigate how memory and ancestry are experienced in the poems “Invasão”, “Terra” e “Na trilha da mata”, which are part of the hybrid work *Metade cara, metade máscara*, written by Eliane Potiguara, and how violence is intertwined with silencing. As proposed by Bezerra (2007), Potiguara intends to denounce the practice of exclusion, infiltrated in everyday life, which makes the reader reflect on the situation of domination experienced by the indigenous people. Bringing a cut of the stories of these peoples, Potiguara represents in her poems the history of the diaspora of the original peoples, deconstructing the Eurocentric idea of submission and contemporary conformism, by the traces of memories of their ancestors present in her writing. The bibliographical and interpretative research will be developed based on the analysis of the poems, thus contributing to show the reality of the indigenous diaspora, in a broad view of the female gaze. Indigenous women are the protagonists in the voice of writers like Potiguara, who contributes to recounting the stories of their peoples, emphasizing in her writing the importance of women in the construction of these stories. The theoretical-critical apparatus will consist of texts by writers who are dedicated to the study of the female gaze, such as Bezerra (2007) and Rago (2013); the study of historically marginalized ethnic groups such as Graúna (2013) and Krenak (2019); and to the study of memory and history, as Seligmann-Silva (2016), among others.

KEYWORDS: Indigenous poetry; memory; ancestry; violence.

Introdução

Neste artigo, procuramos compreender, a partir da leitura dos poemas “Invasão”, “Terra”, “Na trilha da mata”, que integram a obra *Metade cara, metade máscara*, de autoria de Eliane Potiguara, de que forma a memória e a ancestralidade estão presentes nos processos diaspóricos dos povos originários, pelo olhar feminino de Potiguara. Propomos, também, refletir, por meio da análise dos poemas, como a categoria violência está imbricada com a tentativa de silenciamento dos povos indígenas.

A literatura de autoria indígena é recente no Brasil. Ela ganha força a partir de 1980 com projetos que envolvem letramento e produção de materiais didáticos para as escolas. Essa manifestação literária de um grupo social subalternizado traz a força da ancestralidade nas histórias contadas pelos próprios indígenas e denuncia a situação de precariedade à qual são submetidos, bem como a violência experienciada por seus antepassados e ainda presente na sociedade brasileira.

Os escritores indígenas também discorrem sobre a devastação da natureza e os embates vivenciados para a demarcação de suas terras. Apesar de todas essas questões problematizadas em vários escritos indígenas, ainda perdura o problema do preconceito e racismo com relação a essas literaturas. Graça Graúna (2013, p. 55), por exemplo, discorre sobre a invisibilidade dessa produção literária: “No cânone, essa literatura não aparece mencionada; seu lugar tem sido, até agora, a margem. Poucos se dão conta de sua pulsação.”

Os deslocamentos compulsórios, a tentativa de apagamento dos povos originários, de suas línguas, de sua cultura, a objetificação do seu corpo reverberam nas marcas de exclusão. No entanto, podemos perceber que os indígenas resistem pela escrita literária a essa forma de exclusão. Por meio da ancestralidade e da escrita, na textualização de suas vivências individuais e coletivas, produzem um movimento de escrita de resistência.

Essas produções literárias de intelectuais indígenas, pela variedade de expressões de vozes e subjetividades, apresentam diferenciações. Essas especificidades surgem da diáspora indígena e se constituem como fissuras, que podem ser compreendidas de um modo singular na literatura denominada indígena, por seus traços diferenciados da literatura canônica. Nessa eclosão de escritores indígenas, há um movimento de redescoberta do Brasil, numa dinâmica social específica em que se tornam enunciadores.

Eliane Potiguara compôs sua obra híbrida *Metade cara, metade máscara* entre 1975 e 2003, marcada pela presença de narrativas, ensaios e poemas. Percebemos, na poética de Potiguara, que a voz indígena não emudece. A poeta entra em contato com a ancestralidade e a memória, que se tornam forças propulsoras do seu fazer literário.

Percebe-se, nesse livro de Potiguara, uma cosmovisão étnica. Ela é pioneira de uma nova prática da escrita, pautada em parâmetros autobiográficos, como propõe Rago (2013), em que o olhar da mulher indígena engendra o processo composicional da escrita. Há relatos de sua infância, da importância das mulheres de sua família para sua formação, principalmente de sua avó, que lhe trouxe as histórias de seus povos, fazendo-a percorrer pelo caminho de sua ancestralidade e lhe proporcionando a descoberta da escrita, uma vez que escrevia cartas para sua avó, que era analfabeta. Nessa obra, há também narrativas que servem como aporte teórico e nas quais a escritora discorre sobre temáticas como invasões, migrações, violências e suas consequências. Há ainda nela relatos sobre seu ativismo político e fatos históricos vivenciados na luta pelas causas indígenas.

A poesia está presente em toda a obra como, por exemplo, na narrativa da separação e do reencontro do casal Jurupiranga e Cunhataí, separados durante quinhentos anos devido à colonização. O casal Jurupiranga e Cunhataí transporta-nos a uma viagem de quinhentos anos de colonização e denuncia a escravidão, os maus tratos, a violência sofrida por esses povos. Trata-se de uma poética em que são mostrados os deslocamentos, os movimentos de uma travessia atemporal. A dor da separação, as angústias, a solidão e a esperança se irmanam numa poética fluida, de resiliência, resistência e denúncia.

Outro aspecto trabalhado na literatura indígena, de que a obra de Eliane Potiguara é exemplo, é a territorialidade. Como afirmam Almeida e Queiroz (2004, p. 198), “as várias literaturas indígenas servem-se da territorialidade”. A terra, o corpo, a ancestralidade são territórios indígenas. Os trechos da escrita, as vozes transcritas podem ser considerados um pedaço de terra que é desapropriada e apropriada. Eliane Potiguara é um caso de desaldeamento.

Após seu avô ser morto, toda a família migrou para o Rio de Janeiro. Potiguara, portanto, não chegou a vivenciar a aldeia. Como denúncia desse desaldeamento, em sua poética, a aldeia é o seu próprio corpo, como se verifica nos versos: “Ah! Já não tenho minha aldeia/ Minha aldeia é Meu Coração ardente/ É a casa de meus antepassados/ E do topo dela eu vejo o mundo” (POTIGUARA, 2019, p. 152).

Nesses textos, a lógica hegemônica é quebrada, uma vez que a mulher indígena é a enunciadora de sua escrita e a autora da sua própria história e da história de seus povos. Por meio do movimento literário que se faz a partir da escrita de autoria indígena, garante-se esse protagonismo aos povos originários, sendo a literatura um dos instrumentos para a possibilidade de romper com o silenciamento a que esses povos foram submetidos.

Poema “Invasão” – rastros da colonização

No poema “Invasão”, de Eliane Potiguara, há um efeito mnemônico. A desumanização se faz presente desde o momento em que o português atracou no Brasil e se utilizou da categoria violência e da divisão racial para dizimar e violentar negros e indígenas, numa ótica patriarcal eurocêntrica e colonial. Eliane Potiguara utiliza-se da voz poética para a reescritura de uma narrativa há séculos conhecida, mas trilhando um outro caminho em que a voz do indígena desponta. Eis o poema na íntegra:

Invasão

Quem diria que a gente tão guerreira
Fosse acabar um dia assim na vida.

Quem diria que viriam de longe
E transformariam teu homem
Em ração para as rapinas.

Quem diria que sobre os escombros
Te esconderias e emudecerias teu filho – fruto do amor.

Cenário macabro te é reservado.
Pra que lado tu corres,
Se as metralhadoras e catanas e enganos
Te seguem e te mutilam?

É impossível que mulher guerreira
Possa ter seu filho estrangulado
E seu crânio esfacelado!

Quem são vocês que podem violentar
A filha da terra
E retalhar suas entranhas? (POTIGUARA, 2019, p. 33)

O termo “invasão” remete à atitude violenta de apropriação e substitui a suposta neutralidade do termo colonização. Segundo Maldonado-Torres (2019), a conquista da América representou uma catástrofe demográfica e também metafísica, uma vez que houve um colapso na relação com o outro. O genocídio e a escravização do indígena e do negro fazem parte da categoria violência, intrinsecamente relacionada ao colonialismo e problematizada no poema. Rememora-se a vivência dos antepassados. A violência é uma espécie de elemento de herança, que passa de geração em geração. Há uma ideia de que os brancos europeus tinham o direito de colonizar o resto do mundo. No livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), Krenak critica essa ideia de superioridade dos brancos:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar na Terra, uma certa verdade, ou de uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2020, p. 11).

É a perplexidade do indígena no primeiro e segundo versos que inaugura o poema “Invasão”. O olhar do indígena é de desolação ao ver seu povo sofrendo os efeitos da invasão pelo homem branco, que se impôs nas terras habitadas pelos indígenas. O eu poético refere-se ao que aconteceu, ao mesmo tempo que se tem também uma ideia de perpetuação. A violência é reiterada toda vez que os direitos dos indígenas são negligenciados. Pode-se perceber o eu poético, com perplexidade, no primeiro verso do poema, por meio da expressão “quem diria” e da utilização do verbo “acabar”, expondo como aconteceu o processo violento de tentativa de aniquilação dos indígenas.

A perpetuação da violência, que vai de encontro à mãe indígena, começa pela morte dos seus filhos, exemplificada na quinta estrofe. Na sexta estrofe, a violência é mostrada pelo estupro. Como a mulher indígena metaforiza a própria terra, violentar a mulher indígena é como violentar a Terra-Mãe. Segundo a pesquisadora Heliene Rosa da Costa (2020, p. 26), o ventre gerador da mulher indígena identifica-se à Terra-Mãe. A memória da violência está presente na vida dos antepassados e perpetua na vida da mãe, que tem seus filhos mortos e seu corpo violado. Nesse sentido, pode-se ver essa memória não como individual, mas como coletiva, em que os casos de violência contra os indígenas se perpetuam, constituindo-se uma memória não plena, conforme Pêcheux:

uma memória não poderia ser concebida como uma esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório: é necessariamente um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização... Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contradiscursos (PÊCHEUX, 2007, p. 56).

Na segunda estrofe, o eu poético focaliza o invasor, que veio de longe, e questiona à mulher indígena se ela imaginaria que seu homem seria reduzido à “ração”, termo utilizado para demonstrar que há uma objetificação do indígena. Eliane Potiguara vai de encontro a essa ideia de objetificação dos povos originários, conferindo-lhes protagonismo. São povos que têm como referencial “a tocha de ancestralidade” (2019, p. 97). Há, com isso, uma percepção intuitiva, uma valorização da cultura, da tradição e da cosmovisão indígena.

Trata-se de um outro olhar para a História, não a dos livros didáticos a respeito da colonização que, com a pretensão de serem o registro dos fatos objetivamente, defendem a ideia de neutralidade. Ao reportar-se a um tempo outro, mas com a visão de hoje, o passado e o presente transitam, os embates são inevitáveis porque, mesmo após a descolonização, ainda persiste a visão de colonialidade que deve ser questionada. Em meio às polarizações, é necessário encontrar o caminho do meio, ter o corpo aberto, e não refutar o que é novo, porque ainda é desconhecido. O olhar indígena sobre a invasão é um olhar de quem ouviu os relatos de seus antepassados. Esse olhar diferenciado para a História é um olhar que questiona, que se nega a aceitar uma História dita como neutra. Sobre essa suposta neutralidade da história, a reflexão de Seligmann-Silva é significativa:

não existe uma História neutra; nela a memória, enquanto uma categoria abertamente mais afetiva de relacionamento com o passado, intervém e determina em boa parte os seus caminhos. A memória existe no plural: na sociedade dá-se constantemente um embate entre diferentes leituras do passado, entre diferentes formas de “enquadrá-lo” (SELIGMANN-SILVA, 2016, p. 67).

Após a invasão, explicitamente colocada como título do poema de Potiguara e implicitamente presente como consequência de tudo o que sobreveio sobre os povos indígenas, tem-se a ideia de objetificação, como dissemos. Há um deslocamento da figura de guerreiro para a de “ração para as rapinas”, como se verifica nos versos da segunda estrofe: “Quem diria que viriam de longe/ E transformariam teu homem/ Em ração para as rapinas”. A anáfora “Quem diria” é repetida na segunda e terceira estrofes, e a ideia de perpetuação de perda é ratificada na figura do filho, que é emudecido pela mãe para defendê-lo do invasor, o que pode ser exemplificado com os versos da terceira estrofe: “Quem diria que sobre os escombros/ Te esconderias e emudecerias teu filho – fruto do amor”. A atualização do tempo e da dor aparece com a inserção do vocábulo “metralhadoras”, no décimo verso do poema: “Cenário macabro te é reservado/ Pra que lado tu corres/ Se as metralhadoras e catanas e enganos/ Te seguem e te mutilam?” A morte por metralhadora é a morte dos tempos modernos.

Trata-se de uma escrita, segundo Bezerra (2007, p. 59), “que se assume como testemunha de uma pluridiscursividade da história, denunciando ambiguidades, silêncios e leituras unilaterais”. A imagem construída é de dor, mas não de perplexidade, porque o eu poético questiona: “Quem são vocês que podem violentar/ A filha da terra/ E retalhar suas entranhas?”

O passar do tempo histórico não foi suficiente para modificar a causa da morte, a história se repete, a memória dos antepassados é reatualizada pela morte violenta dos seus sucessores, e a voz poética de Eliane Potiguara retoma essa realidade – o que pode nos remeter a Paul Zumthor (2014, p. 139) sobre a importância da voz poética: “A voz poética assume a função coesiva e estabilizante sem a qual o grupo social não poderia sobreviver”.

A violência da invasão urbaniza-se nos ataques contra os indígenas de hoje. Há uma antecipação do que o indígena vivenciará, expressa no oitavo verso com a utilização do termo “macabro”, que compõe o cenário no qual o indígena está inserido. O invasor continua perpetuando a violência das agressões na modernidade, e o texto poético ressoa como um grito de denúncia.

Como a perda é continuada, a história do indígena é uma história de perpétua aniquilação. Na quarta estrofe, a imagem da aniquilação do corpo pode ser também visualizada na tentativa da aniquilação da tradição indígena, uma vez que há duplamente a violência, sintetizada na estrangulação e no esfacelamento do crânio do filho. Com isso, elimina-se a geração vindoura.

A quinta estrofe é encerrada com um ponto de exclamação, sinal gráfico que pode denotar surpresa, indignação, susto. Optando-se pela exclamação, percebe-se que não há finalização, não há um ponto final que encerre a agressão, como também não há questionamento. Potiguara revive em sua poética algo que não deve se esquecer, pois não pode ser negligenciado. Essas são as memórias que são retomadas pelos indígenas em sua ancestralidade, fazendo com que se sintam parte de uma mesma luta, independentemente de quais aldeias façam parte, ou em qual tempo. Trata-se do dever de memória, de não negligenciar o que foi herdado dos antepassados, tal como nos mostra Ricouer sobre como acontece esse dever de memória:

O dever de memória é o dever de fazer justiça, pela lembrança, a um outro que não o si. [...]. O dever de memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a outros, que não são mais, mas já foram. Pagar a dívida, diremos, mas também submeter a herança a inventário (RICOEUR, 2007, p. 101).

Ao escrever sobre seu povo, Potiguara discorre sobre suas origens, seus antepassados. É esse “dever de memória” que mantém as histórias ancestrais atualizadas no presente, que mantém as crenças, tradições, ensinamentos que são recontados nas histórias orais e escritas. A literatura é um local por excelência para problematizar o que está acontecendo no mundo, por meio de escritas diversas, numa atitude democrática, aberta às interpretações e questionamentos, uma vez que vivemos em diversidade. Essa visão coaduna-se com Mignolo (2020) a respeito da diversidade enquanto projeto universal. O exercício da alteridade deve ser uma constante no trabalho do pesquisador, que deve ir além dos “vernizes” muitas vezes presentes na academia. As histórias de discriminação, opressão, assassinatos, invasões, desaldeamentos, tentativas de extermínio de povos indígenas, como de suas culturas, fazem parte da categoria da violência irmanada à colonização.

Contemporaneidade e ancestralidade no poema “Terra”

O amor do casal Jurupiranga e Cunhataí perpassa toda a obra poética de *Metade cara, metade máscara*. O poema “Terra” compõe a última parte da trajetória de Jurupiranga, que foi separado de Cunhataí pela colonização. O amor desse casal representa a simbologia ameríndia em que se demonstra a trajetória da diáspora indígena com a migração forçada e o esfacelamento das aldeias, por meio da violência do homem europeu e da tentativa de apagamento das memórias ancestrais. O retorno de Jurupiranga significa não somente o reencontro com Cunhataí, mas o resgate das referências culturais indígenas. A história do casal é atemporal e o movimento é de travessia. Esse atravessar revela a esperança, o caminho para a reconstrução, ao contrário da visão hegemônica de aniquilação do corpo indígena. Eis o poema:

Terra

Quando eu vi as araras
seus rabos azuis azul-real
só pôde bater forte o meu coração amante
pela minha terra verdinha.

Eram araras de todos os tamanhos
de tantos gritos
de tantos gestos
e bailavam pelos ares
dando mil voltas e gracejos.
Elas beijavam e conversavam
como os casais românticos
que juram amor eterno.
Eu te vi arara querida
VERDE – AMARELA – AZUL E BRANCA!
Te vi voando
solta
livre
pelos ares.
Eras tu mesma minha
terra querida! (POTIGUARA, 2019, p. 148)

O personagem Jurupiranga adentra sua aldeia e vê sua nação indígena refeita. Tudo isso acontece a partir da força da consciência do seu povo. Contextualmente, pode-se dizer que o poema foi produzido a partir de uma inspiração, no despertar de Jurupiranga, que acordou com a melodia do Hino Nacional Indígena. Construído por meio de imagens, no poema, a arara representa a brasilidade, já que ela tem as cores da bandeira do Brasil, que estão grafadas em caixa alta: “Eu te vi arara querida/ VERDE – AMARELA – AZUL E BRANCA!” A imagem poética também se faz pela visão que podemos ter do voo da arara, pela qualificação da terra “verdinha”, como nos versos: “Quando eu vi as araras/seus rabos azuis azul-real/ só pôde bater forte o meu coração amante/ pela minha terra verdinha.” A harmonia entre a natureza e os povos

indígenas pode ser percebida no sexto verso da segunda estrofe, em que as araras e os casais indígenas enamorados comportam-se do mesmo modo em suas juras de amor.

É importante ressaltar, no poema, essa imagem de integração entre a natureza e o indígena. O indígena Jecupé (2020, p. 19) discorre sobre a essência indígena e como ele teceu e desenvolveu sua cultura e sua civilização intimamente ligado à natureza. É a partir da natureza que medram suas cosmologias e sociedades, que nascem e se desenvolvem as experiências, vivências e interações com os elementos naturais. Essas são as diversidades de características e formas de relação do indígena com a natureza, que propiciam o florescimento das etnias, das variedades de línguas e costumes.

Essa exaltação da natureza, da convivência harmônica entre o homem e a natureza, explicitada nos versos de Potiguara, poeta contemporânea, já esteve presente no Romantismo, estilo de época que perdura do século XVIII ao XIX. À época, essa exaltação da natureza brasileira era nomeada de ufanismo. Essa característica do Romantismo é retomada pela poeta Eliane Potiguara, uma indígena cidadina. Com isso, podemos notar que sua formação acadêmica está refletida em sua escritura, assim como sua movimentação política. Mas é importante ressaltar que, embora a construção do poema apresente traços comuns a outras obras românticas, devemos analisar a escrita de Potiguara a partir do seu olhar sobre a criação poética que engloba a diversidade.

Falando-se em diversidade, podemos relacioná-la à importância da interculturalidade proposta por Canclini (2004). Segundo ele, a interculturalidade abarca em seu bojo dois aspectos: a continuidade dos pertencimentos étnicos, grupais e nacionais, como também o acervo transnacional. A visão de conhecimento perpassa a socialização na aprendizagem em que estão presentes as diferenças. A diferença e a conexão são articuladas e, com isso, abrange-se o conhecimento do outro. Pode-se perceber que Potiguara concilia passado e presente, objetivando a harmonia e a união dos povos. Na finalização do capítulo seis de *Metade cara, metade máscara*, após o hino criado, a voz poética afirma que o hino foi acompanhado de uma orquestra de chocalhos e vozes de meninas indígenas. Com isso, temos a junção de um hino escrito por brancos, mas acompanhado de instrumentos e vozes indígenas. Reúnem-se, aqui, duas tradições. Como afirma Olivieri-Godet, também ao tratar do texto de Eliane Potiguara:

A alegoria do retorno de Jurupiranga ultrapassa a dicotomia ameríndio/sociedade brasileira, por meio da figuração de um espaço intersticial no qual os aspectos tradicionais das culturas ameríndias convivem com elementos da cultura brasileira em processo de contaminação recíproca (OLIVIERI-GODET, 2020, p. 44).

Pelo excerto citado, a relação entre indígena e sociedade é recomposta. A obra de Eliane Potiguara estabelece a relação entre contemporaneidade e ancestralidade. Trata-se de uma

mulher indígena cidadina que reivindica sua origem indígena, adotando o nome de seu povo Potiguara, portanto, vai ao encontro de sua ancestralidade.

A essência indígena faz-se de ancestralidade. Apesar da efemeridade do corpo, há o traço de ancestralidade que é passado além. Esse levar consigo essa essência do passado pode também ser visto em Krenak. Segundo ele, os ancestrais não são só a geração que os antecedeu, mas uma grande corrente de seres que já passaram por aqui, que, no caso da nossa cultura, foram os continuadores de ritos, de práticas, da tradição indígena: “Cantando/ Dançando/ Passando sobre o fogo/ Seguimos num contínuo/ O rastro dos nossos ancestrais” (KRENAK, 2019, p. 29).

Recontar a história da colonização em uma obra literária contemporânea é um modo de fazer com que essa história não seja esquecida nem negligenciada. E, embora a colonização já não exista historicamente, a colonialidade (QUIJANO, 2005) é entendida como a mentalidade colonial, que ainda persiste, uma vez que indígenas são continuamente discriminados. A decolonialidade pode construir caminhos outros para problematizar a colonialidade no contemporâneo. É possível decolonizar levando-se em conta a alteridade para a construção de múltiplas leituras. É o que faz a literatura indígena contemporânea, de autores representativos como Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Márcia Kambeba, Graça Graúna e a pioneira Eliane Potiguara. Esses escritores abrem fissuras na literatura considerada canônica, propondo uma outra visão, potencializada nas histórias contadas pelos antepassados. Trata-se de uma literatura de resgate de memórias, que, segundo Bezerra (2007, p. 44), consiste em um “projeto de resgate do passado [que] baseia-se numa forma de olhar que se esforça por captar os elementos normalmente trivializados, por opor-se a leituras equivocadas, ou por desnudar aspectos ‘esquecidos’ pelos discursos dominantes”.

Cada vez mais escritoras e escritores indígenas reivindicam o direito de serem ouvidos, o direito de contarem a história sob outro viés que não seja do colonizador.

Poesia de resistência – na contramão da escrita canônica

Eliane Potiguara, assim como diferentes autores indígenas, utilizam-se da literatura como um recurso para a circulação de suas cosmovisões das culturas de pertencimento. Mesmo levando-se em conta que há diferenciações quanto ao estilo individual de cada autor, além das diferenças étnicas, que podem ser percebidas em suas escritas, eles têm em comum a literatura como um instrumento de resistência.

Graça Graúna (2013, p. 11) questiona o papel da literatura e da crítica literária. A autora questiona também a contribuição da literatura e dos estudos literários em ligação com a ecocrítica pós-colonial no intuito de compreender o mundo e a realidade. Todos esses questionamentos de Graça Graúna são respondidos pela escritora, que ressalta a importância de a literatura ser um espaço de pluralidades, com escritores multiétnicos. Por isso, é importante ressaltar o lugar de

“negociação” ocupado pela literatura, em que o olhar é múltiplo e há o respeito pela pluralidade. Segundo Graúna (2013, p.11): “Como encruzilhada onde discursos e visões em conflito e competição se encontram e entram num equilíbrio muitas vezes precário e contraditório, a literatura constitui um lugar no qual diferentes valores, mitos, histórias e traduções estão sendo negociados.”

O escritor Ailton Krenak, em sua obra *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), discorre sobre a ideia equivocada de os europeus acharem que são superiores e podem, assim, colonizar o mundo. A partir dessa provocação, o escritor reflete sobre a humanidade, o distanciamento cada vez maior da terra. Segundo ele, os núcleos que ainda “são agarrados” a essa terra são os países meio esquecidos, habitantes das bordas, como África, Ásia e América Latina. As línguas indígenas também estão na “periferia da humanidade” e os idiomas originais de pequenos grupos são extinguidos. Ele refere-se à humanidade como especialista em criar ausências, uma sociedade que consome a natureza da mesma forma que consome as subjetividades. Krenak também discorre sobre as diferenças como algo positivo:

Definitivamente, não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não é isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos (KRENAK, 2019, p. 33).

A obra de Eliane Potiguara apresenta uma escrita poética literária que se diferencia da tradição da literatura brasileira. Uma marca dessa diferenciação em sua escrita pode ser vista pelo modo como seu texto é estruturado. Segundo Olivieri-Godet (2020, p. 11-12), a multiplicidade de gêneros literários a que muitas escritoras indígenas recorrem, assim como a tendência de ultrapassar suas fronteiras, seria o princípio da politextualidade. É a escrita que traz as marcas dos gêneros textuais tradicionais da literatura indígena como também inova na representação do tempo, utilizando-se da hetero-temporalidade como estratégia de decolonização.

Segundo a escritora, a hetero-temporalidade acontece quando “escritoras tiram proveito de sua situação liminar: enraizada em sua herança ancestral e, ao mesmo tempo, aberta às formas artísticas da contemporaneidade imediata” (OLIVIERI-GODET, 2020, p. 12). Acreditamos que essa conceitualização seja capaz de abranger a obra de Potiguara, uma vez que seu texto apresenta-se híbrido. Há, em seu texto, como dissemos, a presença de ensaios, poemas, textos narrativos em que ela amalgama a contação de histórias sob a perspectiva da mulher indígena por meio da criação literária.

Pode-se perceber em sua obra que há tanto referências étnicas transmitidas por sua avó por meio da contação oral de histórias sobre a migração, as terras tradicionais, a vida dos seus

povos, como também a formação institucionalizada que recebeu desde pequena. A respeito da contação de histórias e sua importância na obra de Eliane Potiguara, podemos citar Smith (2018, p. 49): “Contar nossas histórias a partir do passado, reivindicar o passado, dar testemunho das injustiças pretéritas, são todas estratégias comumente empregadas pelos povos indígenas que lutam por justiça.” Eliane Potiguara, escritora indígena pioneira, retoma parte da História de seu povo por meio da tradição oral, em um gênero politextual. Krenak (2019, p. 11), na apresentação da edição de 2018 de *Metade cara, metade máscara*, afirma que a escrita de Potiguara é seu ponto de batalha, ela caça sonhos “nas dobras do tempo memória”, seus saberes buscam escutas. É nessas “dobras do tempo memória” que a escritora retoma as histórias ancestrais.

Potiguara também deixa claro em sua poética que o importante é escrever sobre sua história e não se limita aos preceitos canônicos, não se curva ao projeto literário global. Ela subverte preconceitos étnicos, de gênero, sociais, que relega os indígenas a um lugar subalternizado, inferior. Nesse sentido, sua obra está ligada ao processo de decolonialidade, uma vez que a escritora não se submete à História única, à ideia de inferioridade imposta pelos colonizadores.

Refletindo sobre a colonização, Mignolo (2020, p. 89) afirma que o Ocidentalismo foi uma construção transatlântica, uma vez que concebeu as Américas como uma continuação da Europa. Esse Ocidentalismo sustentou-se no imaginário dominante do sistema mundial moderno, que foi reproduzido nas Américas como um modelo europeu. A submissão ao modelo europeizado, a dependência cultural são modos de subalternização. No poema metalinguístico “Na trilha da mata”, por exemplo, Eliane Potiguara enfatiza essa produção poética insubmissa às normativas, consideradas canônicas:

Não me importo
 Se o que escrevo
 São ilusões
 Não me importo
 Se o que escrevo
 Não são versos,
 Rimas
 Redondilhas...
 Não me importo
 Se dizem que não trabalho
 Sou vagabunda da vida
 E ela é minha amante.

Juntos, temos o que contar. (POTIGUARA, 2018, p. 66)

Esse poema é composto de treze versos e o vocábulo “não” aparece em quatro deles, inclusive, ele inicia com uma negativa. A poeta propõe a escrita de um poema, mas deixa claro que não pretende seguir as supostas regras para essa escrita. No décimo verso, há um pressuposto de que esse fazer poético não é trabalho, porque não segue as regras. Essa desobediência tem um efeito pejorativo, explicitado no verso onze. Todavia, no último verso, podemos ver reiterado o compromisso que o eu poético estabelece consigo e com a vida, de se contar, independente da

avaliação de um suposto “outro” que aparece indeterminado em “Se dizem”: “Não me importo/ Se dizem que não trabalho/ Sou vagabunda da vida/ E ela é minha amante.”

A escritora Graça Graúna discorre sobre a literatura indígena que não busca o reconhecimento institucional, que não se importa com o que é dito sobre a literatura indígena, como nos versos citados de Potiguara. A literatura indígena, segundo Graúna (2013, p. 61), tem uma finalidade em si mesma, é uma literatura de resistência: “Resistência, sobrevivência: essa particularidade da literatura que trafega na contramão, a exemplo da atual manifestação literária de autoria indígena e de seus descendentes no Brasil”.

Como literatura de resistência, ela é a literatura da própria história do indígena entre o autobiográfico e o ficcional. Como Jurupiranga e Cunhataí, os personagens representam os indígenas brasileiros e seus reveses. Potiguara relata em seu texto que a mulher indígena passou por vários massacres, além do racismo, e sobreviveu devido à criatividade, por serem pajés, visionárias, curandeiras e guardiãs do planeta.

Segundo a escritora Potiguara (2019, p. 61), ao se referir à mulher indígena, “Seu inconsciente coletivo ancestral refloresce a cada ato de criação delas, porque são capazes de beijar as cicatrizes do mundo, num ato de caridade”. É essa voz feminina, ciente da sua importância e da legitimidade do espaço que deveria ocupar, que conta a seus filhos qual o lugar em que são colocadas, mas que se nega à subalternização.

Considerações finais

Nos poemas analisados, podemos sentir o pulsar das sensações características da obra poética. Estamos diante de um texto poético performativo em que, ao lê-lo, vivencia-se, no momento da leitura, o que foi concedido pelas letras. Consegue-se por meio da leitura perceber “a materialidade, o peso das palavras, sua estrutura acústica e as reações que elas provocam em nossos centros nervosos. Essa percepção está lá. Não se acrescenta, ela está” (ZUMTHOR, 2014, p. 55). Essas reações provocadas no leitor são como “uma espuma de linguagem que se forma sob o efeito de uma simples necessidade de escritura” (BARTHES, 1987, p. 9). Sente-se a dor do descaso, a violência, o abandono no poema, reatualizado por meio das memórias dos antepassados e da importância dessas memórias na construção da identidade do eu poético, sendo possível a comparação do que aconteceu em tempos passados e o que acontece no presente.

É possível também reconhecer a linha de ancestralidade, o que há em comum entre os indígenas à época da invasão pelos portugueses, com os indígenas hoje. Por meio da poesia, Potiguara materializa as memórias tanto ancestrais, como as próprias memórias. São os povos “que ficaram esquecidos pelas bordas do planeta [...] São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – sub-humanidade” (KRENAK, 2020, p. 21). Reconstitui-se o passado de escravidão e colonialismo, evidenciando que a condição de estar à margem ainda persiste.

Além do que, tanto a literatura oral como a escrita indígena, segundo Graúna (2013, p. *Diadorim*, Rio de Janeiro, vol. 24, número 1, p. 408- 422, 2022.

66), não ocupam as “vitrines” por problematizarem as diferenças e, por isso, são consideradas um discurso “subliterário”. Por meio da análise dos poemas, podemos perceber que, além da denúncia de violência sofrida por esses povos etnicamente subalternizados, o lirismo da escritora ressoa em seus versos.

A literatura atua em favor da democracia do saber, do exercício da alteridade, do respeito às diversas comunidades, do direito à pluralidade e está aberta a ressignificações. Para efeito desta análise, acreditamos ser possível contribuir com a produção e a disseminação dos estudos sobre a produção literária sob um viés decolonial – abarcando intelectuais que pensam a contemporaneidade sem tentar apagar a existência do colonialismo. É necessário problematizar essas questões no presente, para que barbáries e distorções da realidade possam ser dirimidas.

Referências

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Trad. J. J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1987.

BEZERRA, Kátia da Costa. *Vozes em dissonância: mulheres, memória e nação*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007.

CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguales y desconectadas. Mapas de la Interculturalidad*. Barcelona, Espanha: Paidós, 2004.

COSTA, Helene Rosa da. *Identidades e ancestralidades das mulheres indígenas na poética de Eliane Potiguara*. 2020. 265 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020. Disponível em <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2020.3612>

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. 2ª ed. São Paulo: Peripólis, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LOBO, Luiza. *A literatura de autoria feminina na América Latina*. Disponível em: <http://members.tripod.com/~lfilipe/LLobo.html>. Acesso em: 20 jan. 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 27-33.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

OLIVIERI-GODET, Rita. *Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileira e quebequense*. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2020. Disponível em <http://www.edicoesmakunaima.com.br/images/livros/vozesdemulheres%20amerindias.pdf> (livre acesso)

PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre et al. *Papel da memória*. Trad. José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 2007, p. 49-57.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 2 ed. Lorena: DM Projetos Especiais, 2018.

RAGO, Luiza Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SCHNEIDER, Liane. *Escritoras indígenas e a literatura contemporânea dos EUA*. João Pessoa: Ideia, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. Trad. Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Cosac Naify, 2014.



HEART BERRIES: A MEMOIR (2018), DE TERESE MARIE MAILHOT, E A CURA DE PALAVRAS MALTRATADAS

HEART BERRIES: A MEMOIR (2018), BY TERESE MARIE MAILHOT, AND THE HEALING OF MISTREATED WORDS

Fernanda Vieira de Sant'Anna¹

RESUMO

Este trabalho é um fragmento revisto da minha tese de doutoramento sobre autobiografias de mulheres Indígenas e aborda, em seu recorte, a literatura de Terese Marie Mailhot (Seabird Island Band) através de sua obra *Heart Berries: A Memoir* (2018). Este artigo, pela autobiografia Indígena de Mailhot, dialoga sobre autobiografias de mulheres Indígenas, que (re)escrevem a si mesmas, em suas identidades individuais e coletivas, navegando seus traumas pessoais e transgeracionais e suas memórias pessoais e coletivas. Parto de uma *metodología fronteriza*, em que minha identidade de *frontera* encontra eco, permitindo construir conhecimentos não apenas como pesquisadora, mas como sujeita da pesquisa em identidade individual e coletiva, de forma a corroborar uma práxis decolonial que é pautada pelo respeito às/aos ancestrais e à palavra milenar Indígena. O aporte teórico inclui Graúna (2013), Harjo & Bird (1997), Justice (2018), Kambeba (2020), Maracle (1996), Mignolo (2011), Tuhiwai Smith (2012), entre outras/os. Os atravessamentos provocados pela obra de Terese Marie Mailhot nos levam a pensar o (re)contar histórias, tanto pessoais quanto coletivas, para re(ins)escrever as realidades do mundo, sobrescrevendo mundos possíveis sobre o projeto colonial e suas monoculturas do pensar e ser.

PALAVRAS-CHAVE: Literaturas Indígenas; Literaturas Indígenas de Mulheres; Autobiografia; Decolonialidades; Abya Yala.

ABSTRACT

This work is a reviewed fragment of my doctoral dissertation on autobiographies of Indigenous women and specifically addresses the literature of Terese Marie Mailhot (Seabird Island Band) through her work *Heart Berries: A Memoir* (2018). This paper, through Mailhot's Indigenous autobiography, discusses the autobiographies of Indigenous women, who (re)write themselves, in their individual and collective identities, navigating their personal and transgenerational traumas and their personal and collective memories. Hence, through a *metodología fronteriza*, my *frontera* identity finds echo and allows me to build knowledge not only as a researcher, but as an individual and collective subject of research, in a way that corroborates a decolonial praxis guided by the respect for the ancestors and the millennial Indigenous word. The theoretical framework includes Graúna (2013), Harjo & Bird (1997), Justice (2018), Kambeba (2020), Maracle (1996), Mignolo (2011), Tuhiwai Smith (2012), among others. Terese Marie Mailhot's work leads us to think about (re)telling personal and collective stories, rewriting/reinscribing the world's realities, in such a way as to overwrite possible worlds on the colonial project and its monocultures of thinking and being.

KEYWORDS: Indigenous Literatures; Indigenous Women's Literatures; Autobiography; Decolonialities; Abya Yala.

¹ Professora do Curso de Letras da Universidade do Estado de Minas Gerais, Campus Divinópolis, fernanda-vieira@ikamiaba.com.br.

Nós, povos indígenas,
 Habitantes do solo sagrado,
 Mesmo sem nossa aldeia,
 Somos herdeiros de um passado.
Marcia Wayna Kambeba

In the beginning was thought,
 and her name was Woman.
Paula Gunn Allen

Nossa história foi maltratada e as palavras em que foi inscrita são pavorosas demais e seguem sendo repetidas. Encontro mais conforto nos silenciamentos e rupturas do que na versão oficiosa que me foi contada. Ouço nos ecos da língua do meu povo, que atravessa o tempo da memória, minha ancestralidade preenchendo as lacunas da história. As palavras que conheço chegaram de caravela. É com essa língua, fagocitada, que reinscrevo minha identidade no espaço e no tempo, que escrevo este texto. Minha memória responde como um sistema imunológico, se apropriando, adaptando e convertendo os conhecimentos invasores em ferramentas decoloniais. Uma resposta imune adaptativa de resistência anticolonial.

É com essa língua, fagocitada, que Terese Marie Mailhot reinscreve sua história, fugindo das armadilhas da colonialidade que buscam por uma representação única das mulheres Indígenas. É como uma resposta imune adaptativa de resistência anticolonial que nasceu seu memoir *Heart Berries: A Memoir* (2018), que não busca redenção pelos olhos da branquitude, ela consome as palavras em uma escrita complexa, poética e potente:

Minha história foi maltratada. As palavras eram muito erradas e feias para serem ditas. Tentei contar minha história a alguém, mas ele achou que era um golpe. Ele a marcou como prostituição. O homem me levou às compras com sua pena. Fui silenciada pela caridade – como tantos Indígenas. Eu mantive minha mão estendida. Minha história se tornou um golpe.

As mulheres me perguntaram qual era o meu objetivo. Eu não tinha pensado nisso. Eu considerei me casar com um dos homens e me contentar com meus ganhos, mas eu era inteligente demais para me contentar. Peguei o dinheiro deles e fui estudar. Eu estava com fome e peguei mais. Quando ganhei a capacidade para contar minha história, percebi que havia dado demais aos homens (MAILHOT, 2018, p. 3, tradução minha).²

2 “My story was maltreated. The words were too wrong and ugly to speak. I tried to tell someone my story, but he thought it was a hustle. He marked it as solicitation. The man took me shopping with his pity. I was silenced by charity—like so many Indians. I kept my hand out. My story became the hustle. Women asked me what my endgame was. I hadn’t thought about it. I considered marrying one of the men and sitting with my winnings, but I was too smart to sit. I took their money and went to school. I was hungry and took more. When I gained the faculty to speak my story, I realized I had given men too much” (MAILHOT, 2018, p. 3).

Na abertura de *Heart Berries: A Memoir* (2018), Terese Mailhot expressa a feitura da sua história e as fraturas da sua experiência. As palavras que mapeiam sua história pessoal são maltratadas, como os caminhos trilhados por ela. É na língua do colonizador que expressa sua escrevivência cheia de queloides e permeada pelos estereótipos impostos pelo outramento, consequência da colonialidade: Indígenas pobres, dependentes de assistência social, esperando por migalhas do mundo civilizado, coitados, sem agência, alcóolatrás, entre outros rótulos degradantes. Muito do mundo ocidentalizado nos condiciona a enxergar nossas humanidades em um binarismo maniqueísta: bom vs. mau, superior vs. inferior.

Em um modelo de sociedade em que o que é bom é definido em termos de lucro ao invés de necessidades humanas, sempre deverá haver um grupo de pessoas sistemicamente marginalizadas e oprimidas, que são desumanizadas para ocuparem o papel de inferiores e descartáveis (LORDE, 1984). Nessa sociedade em que vivemos, dentro desse grupo oprimido dos “desejáveis indesejáveis” que sustentam a sociedade das diferenças – não no sentido de conservar esse modelo, mas no sentido de ser através do uso dos seus corpos e mentes que essa sociedade se mantém –, se encontram Indígenas, mulheres, pobres, Latinx, LGBTQI+, Negras/os, entre outras. As mesmas e os mesmos Indígenas cuja resiliência pode ser compreendida pelo ocidente como fruto de um “merecimento” de tudo a que foram expostos. Onde a resiliência é utilizada como ferramenta colonial: somos fortes, sobrevivemos, superamos, aguentamos, prosperamos apesar das adversidades; então o sistema que nos oprime pode continuar como está. “É uma condição Indígena ser orgulhoso da sobrevivência, mas relutante em chamar isso de resiliência. A resiliência parece atribuída a um condicionamento humano em pessoas brancas” (MAILHOT, 2018, p. 7, tradução minha).³ Alimentamos o zoológico do trauma, onde a branquitude passeia se regozijando em nossas dores e memórias em uma catarse colonial.

Precisamos escrever sobre nossos traumas pessoais e transgeracionais, mas precisamos fazer isso de forma a não alimentar as expectativas de uma audiência que espera ler nossas dores em riqueza de detalhes gráficos, bem como precisamos nos preocupar em não reabrir feridas de quem tem experiências de vida semelhantes. É importante criar um espaço com a escrita que seja um lugar de reflexão, cura e identificação, e não um local de rememoração esvaziado de significado, ao passo que é fundamental evitar a criação de modelos de comportamento em que esperamos que nossas ações e atitudes, ou mesmo nossa superação, sejam espelhadas. Mailhot é categórica ao afirmar que, por não possuir modelos de comportamento nos quais se espelhar, teve espaço para se tornar quem é:

Uma entrevistadora me perguntou se eu me sentia um modelo para as mulheres Indígenas. Eu não queria ser a voz de ninguém além de mim. Eu não queria ser admirada.

Meu livro é sobre sobrevivência e transgressão. Eu sobrevivi por pouco às minhas circunstâncias. Eu venho de um lar desfeito. Abandonei a escola

3 “It’s an Indian condition to be proud of survival but reluctant to call it resilience. Resilience seems ascribed to a human conditioning in white people” (MAILHOT, 2018, p. 7).

quando era criança. Eu era uma mãe solteira vivendo de assistência social.

E não quero que as pessoas imitem minha jornada ou vejam como eu evoluí da disfunção e do estigma. Alcancei um certo sucesso que as pessoas podem desejar, mas isso não significa que deva ser admirada.

[...]

Uma mulher escreveu que meu livro era um manifesto para meninas Nativas Americanas. Os povos Indígenas não são um monólito. E meu texto pode limitar a maneira como somos vistos se for considerado representativo.

Não precisamos de exemplos do que aspiramos a ser. Não precisamos ser inundados com possibilidades. Devemos ter objetivos originais que vão além das comparações.

Questiono a ideia de imitação e sua necessidade, quando sou a primeira de onde venho a fazer o que fiz. E não ter modelos para imitar me deu espaço para ser (MAILHOT, 2018c, tradução minha).⁴

Nossas identidades não são monólitos, fixos e imutáveis e homogêneos. Somos singulares, plurais, múltiplos, variados, em constante mudança. A representatividade Indígena nas literaturas não pode ser tomada como modelo único e oficial para todas as subjetividades Indígenas existentes.

Terese Marie Mailhot

Terese Marie Mailhot é originária de Seabird Island Band, em Turtle Island (Canadá). Possui mestrado (Master of Fine Arts) em Escrita Ficcional pelo Institute of American Indian Arts e graduação em Escrita Criativa pela New Mexico State University. Atuou como editora na *The Rumpus* e foi colunista no *Indian Country Today*. Seus trabalhos podem ser encontrados em *West Branch*, *Guernica*, *Pacific Standard*, *Elle*, *Medium*, *Buzzfeed* e no *LA Times*. Nos anos de 2017 a 2018, desenvolveu seu pós-doutorado, como Tecumseh Postdoctoral Fellow, na Purdue University, onde aprofundou sua pesquisa e orientou alunos de graduação e pós-graduação.

4 “An interviewer asked me if I felt like a role model for Indigenous women. I didn’t want to be the voice of anyone but myself. I didn’t want to be looked up to.

My book is about survival and transgression. I narrowly survived my circumstances. I come from a broken home. I dropped out of school when I was a kid. I was a single mother on welfare.

And I don’t want people to emulate my journey or look up to how I evolved away from dysfunction and stigma. I reached a semblance of success people might want, but it doesn’t mean I should be looked up to.

[...]

A woman wrote that my book was a manifesto for Native American girls. Indigenous people are not a monolith. And my text could limit the way we’re seen if it’s lauded as representative.

We don’t need examples for what we aspire to be. We don’t need to be inundated with possibilities. We should have original objectives that reach beyond comparisons.

I question the idea of imitation and its necessity, when I’m the first where I’m from to do what I have done. And not having models to emulate gave me room to be” (MAILHOT, 2018c).

Em 2018, publica *Heart Berries: A Memoir*, que se torna um bestseller. Ela já foi contemplada com as bolsas SWAIA Discovery Fellowship, Vermont Studio Center Fellowship, Writing by Writers Fellowship e Elk Writer's Workshop Fellowship. No presente momento, é membro do corpo docente do Institute of American Indian Arts e da Purdue University.

Seu pai, Ken Mailhot, também conhecido como Ken Paquette, era artista e foi preso acusado de sequestrar uma jovem em 1974. Ele foi tema do documentário *Hope* (2008)⁵, de Stuart Reaugh e Thomas Buchan, junto de sua então companheira Winnie Peters e dos cinco filhos do casal. Alcóolatra, seus dias terminaram de forma trágica com seu assassinato em um quarto de hotel:

Meu pai morreu no Thunderbird Hotel, na estrada Flood Hope. Segundo os documentos, ele foi espancado por causa de uma trabalhadora do sexo ou por um cigarro. Prefiro dizer às pessoas que foi por causa de um cigarro. [...]

Encontrei clipes de jornal sobre meu pai. Ken e quatro homens sequestraram uma garota. Não há detalhes. Existem documentos sobre seu assassinato e o programa habitacional provisório de que ele participava quando morreu. Ele estava sem casa, e a previdência social lhe deu um quarto de hotel, ao lado de profissionais do sexo e homens mais jovens e violentos. Não havia nada fácil em sua memória ou no que ele deixou para trás (MAILHOT, 2018, p. 81, tradução minha).⁶

Wahzinak ou Karen Joyce Bobb, sua mãe, era curandeira, poeta, ativista e assistente social. Ela manteve uma relação por cartas com Salvador Agron⁷ e compartilhou a correspondência com o músico Paul Simon, que as usou para seu musical da Broadway, *The Capeman*⁸. Para Mailhot, sua mãe foi reduzida a uma “tiete de cadeia”, o que seria uma visão reducionista vulgar do papel de assistente social de sua mãe. Mailhot não nega que sua mãe tenha se apaixonado por Agron, mas se recusa a aceitar a redução simplista da personagem de sua mãe no musical de Simon:

5 HOPE. Documentário escrito e dirigido por Thomas Buchan e Stuart Reaugh. Canadá: 2008. DVD (58min), cores. Disponível em: <https://www.nfb.ca/film/hope/>. Acesso em 14 ago. 2020.

6 “My father died at the Thunderbird Hotel on Flood Hope Road. According to documents, he was beaten over a sex worker or a cigarette. I prefer to tell people it was over a cigarette. [...] I found newspaper clips about my father. Ken and four men abducted a girl. There aren't any details. There are documents about his murder and the transitional housing program he was in when he died. He was without a home, and social welfare gave him a hotel room, next to sex workers and younger, more violent men. There was nothing easy about his memory or what he left behind” (MAILHOT, 2018, p. 81).

7 “They called him the ‘Cape Man’. On the night of Aug. 30, 1959, wearing a red-lined black satin cape, he [Agron] walked into a playground on the West Side of Manhattan and [stabbed to death] two 16-year-olds he thought were rival gang members.” JAMES, George. ‘Cape man’: life of killer is over at 42. *The New York Times*, New York, Section A, Page 24, 24 abr. 1986. [The New York Times Archive]. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1986/04/24/nyregion/cape-man-life-of-killer-is-over-at-42.html>. Acesso em 10 maio 2020.

8 SIMON, Paul. The story of the Capeman. *WBR*. 15 abr. 2010. Disponível em: <https://tinyurl.com/thecapeman>. Acesso em 14 ago. 2020.

Eu queria que ele [Paul Simon] visse minha mãe, além da tiete, ou um clichê, ou uma mulher Indígena – porque ela era mais. Ele não a viu. A peça reduziu Mamã a uma “garota hippie Indígena”, como Greg Evans da *Variety* a chamou. Uma “tiete de cadeia”, e eu só a conhecia como uma assistente comunitária. A prisão fazia parte disso, os levando a escrever ou desenhar, para encontrar a sanidade no isolamento (MAILHOT, 2018, p. 37, tradução minha).⁹

Wahzinak não usava drogas, odiava bebidas alcólicas e parou de beber antes do nascimento de Mailhot. Ela era curandeira: “Ela era guardiã do cachimbo¹⁰ e jejuava sozinha nas montanhas sempre que precisava. [...] Ela passou anos da minha vida acordando com o dia para agradecer ao rio” (MAILHOT, 2018, p. 32, tradução minha).¹¹ Ensinou aos filhos como manter uma fogueira e como preparar um banquete. Com a separação de Ken Mailhot, criou os quatro filhos sozinha. Ela morreu aos cinquenta e um anos de um aneurisma cerebral.

A avó materna de Mailhot foi uma das vítimas do brutal sistema de internato das Residential Schools do Canadá:

Minha avó foi para o internato St. George quando criança, que era notoriamente brutal com Indígenas. Ela não falava nossa língua em voz alta, nem orava em nossa língua – ela orava a Jesus em inglês (MAILHOT, 2018d)¹²;

[...] ela aprendeu isso no colégio residencial – onde parasitas e freiras e padres contaminaram gerações de nosso povo. Indígenas congelaram tentando fugir e muitos morreram de fome. Freiras e padres ficaram sem lugar para colocar os ossos, então eles nos embutiram nas paredes de novos internatos (MAILHOT, 2018, p. 7, tradução minha).¹³

A avó de Mailhot teve um papel marcante na sua infância: “Quando ela morreu, ninguém me notou. Garotas Indígenas podem ser esquecidas tão bem que esquecem de si mesmas” (MAILHOT, 2018, p. 4, tradução minha).¹⁴

Mailhot teve tuberculose e catapora quando criança, passou alguns períodos em lares temporários, se casou ainda adolescente e perdeu a guarda do seu primeiro filho na justiça para seu ex-marido no mesmo período em que dava à luz ao seu segundo filho:

9 “I wanted him to see my mother, beyond a groupie, or a cliché, or an Indian woman—because she was more. He didn’t see her. The play reduced Mom to an ‘Indian hippie chick,’ as *Variety*’s Greg Evans called her. A ‘prison groupie,’ and I had only known her as an outreach worker. Prison was part of that, getting them to write or draw, to find sanity in isolation” (MAILHOT, 2018, p. 37).

10 “Guardiã do cachimbo” foi a tradução que escolhi para “Pipe Carrier”. Diferentes nações tratam o cachimbo de formas diferentes, mas ele é medicina sagrada para diversas tradições. Para muitos Povos de Turtle Island, “Pipe Carriers” são pessoas reconhecidas como curandeiras com dons espirituais.

11 “She was a pipe carrier and fasted alone in the mountains anytime she had to. [...]. She spent years of my life waking up with the day to give thanks to the river” (MAILHOT, 2018, p. 32).

12 “My grandmother went to St. George’s residential school as a child, which was notoriously brutal to Indians. She did not speak our language out loud, nor did she prayed in our language — she prayed to Jesus in English” (MAILHOT, 2018d).

13 “[...] she learned that in residential school – where parasites and nuns and priests contaminated generations of our people. Indians froze trying to run away, and many starved. Nuns and priests ran out of places to put bones, so they built us into the walls of new boarding schools” (MAILHOT, 2018, p. 7).

14 “When she died nobody noticed me. Indian girls can be forgotten so well they forget themselves” (MAILHOT, 2018, p. 4).

Minha história foi maltratada. Eu era adolescente quando me casei. Eu queria um lar seguro. O desespero não é um condutor para o amor. Nós nos arruinamos, e então minha mãe morreu. [...] A verdade feia é que perdi meu filho Isadore no tribunal. Convenção de Haia. O pior dessa verdade é que dei à luz meu segundo filho quando estava perdendo o primeiro. Meu julgamento e meu parto alinhados. No hospital, me disseram que meu primeiro filho iria com o pai (MAILHOT, 2018, p. 5-6, tradução minha).¹⁵

Mailhot obteve seu GED¹⁶ e cursou uma Community College – em termos gerais, é uma instituição de ensino superior que oferece cursos de dois anos. Em 2013, Mailhot se internou em um hospital psiquiátrico. Segundo a autora: “Eu tenho Transtorno de Estresse Pós-Traumático, transtorno alimentar, e sou bipolar II” (MAILHOT, 2018, p. 43, tradução minha).¹⁷ Durante seu período de internação voluntária, ela começa a escrever o que se tornaria parte de *Heart Berries: A Memoir*: “Escrevi um capítulo, ‘Indian Sick’, principalmente no hospital. Os funcionários me deram um caderno de redação e uma caneta esferográfica flexível e não letal” (MAILHOT, 2020)¹⁸. Mailhot é Nlaka’pamux (Ing-khla-kap-muh), das Primeiras Nações de Turtle Island (Canadá), do grupo linguístico Salish. Cresceu em Seabird Island, na British Columbia.

Nlaka’pamux

Nlaka’pamux é o termo original de autoidentificação da nação que é dos grupos Salish do interior. São os povos Indígenas do centro-sul de British Columbia que falam uma língua comum e vivem em comunidades ao longo dos rios Fraser e Thompson entre Yale e Lillooet, entre Lytton e Ashcroft, ao longo do Nicola Valley entre Spence’s Bridge e Merritt, no Nicola Valley até Quilchena e na parte inferior do Coldwater Valley. Simon Fraser, em 1808, os chamou de “Hacamangh”. Os comerciantes da Hudson’s Bay os chamavam de “Couteau” (faca em francês) ou “Knife” (faca em inglês). Mais tarde, em registros escritos, eles foram chamados de “índios do rio Thompson”, nome do principal rio de seu território, provavelmente por não Indígenas que não sabiam pronunciar o nome original. Este último termo foi encurtado para “os Thompson”, embora muitas das pessoas conhecidas como tais não vivessem em nenhum lugar perto do rio Thompson (WICKWIRE, 1994, p. 1). Segundo Sterling (1997),

15 “My story was maltreated. I was a teenager when I got married. I wanted a safe home. Despair isn’t a conduit for love. We ruined each other, and then my mother died. [...] The ugly truth is that I lost my son Isadore in court. The Hague Convention. The ugly of that truth is that I gave birth to my second son as I was losing my first. My court date and my delivery aligned. In the hospital, they told me that my first son would go with his father” (MAILHOT, 2018, p. 5-6).

16 *General Educational Development* é um teste que concede ao aprovado um certificado equivalente ao diploma de ensino médio. Pode ser comparado ao Exame Nacional para Certificação de Competências de Jovens e Adultos (Encceja) no Brasil.

17 “I have Posttraumatic Stress Disorder, and an eating disorder, and I have bipolar II” (MAILHOT, 2018, p. 43).

18 “I wrote one chapter, ‘Indian Sick,’ mostly in a hospital. The workers gave me a composition book and a flexible, non-lethal ballpoint pen” (MAILHOT, 2020).

O nome Nlaka’pamux pode ser traduzido como povo ou nação (Hanna e, 1995, p. 3). A palavra raiz “Nlha7kap” significa “alcançar o fundo ou a base” como ao passar pelo cânion, e o sufixo lexical mux significa “povo”. O nome originalmente se referia a Lytton e às pessoas que vivem lá, mas agora inclui toda a nação. [...] James Teit, o etnógrafo escocês que viveu e estudou os Nlaka’pamux por muitos anos (1900, p. 168-174), classificou duas divisões principais como sendo Lower Thompson River Indians que residem ao longo do rio Thompson / Fraser River de Lytton e oeste e os Upper Thompsons que vivem a leste de Lytton. Os Upper Thompsons têm quatro divisões principais (Teit, 1900, p. 170). Os Lkamtcinemux compreendem a comunidade de Lytton, a avó do meu pai, Martha Joyaska, veio de Lytton. Os Staxa’yux são o povo acima de Lytton. Os Nkamtcinemux são o povo de Spence’s Bridge a Ashcroft, que faz fronteira com o território Shuswap. Os Scawaxamux são o povo do Nicola Valley (STERLING, 1997, p. 7-8, tradução minha).¹⁹

Apesar da influência da Igreja e do Estado, com suas políticas de assimilação forçada, o costume Nlaka’pamux de nomear em sua língua tradicional perdura. Terese Marie Mailhot se chama “Asiniy Wache Iskwewis” em sua língua tradicional, que significa “Pequena Mulher Montanha (Little Mountain Woman)”. Ter o nome em sua língua tradicional é um ato de resistência, em especial considerando a imposição de nomes ocidentalizados. Um nome carrega significado em uma sociedade construída pelo discurso. Mesmo que as tradições tenham sido interrompidas de alguma forma e algumas apagadas com a colonização, é parte do processo de decolonizar carregar as línguas Indígenas, com seus sistemas de pensamento:

Quando eu tinha onze anos, olhei no espelho para ver se já tinha seios. Fred Cardinal, um ancião, estava na sala ao lado. Ele me chamou e disse: “Seu nome é Little Mountain Woman: Asiniy Wache Iskwewis.” Eu me sentia envergonhada e não merecedora do nome. Ele queria que eu soubesse que eu era boa e sagrada, mas não pensei que meu corpo fosse um universo. Também não achei que iria desenredar tão bem. Tirei energia das montanhas e escolhi um lar no deserto (MAILHOT, 2018, p. 98, tradução minha).²⁰

19 “The Nlakapamux (also spelled Ntak a’pamux, Ntlakapamuq, Nlha7kapmx, N’lakapamux, and Nlak’apamx) live in the river valleys of the Fraser, Thompson, and Nicola Rivers in southwestern British Columbia. The name Nlakapamux translates as people or nation (Hanna and, 1995, p. 3). The root word ‘Nlha7kap’ means ‘reach the bottom or base’ as in passing through the canyon, and the lexical suffix mux means ‘people’. The name originally referred to Lytton and the people who live there, but now includes the entire nation. [...]. James Teit, the Scottish ethnographer who lived with and studied the Nlakapamux for many years (1900, p. 168-174), categorized two major divisions as being the Lower Thompson River Indians who reside along the Thompson/Fraser River from Lytton and west and the Upper Thompsons who live east of Lytton. The Upper Thompsons have four main divisions (Teit, 1900, p. 170). The Lkamtcinemux comprise the Lytton Band, My father’s grandmother, Martha Joyaska, came from Lytton. The Staxa’yux are the people above Lytton. The Nkamtcinemux are the people from Spence’s Bridge to Ashcroft which borders Shuswap territory. The Scawaxamux are the people of the Nicola Valley” (STERLING, 1997, p. 7-8).

20 “When I was eleven, I stared in the mirror to see if I had breasts yet. Fred Cardinal, an elder, was in the next room. He called me in and said, ‘Your name is Little Mountain Woman: Asiniy Wache Iskwewis.’ I felt ashamed and undeserving of the name. He wanted me to know that I was good and holy, but I didn’t think that my body was a universe. I didn’t think I would unravel so well either. I drew power from the mountains and chose a home in the desert” (MAILHOT, 2018, p. 98).

As tradições orais são fundamentais na transmissão de conhecimentos para os povos Indígenas. Para os Nlaka'pamux, as narrativas orais incluem relatos detalhados das atividades de entidades como o Sol, a Lua, a Estrela da Manhã, o Coiote, assim como da chegada dos invasores europeus. Como apresentado por Sterling (1997, p. 5, tradução minha),

Entre os Nlaka'pamux, existem dois tipos proeminentes de tradições orais: speta'kl e spilaxem. Os speta'kl (também soletrados sptakvelh) são histórias que se referem a eventos da era mitológica quando personagens como o Coiote ainda andavam na forma humana. Eles incluem histórias de criação, histórias de metamorfos como o Coiote, que é tanto herói quanto trickster (trapaceiro), e histórias de personagens como Rato-almiscarado (Muskrat), Castor e Urso-negro, que também caminhavam e falavam em forma humana. Os speta'kl foram coletados e estudados por vários pesquisadores de fora, sendo os mais proeminentes o antropólogo Franz Boas e os etnógrafos James Teit e Charles Hill-Tout. O spilaxem (também soletrado spilaxam) são histórias de não criação, como histórias de caça, notícias e narrativas pessoais. Esta tradição oral é muito comum entre o povo Nlaka'pamux, mas ao contrário dos speta'kl, não existem grandes estudos escritos sobre spilaxem e poucas coleções deles.²¹

Os internatos são responsáveis pela erosão gradual da língua Nlaka'pamux, considerando que muitos foram forçados a falar apenas a língua do colonizador, proibidos de terem seus nomes e falarem suas línguas maternas, e eram punidos se desobedecessem. Muitas gerações de Nlaka'pamux perderam a capacidade de falar sua língua fluentemente. Há, contudo, iniciativas de disseminação da língua e tradições originárias pelos seus próprios cidadãos. As tradições orais perduraram, a despeito das tentativas contínuas de apagamento pelas práticas coloniais. Elas são importantes métodos educacionais e sobrevivem, mesmo que tantas outras tradições tenham sido destruídas. A força da palavra milenar rompe as barreiras da colonialidade. É importante pensar, como disse anteriormente, na palavra como magia, como capaz de (re)criar mundos possíveis. Pela maleabilidade da língua, podemos e devemos estabelecer um léxico de resistência.

Histórias precisam ser contadas

Histórias Salish são muito parecidas com sua arte: esparsas e interessadas nos espaços em branco. O trabalho deve ser marcante (MAILHOT, 2018, p. 48, tradução minha).²²

21 “Among the Nlaka'pamux there are two prominent types of oral traditions, speta'kl and spilaxem. The speta'kl (also spelled sptakvelh) are stories which refer to events from the mythological age when characters like Coyote still walked in human form. They include creation stories, stories of the transformers such as Coyote who is both culture hero and trickster, and stories of characters such as Muskrat, Beaver, and Black Bear who also walked and talked in human form. The speta'kl have been collected and studied by a number of outside researchers, the most prominent being anthropologist Franz Boas and ethnographers James Teit and Charles Hill-Tout. The spilaxem (also spelled spilaxam) are noncreation stories such as hunting stories, news stories, and personal narratives. This oral tradition is very common among the Nlaka'pamux people, but unlike the speta'kl, there are no major written studies about spilaxem and few collections of them” (STERLING, 1997, p. 5).

22 “Salish stories are a lot like its art: sparse and interested in blank space. The work must be striking” (MAILHOT, 2018, p. 48).

Histórias ganham e perdem força uma vez contadas. Minha mãe transbordava em histórias. As lendas se tornaram estratificadas e profundas demais para serem herdadas. Ela passou dias em sua máquina de escrever tentando transmitir as coisas mais importantes sobre nossa linhagem enquanto Nlaka’pamux.

[...]

Sempre escolhi contar a história antes que ela estivesse madura. Eu percebo que a natureza de cultivar uma história com imediatismo é tão violenta quanto enxertar uma árvore, e é desnecessária. As histórias perdem força uma vez contadas, incapazes de ruminar depois de serem purgadas. Às vezes, a purificação é um ritual. A mania da minha mãe em sua máquina de escrever é um som familiar que eu não ouço há anos. Quando criança, ouvia o barulho como música para uma bailarina furiosa com sapatilhas vermelhas. Quando adolescente, me perguntei o que era importante transmitir. Como mulher, me pergunto se tenho o poder de ficar na sala e contar a história antes que esteja grande demais para ser passada adiante inteira (MAILHOT, 2018d, tradução minha).²³

As histórias ganham e perdem força uma vez contadas... Penso na força que as histórias da colonização ganharam com o tempo ao serem repetidas incessantemente, até tomarem a aparência de fatos. Penso nas distorções que os mapas contam, com a pretensão de mostrarem como o mundo realmente é, produzindo uma falsa sensação de confiança e credibilidade.

Mapas são narrativas especializadas. É como traduzimos espaço em lugar. Mapas são artefatos sociais cujos significados são carregados de intencionalidade, dos olhares de quem os produziu e para quem foram produzidos. Mapas “são objetos sociais cujo significado e poder são produzidos pela linguagem escrita e simbólica e cuja autoridade é determinada pelas instituições e contextos nos quais circulam” (NORMAN B. LEVENTHAL MAP & EDUCATION CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY, 2020b, tradução minha).²⁴ Cada mapa é uma representação e envolve seleção, simplificação, generalização, simbolização e uma série de procedimentos que são atravessados pela subjetividade que realiza a representação e podem levar a distorções das realidades representadas.

23 “Stories gain and lose power once they’re spoken. My mother was over-cultivated with story. The legends became too layered and profound to inherit. She spent days at her typewriter trying to convey the most important things about our lineage as Nlaka’pamux.

[...]

I have always chosen to tell the story before it’s cultivated. I realize the nature of cultivating a story with immediacy is as violent as engrafting a tree, and it’s unnecessary. Stories lose power once they’re told, unable to ruminate after being purged. Sometimes the purging is ceremony. My mother’s mania at her typewriter is a familiar sound I haven’t heard in years. As a child I heard the noise like music for a furious ballerina in red pointe shoes. As an adolescent I wondered what was important to convey. As a woman I wonder if I have the power to stay in the room and say the story before it’s too big to pass on wholly” (MAILHOT, 2016).

24 “[...] social objects whose meaning and power are produced by written and symbolic language and whose authority is determined by the institutions and contexts in which they circulate.”

Achatar o globo terrestre, que tem uma superfície irregular e cuja forma é definida como geoide²⁵, é buscar uma interpretação de seu formato para produzir uma representação que atenda aos objetivos propostos por quem interpreta. Durante minha escolarização, por exemplo, estudei mapas que representavam a parte sul de Abya Yala diminuída e ampliavam dados países e continentes em uma relação desequilibrada de forças. A projeção de Mercator do mundo é um dos mapas mais comuns e utilizados no sistema educacional. A projeção de Mercator foi desenvolvida em 1569 para auxiliar a navegação ao longo das rotas coloniais, de forma a traçar linhas retas através dos oceanos (WALTERS, 2020). Todo o hemisfério norte está com seu tamanho exagerado, tornando o Norte de Abya Yala e a Europa maiores do que o Sul de Abya Yala e o continente Africano, por exemplo. As distorções afetam mais do que continentes e países, afetam a percepção do leitor. O Sul de Abya Yala, na projeção de Mercator, parece ser quase do mesmo tamanho do que a Europa, quando é quase duas vezes maior.

Apresento um recorte: desde 2017, como apontado na matéria do *The Guardian* “Boston public schools map switch aims to amend 500 years of distortion (Mudança do mapa nas escolas públicas de Boston visa corrigir 500 anos de distorção)”, as escolas em Boston²⁶ passaram a adotar a projeção Gall-Peters, que também possui suas distorções, mas se propõe a dimensionar os países com maior precisão em relação às suas áreas.

“Este é o início de um esforço de três anos para descolonizar o currículo em nossas escolas públicas”, disse Colin Rose, superintendente assistente de oportunidades e lacunas de desempenho das escolas públicas de Boston.

O distrito tem 125 escolas e 57.000 alunos, 86% dos quais não brancos, com os maiores grupos sendo latinos e negros. Depois de mudar os mapas, disse Rose, os educadores planejam olhar para outros assuntos e deixar de apresentar a história dos brancos como a perspectiva dominante (WALTERS, 2020, tradução minha).²⁷

Três anos. Descolonizar o currículo em três anos. A matéria citada acima é de 2017, o que significa que, em 2020, as escolas públicas de Boston já estariam na fase final de descolonização dos seus currículos. Não questiono a intenção de todas e todos os profissionais envolvidos,

25 “[...] o geoide é uma superfície equipotencial do campo da gravidade”. IBGE. Forma da Terra. In: IBGE. *Atlas Escolar*. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <https://atlascolar.ibge.gov.br/conceitos-gerais/o-que-e-cartografia/forma-da-terra.html>. Acesso em 5 jul. 2020.

26 Apresento uma escrita atravessada por Boston/Massachusetts/Estados Unidos – Turtle Island, pois este capítulo aqui adaptado foi escrito enquanto estava em Boston como Visiting Scholar na Boston University (BU), com bolsa de Doutorado Sanduíche FAPERJ, pela qual sou grata à agência de fomento e à BU. O período na BU foi fundamental para a condução da minha pesquisa de doutoramento, aqui apresentada em recorte.

27 “‘This is the start of a three-year effort to decolonize the curriculum in our public schools,’ said Colin Rose, assistant superintendent of opportunity and achievement gaps for Boston public schools. The district has 125 schools and 57,000 students, 86% of whom are non-white, with the largest groups being Latino and black. After changing the maps, Rose said, educators plan to look at other subjects and shift away from presenting white history as the dominant perspective.”

mas é ingênuo pensar que se pode de(s)colonizar os currículos escolares e desfazer mais de quinhentos anos de violência sistêmica e epistemicídio em apenas três anos e sem uma mudança radical de modo de vida. A tentativa é um movimento válido, mas deve ser amparada por outros mecanismos que o Estado não está disposto a tornar realidade, como reparação, devolução dos territórios, soberania às nações Indígenas, entre outras tantas ações que precisam ser pensadas e colocadas em prática.

De meados de janeiro a meados de fevereiro de 2020, participei de um grupo de leitura e discussão da obra *The Heartbeat of Wounded Knee: Native America from 1890 to the Present* (2019), do escritor e pesquisador Ojibwe David Treuer, no Norman B. Leventhal Map & Education Center na Boston Public Library. A cada encontro e discussão da leitura, a mediadora do grupo e Coordenadora de Educação do Centro, Lynn Brown, nos mostrava mapas relacionados aos capítulos lidos ou que fossem do nosso interesse e pertinentes ao assunto do livro e da exposição em andamento: *America Transformed: Mapping the 19th Century* (*América Transformada: Mapeando o Século 19^o*²⁸). Foi a primeira vez que tive a oportunidade de ter contato físico com cartografias Indígenas do século XIX, para além das cartografias ocidentalizadas às quais estamos habituadas e somos constantemente expostas.

Em um dos mapas que manuseei, um cartograma descritivo de uma batalha, os nomes dos lugares, intitulados com base em nomes de animais, estavam representados com desenhos dos animais. Antes que essa explicação pudesse ser dada, um dos participantes do grupo perguntou se o animal ali desenhado no mapa havia participado da batalha de alguma forma, ao que a Coordenadora de Educação explicou que não, que o animal estava representado no mapa porque aquele era o nome do local onde havia acontecido. Uma outra iconografia para representar outra visão de mundo.

Quando mapas são criados, parte da sua elaboração é o estabelecimento de símbolos para representar informação. Alguns decidem por símbolos abstratos que necessitarão de legenda, outros utilizam símbolos mais facilmente reconhecíveis, com ilustrações e ícones que transmitam informação. Mapas são projeções, escolhas, cálculos, são traduções bidimensionais de espaços e acontecimentos tridimensionais. Tal como a literatura trabalha com a representação e a interpretação de uma realidade, a leitura cartográfica demanda uma interpretação e reescrita de uma interpretação de mundo. As cartografias Indígenas, omitidas na invenção da História Oficial, não cessaram de existir porque foram silenciadas pela colonialidade. Tal como as literaturas Indígenas, sempre existiram. A cartografia do pertencimento passa por redesenhar os mapas das nossas geografias físicas e emocionais. Os retomapas são parte dos processos para decolonização do pensamento.

28 A exposição *America Transformed: Mapping the 19th Century* aconteceu no período de 4 maio 2019 a 10 maio 2020. Disponível online em: <https://collections.leventhalmap.org/exhibits/25>

Na introdução de *An Indigenous Peoples' History of The United States* (2014), a ativista, escritora e historiadora Roxane Dunbar-Ortiz discorre sobre como reescrever a história passa, invariavelmente, por repensar a história em sua essência, quebrando os mitos e narrativas que fundam as histórias oficiais dos países, como os Estados Unidos, conforme os conhecemos hoje:

Escrever a história dos Estados Unidos a partir da perspectiva dos povos Indígenas requer repensar a narrativa nacional consensual. Essa narrativa é errada ou deficiente, não em seus fatos, datas ou detalhes, mas sim em sua essência. Inerente ao mito que nos ensinaram está a aceitação do colonialismo e do genocídio. O mito persiste, não por falta de liberdade de expressão ou carência de informação, mas por falta de motivação para fazer perguntas que desafiem o cerne da narrativa roteirizada da história de origem (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 2, tradução minha).²⁹

A História oficial é composta pela interpretação dos fatos do passado por parte dos “vencedores”. A exemplo das releituras das geografias, está a mudança na retórica no século XIX, que passou a marcar o espaço das reservas como um território “cedido” ou “dado” aos povos Indígenas, alimentando a ideia de que os povos Originários estariam usufruindo de um território de domínio público e não sendo deslocados, forçadamente, por Estados que se constituíram sobre territórios roubados. “*Conhecer o passado* fez parte da pedagogia crítica da decolonização. Ter histórias alternativas é ter conhecimentos alternativos” (SMITH, 2012, p. 36, ênfase da autora, tradução nossa)³⁰. Muda-se a narrativa, muda-se a História.

As histórias ganham e perdem força uma vez contadas...

Os estereótipos criados pelos colonizadores sobre os povos Indígenas emudeceram, em certa medida, as nossas intelectualidades e impuseram a imagem de “bestas fortes”, que serviriam apenas para um trabalho braçal. E, quando confrontados com a resistência à exploração, inventaram outro estereótipo: o da preguiça, de um povo ocioso e que não “gosta” de trabalhar. Somados a isso, os processos coloniais tornaram mais difíceis de compilar registros próprios das histórias das nações Indígenas e das suas diversas maneiras de registro. Essa ruptura histórica é fundamental para que as narrativas hegemônicas impostas pela colonialidade permaneçam disseminando distorções e estereótipos negativos.

29 “Writing US history from an Indigenous peoples’ perspective requires rethinking the consensual national narrative. That narrative is wrong or deficient, not in its facts, dates, or details but rather in its essence. Inherent in the myth we’ve been taught is an embrace of settler colonialism and genocide. The myth persists, not for a lack of free speech or poverty of information but rather for an absence of motivation to ask questions that challenge the core of the scripted narrative of the origin story” (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 2).

30 “*Coming to know the past* has been part of the critical pedagogy of decolonization. To hold alternative histories is to hold alternative knowledges” (SMITH, 2012, p. 36, author’s emphasis).

As narrativas de origem constituem o núcleo vital da identidade unificadora de um povo e dos valores que o orientam. Nos Estados Unidos, a fundação e o desenvolvimento do estado-colono anglo-americano envolvem uma narrativa sobre colonos puritanos que tinham uma aliança com Deus para tomar a terra. Essa parte da história da origem é apoiada e reforçada pelo mito de Colombo e a “Doutrina do Descobrimento”. De acordo com uma série de bulas papais do final do século XV, as nações europeias adquiriram o título das terras que “descobriram” e os habitantes Indígenas perderam seu direito natural a essas terras depois que os europeus chegaram e as reivindicaram (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 3, tradução minha).³¹

Quando nós, Indígenas e pessoas não Indígenas aliadas, reescrevemos a História, quando nos dispomos a fazer o trabalho de corrigir as distorções conhecidas como “fatos” na narrativa colonial, somos rotuladas de militantes e nossos conhecimentos são rejeitados (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 13), por serem julgados como esvaziados de ciência. O pensamento ocidentalizado considera, em sua maioria, que Indígenas são incapazes de produzir história.

É importante ter em mente que a História oficial nos inscreveu como selvagens, preguiçosos, atrasados, entraves ao progresso, desprovidos de tecnologia, incapazes de criar História. Todas essas noções que nos despem de agência são úteis ao necroprojeto colonial. Ao observar que a maioria das nações Indígenas de Abya Yala não possuía plantações (nos modelos ocidentais), a branquitude assumiu que não éramos capazes de cultivar, não compreendendo que a relação construída com a terra e a natureza era diferente do modo predatório que foi imposto com o modelo colonial. As tecnologias Indígenas de cultivo e manejo sempre enxergaram a terra e a natureza pelo que elas são, parte de quem somos, não como recursos disponíveis para serem explorados à exaustão.

Não podemos decolonizar e realizar uma mudança sistêmica sem visitar e corrigir os erros históricos, os erros de registro histórico e preencher as lacunas da História. Não há reparação sem encarar o passado colonial e suas devastadoras consequências.

As histórias ganham e perdem força uma vez contadas...

31 “Origin narratives form the vital core of a people’s unifying identity and of the values that guide them. In the United States, the founding and development of the Anglo-American settler-state involves a narrative about Puritan settlers who had a covenant with God to take the land. That part of the origin story is supported and reinforced by the Columbus myth and the ‘Doctrine of Discovery’. According to a series of late-fifteenth-century papal bulls, European nations acquired title to the lands they ‘discovered’ and the Indigenous inhabitants lost their natural right to that land after Europeans arrived and claimed it” (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 3).

Trajetórias

Tive que deixar a reserva. Eu tinha que tirar meu GED. Deixei minha casa porque a previdência me fez escolher entre as necessidades (MAILHOT, 2018, p. 6, tradução minha).

Arrumei meu bebê e deixei minha reserva. Eu vim das montanhas para um marrom plano e infinito para enterrar minha dor. Parti porque estava com fome (MAILHOT, 2018, p. 6, tradução minha).

Quando percebi que a reserva era um lugar insuficiente para aprender, ele me deixou partir sem discussão ou preocupação (MAILHOT, 2018, p. 78, tradução minha).³²

Terese Marie Mailhot se sentiu compelida a deixar a sua reserva, seja em busca de melhores condições de vida, seja em busca de uma agência negada pela colonialidade. Mulheres Indígenas são estrangeirizadas em seus próprios territórios, alienadas de recursos que são abundantes para a branquitude em geral. As remoções forçadas seguem de forma simbólica, quando não físicas. O espaço da reserva se torna, ao mesmo tempo, lar e exílio.

Tive a sorte de conseguir uma carona até a cidade para dar à luz – e as assistentes sociais tiveram que levar Isaiah e a mim do hospital para casa. Muitas vezes olhei para ele e me perguntei se existíamos. Eu respondi a essa pergunta economizando meus cheques e fazendo aulas noturnas. Respondi a essa pergunta deixando a reserva por qualquer outro lugar. Alguém se ofereceu para dividir um apartamento em El Paso, no deserto. Eu fui (MAILHOT, 2018, p. 96-97, tradução minha).

Minha tia disse que ficar no deserto, longe da minha terra, me deixava doente.

“Vá para o rio”, disse ela.

“Eu vou,” eu disse, sabendo que não poderia (MAILHOT, 2018, p. 70, tradução minha).³³

32 “I had to leave the reservation. I had to get my GED. I left my home because welfare made me choose between necessities” (MAILHOT, 2018, p. 6).

“I packed my baby and left my reservation. I came from the mountains to an infinite and flat brown to bury my grief. I left because I was hungry” (MAILHOT, 2018, p. 6).

“When I realized the reservation was an insufficient place to learn, he let me leave without argument or concern” (MAILHOT, 2018, p. 78).

33 “I was lucky to get a ride into town to give birth—and social workers had to drive Isaiah and me home from the hospital. I often looked at him and wondered if we existed. I answered the question by saving my checks and taking night classes. I answered the question by leaving the reservation for any other place. Someone offered to share an apartment in El Paso, in the desert. I went” (MAILHOT, 2018, p. 96-97).

“My aunt said that being in the desert, away from my land, made me sick.

‘Go to the river,’ she said.

‘I will,’ I said, knowing I couldn’t” (MAILHOT, 2018, p. 70).

Cruzar geografias inventadas não apaga o lar e o pertencimento encontrado em suas culturas. Há um dito muito comum que diz: a terra não nos pertence, pertencemos a Ela. Pensar a relação possuir vs. pertencer traz entendimentos outros da relação com a terra, com o lugar, com as comunidades e com os sistemas de conhecimento não ocidentalizados.

Mitakuye Oyasín. We are all related. Somos todes parentes.

A expressão em Lakota carrega multitudes. Somos todas, todes e todos parentes. Se você convive ou já conviveu com Indígenas, sabe que nós nos chamamos de parenta e parente, porque reconhecemos que somos e estamos todos conectados, filhas e filhos da mesma Terra. Esse entendimento atravessa Abya Yala e nos fortalece onde quer que estejamos. Quando pensamos as histórias da criação de várias culturas Indígenas diferentes e observamos que em muitas delas há a presença de metamorfos, Encantados que eram paisagem, eram animais e se transmutaram em pessoa e vice-versa, precisamos compreender que um dos significados é que estamos conectados com a terra de forma orgânica e perene. Nós pertencemos.

[Minha mãe] me ensinou que eu não possuía coisas. Eu gostava muito da ideia de posse. Não somos donas das nossas mães. Não somos donas dos nossos corpos ou nossas terras – talvez eu não tenha certeza. Nós nos tornamos a terra quando somos enterradas nela. Nossas avós foram desenraizadas e colocadas em caixas, colocadas em placas de plástico, ou embaladas ordenadamente em quartos, ou transformadas em artefato – tudo depois de enterros adequados. Índios nem sempre têm permissão para descansar em paz. Quero ser enterrada em um jardim de ossos com meus ancestrais um dia. Eu gostaria de pertencer a isso (MAILHOT, 2018, p. 72, tradução minha).³⁴

Nossa história foi maltratada

Nossa história foi maltratada. As palavras que nos forçaram eram muito feias para serem escritas. Mas nosso sistema de resistência anticolonial fagocitou a linguagem e seguimos criando e curando mundos. Minha palavra vem do meu lugar de fala, vem de onde produzo e reproduzo sabedorias, é marcada pelos meus traumas e vivências e pelas heranças da colonialidade que marcam a minha (r)existência. Não há neutralidade na língua, não há objetividade imparcial, não há ciência pela ciência objetiva e pragmática desumanizada como o pensamento ocidentalizado apregoa. Toda a escrita atravessa a subjetividade de seu interlocutor. Ao escolher um léxico de resistência, exponho minha subjetividade e permito que minha escrevivência preencha as entrelinhas do meu discurso. Precisamos, enquanto comunidade produtora de conhecimento e sistemas de conhecimento, assumir que temos pontos de vista, temos ponto de partida e ponto de chegada, temos construção de caminho com nossas produções.

34 “She taught me that I didn’t own things. I really liked the idea of possession. We don’t own our mothers. We don’t own our bodies or our land—maybe I’m unsure. We become the land when we are buried in it. Our grandmothers have been uprooted and shelved in boxes, placed on slabs of plastic, or packed neatly in rooms, or turned into artifact—all after proper burials. Indians aren’t always allowed to rest in peace. I want to be buried in a bone garden with my ancestors someday. I’d like to belong to that” (MAILHOT, 2018, p. 72).

Muitas de nós, no final do século, estão usando a “língua do inimigo” para contar nossas verdades, cantar, lembrar de nós mesmas nestes tempos difíceis. Alguns de nós falam nossas línguas nativas, bem como inglês e/ou espanhol ou francês. Algumas falam apenas inglês, espanhol ou francês porque o uso de nossas línguas Originárias foi proibido em escolas e em lares adotivos, ou nossas línguas foram suprimidas e quase extintas por alguma outra fatalidade cultural ou individual. Vergonha delinea perda.

Mas falar, custe o que custar, é se empoderar ao invés de se vitimizar pela destruição. Em nossas culturas Originárias, o poder da linguagem para curar, regenerar e criar é compreendido. As línguas dos colonizadores, que muitas vezes usurparam nossas próprias línguas Nativas ou as diminuíram, agora devolvem os emblemas de nossas culturas, nossos próprios projetos: miçangas, penas, se preferir. Transformamos essas línguas do inimigo (HARJO; BIRD, 1997, p. 21-22, tradução minha).³⁵

Não vamos construir um mundo pelo discurso se a linguagem utilizada para tal não for tão libertária quanto o seu conteúdo. Linguagens são sistemas de pensamento. Linguagens são cartografias que escrevem ou silenciam pertencimentos e mundos. Retomo a palavra como magia, puri, capaz de criar, curar e desfazer mundos. “Estrelas eram pessoas em nosso continuum. Montanhas eram histórias antes de serem montanhas. As coisas foram criadas por histórias. As palavras eram conjuradores e as ideias nossas mães” (MAILHOT, 2018, p. 107, tradução minha).³⁶

A palavra é magia, mas ela precisa ser ouvida. “A maneira de aprender histórias é ouvir” (TOHE, 1997, p. 41, tradução minha).³⁷ Para sermos ouvidas, precisamos de espaços de escuta. O conceito de Lugar de Fala nos invade de muitas formas, inclusive como distorções da sua proposição: pessoas querem nos dar voz, dar voz às ditas minorias; pessoas se recusam a falar e se posicionar por não ser seu lugar de fala; a representatividade como arma da branquitude e homogeneização das nossas múltiplas vivências. Esses são alguns exemplos das inúmeras distorções que encontramos.

35 “Many of us at the end of the century are using the ‘enemy language’ with which to tell our truths, to sing, to remember ourselves during these troubled times. Some of us speak our native languages as well as English, and/or Spanish or French. Some speak only English, Spanish or French because the use of our tribal languages was prohibited in schools and in adoptive homes, or these languages were suppressed to near extinction by some other casualty of culture and selfhood. Shame outline losses. But to speak, at whatever the cost, is to become empowered rather than victimized by destruction. In our tribal cultures the power of language to heal, to regenerate, and to create is understood. These colonizers’ languages, which often usurped our own tribal languages or diminished them, now hand back emblems of our cultures, our own designs: beadwork, quills if you will. We’ve transformed these enemy languages” (HARJO; BIRD, 1997, 21-22).

36 “Stars were people in our continuum. Mountains were stories before they were mountains. Things were created by story. The words were conjurers, and ideas were our mothers” (MAILHOT, 2018, p. 107).

37 “The way to learn stories is to listen” (TOHE, 1997, p. 41).

Não se dá voz a quem sempre teve voz: “a palavra Indígena sempre existiu” (GRAÚNA, 2013, p. 173). O que historicamente nos foi tirado foram espaços de escuta. Espaços onde nossas vozes reverberem. Nós seguimos gritando, mesmo quando tentaram nos silenciar. Não precisamos de voz, já temos! Precisamos é de espaços de escuta. Espaços para que as pessoas possam aprender nossos saberes ao nos ouvirem. Para que possamos construir novos sistemas de conhecimento, precisamos ser ouvidas. A palavra magia precisa circular para agir seu poder. Histórias ganham e perdem força ao serem contadas.

Lugar de fala não é um crachá em branco que autoriza pessoas a representarem as outras indiscriminadamente. Somos onde fazemos e somos onde pensamos (MIGNOLO, 2011, p. XVI). Lugar de fala é essa existência que permeia nossas experiências e conhecimentos. É de onde eu projeto minha voz, é o lugar que eu sou, é o lugar de onde você me escuta, é meu *standpoint*, meu ponto de vista, de onde eu vejo o mundo, de onde produzo conhecimentos e entendimentos de mundo. Nada disso me autoriza a representar, indiscriminadamente, outras pessoas em lugares de ser semelhantes aos meus.

Terese Marie Mailhot, em entrevista a Trevor Noah (MAILHOT, 2018b), reconhece que não fala por todas as mulheres Indígenas, mas que sua história pode ser ouvida e sentida por outras mulheres Indígenas com experiências semelhantes e que, se ela pode falar, outras mulheres podem também. Assim é: falo por mim, mas minhas escrevivências podem ressoar em outras escrevivências. O meu silêncio quando cala – porque o silêncio também expressa, fala e grita – emudece outras escrevivências e possibilidades de outras vozes ecoarem. Claro que precisamos ter em mente as universalizações estratégicas. As universalizações que não diluem identidades em um caldeirão genérico de representatividade, mas uma universalização que produz singularidades, que tem a capacidade de avançar a re(des)construção de um mundo plural, antirracista, anticapitalista e decolonial.

Pessoas que abraçam o silêncio que não comunica como saída por não ocuparem dado lugar de fala, na verdade, contribuem para a opressão do silenciamento e apagamento. Não ocupar um lugar de fala não exige de pesquisa, estudo, escuta e produção de lugares de escuta. É uma saída mais fácil e confortável permanecer em um silêncio conivente com a opressão do que assumir um silêncio produtivo, ou uma fala consciente de suas limitações em termos de perspectiva, *standpoint*, ponto de vista. Empatia e conexão requerem tanto humildade quanto coragem (JUSTICE, 2016, p. 23).

É importante pensar a construção de conhecimentos por dentro de um sistema de opressão. Por exemplo, o meu pensar e minha produção de conhecimentos estão intimamente associados às opressões que sofro e como reajo a elas. Diferente de quem produz conhecimento sob a ótica de quem oprime. Quando pensamos no lugar de fala, pensamos no lugar de produção de conhecimento. Lugar de fala, não necessariamente, implica produção de local de escuta.

É fundamental que se criem locais de escuta para que o lugar de fala exerça sua potência. As literaturas Indígenas ocupam esse lugar de vocabulário de (r)existência, de linguagem da liberdade, de representatividade não homogeneizante, abridora de caminhos. “We spoke the world into being” (MAILHOT, 2018, p. 136): Nós falamos o mundo em existência (tradução minha).

Trauma e Memória

Since nobody wants us & most of us
have no money or power (in the white world)
trauma happens to us
a lot
Chrystos

Trauma.

De acordo com a Sociedade Americana de Psicologia, trauma é uma resposta emocional a um evento terrível, como um acidente, estupro, ou desastre natural (APA, 2020). As pessoas experienciam o trauma de formas distintas, e as feridas e cicatrizes psicológicas podem ser bem diferentes de acordo com cada indivíduo. Para além do trauma vivenciado pessoalmente, precisamos considerar o trauma intergeracional e transgeracional.

O trauma intergeracional se refere à transmissão do trauma de uma geração para a outra, é um fenômeno real e pode ser decorrente de uma série de traumas em massa, como o genocídio Indígena, a escravização de Povos de África, o Holocausto na Segunda Guerra Mundial (Shoah), entre outros eventos traumáticos em larga escala. Os traumas transgeracionais são aqueles que transcendem gerações sucessivas. Esse tipo de trauma ocorre em descendentes de indivíduos traumatizados e, geralmente, é mais sutil do que o trauma vivenciado em primeira mão (DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 240-241). O trauma cultural – trauma vivenciado por uma grande porcentagem de uma dada população ou cultura após um evento traumático de larga escala – pode ser um dos traumas intergeracionais e transgeracionais. Indivíduos afetados pelo trauma transgeracional aprendem sobre as catástrofes que acometeram suas gerações anteriores através de relatos, ou com a exposição direta a pessoas que experimentaram os eventos traumáticos em questão.

Para compreender o trauma intergeracional e transgeracional, precisamos compreender o que é a memória traumática que será transmitida entre gerações. Memória traumática é a lembrança de uma experiência pessoal de um evento traumático e existe em estados psicológicos e fisiológicos altamente angustiantes e, por vezes, fragmentários, associados à experiência ou evento traumático vivido (DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 297). Para acomodar a memória traumática, nos utilizamos da memória narrativa.

A memória narrativa é constituída a partir de memórias semânticas (palavras) e simbólicas (imagens), é adaptativa e muda ao longo do tempo, além de ser influenciada pelo senso de identidade do indivíduo (VAN DER KOLK; FISLER *apud* DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 178). A memória narrativa pode ser condensada ou expandida de acordo com os contextos sociais: à medida que as pessoas se tornam mais conscientes de sua experiência traumática, elas constroem uma memória narrativa para explicar o que aconteceu com elas. B. van der Kolk e R. Fislser (*apud* DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 178) apontam diferenças críticas entre as maneiras como as pessoas vivenciam a memória traumática e a memória narrativa. Os pesquisadores afirmam que a própria natureza das memórias traumáticas é dissociativa e inicialmente armazenada como fragmentos sensoriais e imagens que não possuem um componente semântico (explicação) coerente e estável (2010, p. 178).

Transcrever memórias traumáticas intrusivas em uma narrativa pessoal não constitui uma correspondência fidedigna do que realmente aconteceu. O processo de formar a narrativa a partir de elementos sensoriais díspares de uma experiência de vida é provavelmente muito parecido com a forma como as pessoas constroem uma memória narrativa fora das condições comuns para compreender a si mesmas ou aos eventos de suas vidas. No entanto, quando as pessoas têm eventos não traumáticos do dia a dia, os elementos sensoriais desses eventos não são registrados no cérebro separadamente, mas são integrados automaticamente na narrativa pessoal (DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 178).

Memória.

Lembrar envolve uma reinterpretação do passado no presente. Não há forma de meramente recuperar uma memória de forma impessoal, porque o próprio ato de lembrar é ativamente (re)criar significados do passado. A memória narrada é sempre uma interpretação de um passado que não pode ser completamente recuperado. Além disso, culturas diferentes possuem entendimentos diferentes sobre memórias em momentos distintos da história. O que é valorizado na memória, o que é preservado e como é lembrado é sempre complexo e nunca simples. Nesse sentido, é necessário considerar que contextos são sempre políticos, e o que é lembrado ou o que é esquecido e a forma como esses processos e memórias acontecem mudam com o tempo. Relembrar é também um ato político, e há um conflito sobre quem está “autorizado” a lembrar e o quê, bem como conflitos sobre o que deve ser esquecido, tanto pessoal, quanto coletivamente (SMITH; WATSON, 2001).

Atravessamentos

Eu sou um rio alargado pela miséria
e a potência da minha linguagem
é mais do que humana.
(MAILHOT, 2018, p. 7, tradução minha)³⁸

³⁸ “I’m a river widened by misery, and the potency of my language is more than human” (MAILHOT, 2018, p. 7).

Pensando na individualidade e particularidade da experiência do trauma que sedimenta em memória, penso em como essas lembranças são fragmentárias e como cada pedaço delas tem a capacidade de promover maremotos em nossas subjetividades.

Terese Marie Mailhot é uma mulher atravessada por muitos traumas e *Heart Berries: A Memoir* apresenta essa mulher de camadas, humana, complexa, real. Mailhot expõe seus traumas e violências sem ferir os traumas de quem a lê. Ao escrever sua auto-história, sua autobiogeografia, Mailhot afirma que queria escrever a sua “pior” versão: “Eu não queria ser uma boa pessoa no meu livro. Eles procuram boas vítimas em histórias de sobrevivência onde você transcende a experiência e se torna uma pessoa melhor por causa do trauma ou algo assim” (MAILHOT *apud* GRAY et al., 2019, tradução minha).³⁹

O alcoolismo do pai. O abuso e o abandono. A perda da avó. A pobreza. Os lares temporários. O assédio do namorado da mãe. O casamento precoce. A perda da guarda do primeiro filho. A depressão pós-parto com o segundo filho. A perda da mãe. Bipolaridade. Transtorno de estresse pós-traumático. Transtorno alimentar. Gravidez. Relacionamento conturbado. Internação voluntária em uma instituição para tratamento psiquiátrico. Tudo isso atravessado pela violência colonial à qual mulheres Indígenas são expostas diariamente.

Para a branquitude que se regozija lendo histórias de trauma, porque ocupa uma posição de privilégio, a obra de Mailhot não é um prato cheio, apesar de um histórico de dor que poderia ser promissor para quem espera visitar um zoológico do trauma. Sua escrita aborda suas dores e violências sem a exposição de detalhes gráficos, de forma a provocar empatia e identificação, mas sem causar o esgarçamento de traumas das subjetividades que a leem. Seus transtornos mentais são tratados de forma aberta e com a complexidade que essas condições, de fato, apresentam. “Uma mulher, diretora do Departamento de Saúde, disse que eu era um tigre encurralado em uma sala. Minha situação era uma jaula. [...] Eu não me desculpo, mesmo quando as analogias se alinham” (MAILHOT, 2018, p. 96, tradução minha).⁴⁰

Para quem sofre com memórias traumáticas, a escrita autobiográfica pode atuar como uma intervenção terapêutica, o que Suzette A. Henke chama “scriptotherapy (scriptoterapia)” (HENKE *apud* SMITH; WATSON, 2001, p. 22). Falar, desenhar ou escrever sobre o trauma pode ser um mecanismo pelo qual encontramos formas de expressar o que parece ser indizível. Esse processo não precisa ser, necessariamente, catártico. Quem narra o trauma, em alguns

39 “I didn’t want to be a good person in my book. They look for good victims in survival stories where you transcend the experience and you become a better person for the sake of the trauma or something like that” (MAILHOT *apud* GRAY; COTTOM; MAILHOT; HIRSCH; JONES, 2019).

40 “One woman, the director of the Health Department, said I was a tiger cornered in a room. My circumstance was a cage. [...] I don’t excuse myself, even when the analogies align” (MAILHOT, 2018, p. 96).

casos, reconhece como o processo da escrita muda quem escreve e a história de vida per se. Além disso, quem narra o trauma pode produzir efeitos terapêuticos em quem lê, criando um espaço de identificação e uma possibilidade de comunidade (SMITH; WATSON, 2001, p. 23).

Ao se internar, Mailhot coloca como condição que possa escrever. Ela recebe um caderno e uma caneta flexível. “Eu me internei depois que você me pediu para ir embora. As enfermeiras me deram um caderno de redação e uma caneta esferográfica: o mínimo que já me deram com o que escrever, e eu produzi tanto com isso” (MAILHOT, 2018, p. 91, tradução minha).⁴¹ Mailhot, durante seu período de internação, escreve boa parte do que viria a ser o primeiro capítulo de *Heart Berries: A Memoir*. A escrita é ferramenta de cura, permitindo o afastamento do trauma para lidar com ele. Para lidar com suas experiências. Nós carregamos nossas experiências e, mediadas pela memória e pela linguagem, elas são uma interpretação de um passado feito do nosso lugar em um presente com contexto cultural e histórico específico.

A experiência, então, é o próprio processo através do qual uma pessoa se torna um certo tipo de sujeito possuindo certas identidades no reino social, identidades constituídas por meio de relações materiais, culturais, econômicas e intersíquicas. [...] E os sujeitos se conhecem a si mesmos na linguagem, porque a experiência é discursiva, embutida nas linguagens da vida diária e nos saberes produzidos nos lugares cotidianos (SMITH; WATSON, 2001, p. 25, tradução minha).⁴²

Nossa experiência é discursiva, embutida nas ferragens do cotidiano, e acontece dentro de um discurso histórico específico. Quando esse discurso histórico é transformado por mudanças culturais mais amplas na história coletiva, nossas leituras da experiência vão, também, se modificar. A memória individual é afetada pela experiência coletiva.

Quando pensamos na memória coletiva e em locais para rememorar a História, pensamos em monumentos, lugares destinados ou criados ou alterados para guardarem a lembrança de fatos (distorcidos ou não) do passado de um povo ou de uma cultura. Quando penso em lugares de memória, penso nos muitos monumentos espalhados pelas cidades, nos nomes de ruas e praças e em quem celebram. Invariavelmente, penso na estátua de Colombo em Boston e na celebração de sua memória com o feriado nacional do Columbus Day (Dia de Colombo). Colombo nunca pisou nos Estados Unidos. A celebração dessa figura histórica é a celebração

41 “I committed myself after you asked me to leave. The nurses gave me a composition book and a ballpoint pen: the least I was ever given to write with, and I produced so much work” (MAILHOT, 2018, p. 91).

42 “Experience, then, is the very process through which a person becomes a certain kind of subject owning certain identities in the social realm, identities constituted through material, cultural, economic, and intersubjective relations. [...] And subjects know themselves in language, because experience is discursive, embedded in the languages of everyday life and the knowledges produced at everyday sites” (SMITH; WATSON, 2001, p. 25).

de uma narrativa de origem, de um mito inventado do descobrimento, é a celebração do Destino Manifesto, é o apagamento do genocídio dos Povos Indígenas de Abya Yala para a fundação, com pilares fincados na terra ainda quente e úmida com nosso sangue, do continente que se conhece hoje como América.

A destruição desses espaços de celebração da memória colonial é uma tentativa radical de reescrita do presente, de confrontar a sociedade com as realidades que prefere ignorar, com as partes da história que foram encobertas com uma camada de narrativas inventadas e pintadas de História Oficial. Quem erigiu os monumentos que celebram a branquitude senão a própria branquitude que precisa reafirmar suas narrativas incessantemente para não perder o controle da história que inventaram? As constantes mobilizações dos movimentos Indígenas vêm reescrevendo o presente, lutando, em Turtle Island – Estados Unidos, por exemplo, pela substituição do *Columbus Day* pelo *Indigenous Peoples' Day* (Dia dos Povos Indígenas). Na parte estadunidense de Turtle Island, 2021 marca o ano em que o presidente reconheceu oficialmente, pela primeira vez, a observância do Dia dos Povos Indígenas, para honrar os povos Originários. Ressalto que nem todos os estados e/ou cidades reconhecem a data. Mas reconhecer datas celebratórias sem mudanças reais não tem significado a não ser cooptação de pautas para seu silenciamento.

Nesse ano de 2021, em Turtle Island – Canadá, se celebra o primeiro *National Day for Truth and Reconciliation* (Dia Nacional da Verdade e Reconciliação), feriado criado por legislação em junho de 2021. Além disso, se celebra na mesma data o *Orange Shirt Day* (Dia da Blusa Laranja), dia de refletir sobre toda a violência cometida pelo sistema do *Residential School System* (sistema de Escolas Residenciais/Internatos) contra a autoestima e a vida de crianças e jovens Indígenas; dia de honrar as crianças e jovens que tiveram suas vidas arrancadas e de honrar as que sobreviveram a esse sistema cruel e genocida de assimilação forçada. Importante lembrar que, ao longo desse ano de 2021, foram descobertas centenas de covas rasas (sepulturas não identificadas) de crianças e jovens que morreram nas *Residential Schools*, vítimas da guerra colonial contra os povos Indígenas de Abya Yala. É necessário lembrar para nunca esquecer, lembrar para dismantelar o presente colonial. As cicatrizes das/dos sobreviventes das *Residential Schools* são profundas, como as que a avó de Mailhot carregava e passaram entre gerações de sua família.

Os processos de reescrita da História, de (re)inscrita/escrita dos territórios passam pela rasura dos símbolos de poder coloniais. É emblemático que uma estátua, como a de Cristóvão Colombo, que é um marco do genocídio Indígena, receba mais atenção quando decapitada em um protesto do que as inúmeras vidas de Indígenas, Latinx e Negras perdidas para a violência da colonialidade. É sintoma de que o genocídio segue em muitas instâncias, não apenas físicas, mas simbólicas.

Minha mãe e eu encontramos uma carcaça de águia no caminho para o rio. Com as penas arrancadas, vimos sua pele robusta.

“Homens brancos”, Mamãe disse.

As penas são um presente e uma proteína flexível. Mamãe largou o tabaco e passou os dedos pelas partes expostas da águia. Ela me disse que a corrida do salmão estava chegando e que aquele pássaro não teria passado necessidade. Ela queria que eu visse o déficit que pessoas brancas deixam (MAILHOT, 2018, p. 101, tradução minha).⁴³

O necroprojeto do Estado é incompatível com nossos projetos de (r)existência. Ainda encaramos bandeirantes e capitães-do-mato empenhados no necroprojeto colonial. É urgente dismantelar esse modelo de sociedade que sonha com nossa morte. Tanto quanto é urgente desmontar a humanização vazia das vítimas e começar a denunciar o que é a colonialidade em sua crueza de extermínio. Como nos ensina Terese Marie Mailhot, quando nossa história é maltratada, precisamos reescrever nossa noção de existir, de ser e de pertencer. Para sonhar e falar e (re)escrever um mundo melhor, precisamos ser o pesadelo do sonho colonial. O futuro é ancestral.

Referências

ALLEN, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. New York: Open Road, 1992, p. 21.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION – APA (Estados Unidos). *Trauma. Psychology Topics*. [Washington, DC]: American Psychological Association, 2020. Disponível em: <https://www.apa.org/topics/trauma/index.html>. Acesso em: 08 ago. 2020.

CHRYSTOS. Why Indian Unemployment is So high. In: CHRYSTOS. *Fire Power*. Vancouver: Press Gang Publishers, 1995, p. 89-91.

DOCTOR, Ronald M.; SHIROMOTO, Frank N. *The Encyclopedia of Trauma and Traumatic Stress Disorder*. New York: Facts On File, 2010. E-book.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. *An Indigenous Peoples' History of the United States*. Boston: Beacon Press, 2014.

43 “My mother and I found an eagle carcass on our way to the river. With the feathers plucked, we saw its sinewy skin.

‘White men,’ Mom said.

Feathers are a gift and flexible protein. Mom put down tobacco and ran her fingers over its exposed parts. She told me the salmon run was coming, and this bird would have wanted for nothing. She wanted me to see the deficit white people leave” (MAILHOT, 2018, p. 101).

FIRST PEOPLES CULTURAL COUNCIL. *First Voices*. FirstVoices é um conjunto de ferramentas e serviços digitais projetados para apoiar os povos Indígenas envolvidos na catalogação e ensino de idiomas, e revitalização da cultura. 2020. Disponível em: <https://www.firstvoices.com/home>. Acesso em: 20 Jul. 2020.

GAY, Roxane; COTTOM, Tressie McMillan; MAILHOT, Terese; HIRSCH, Aubrey; JONES, Saeed. *Writing Trauma: A Panel Discussion Conceptualized by Roxane Gay*. [Moderado por] Melanie Boyd. 5 mar. 2019. Connecticut: Yale University, 2019. 1 vídeo (1h59min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kWe8F-8tcaY>. Acesso em: 11 ago. 2020.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HARJO, Joy; BIRD, Gloria (ed.). *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*. New York: W.W. Norton, 1997.

JUSTICE, Daniel Heath. A Better World Becoming: Placing Critical Indigenous Studies. In: MORET-ROBINSON, Aileen (ed.). *Critical Indigenous Studies: Engagements in First World Locations*. Tucson: University of Arizona Press, 2016. p. 19-32.

JUSTICE, Daniel Heath. *Why Indigenous Literatures Matter*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2018. E-book.

KAMBEBA, Marcia Wayna. União dos Povos. KAMBEBA, Marcia Wayna. *Ay Kakyri Tama / eu moro na cidade*. 2ª edição. São Paulo: Pólen, 2018, p. 36.

LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkley: The Crossing Press, 1984. E-book [2007].

MAILHOT, Terese Marie. *Heart Berries: A Memoir*. Berkeley: Counterpoint, 2018.

MAILHOT, Terese Marie. How Terese Marie Mailhot stopped writing what other people wanted. [Entrevista cedida a] Courtney Vinopal. *PBS NewsHour*, 13 Jan. 2020. Disponível em: <https://www.pbs.org/newshour/arts/how-terese-marie-mailhot-stopped-writing-what-other-people-wanted>. Acesso em: 30 jan. 2020.

MAILHOT, Terese Marie. Nlaka'pamux, Immediately. *The James Franco Review*. Issue 6, 2 fev. 2016. Disponível em: <https://thejamesfrancoreview.com/2016/02/02/nonfiction-by-terese-marie-mailhot/>. Acesso em: 5 out. 2018.

MAILHOT, Terese. Sharing an Indigenous Voice in "Heart Berries". [Entrevista cedida a] Trevor Noah. *The Daily Show with Trevor Noah*, New York, 7 mar. 2018. 1 vídeo (9 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5busoO0KLqM>. Acesso em: 5 jul. 2020.

MAILHOT, Terese. Terese Marie Mailhot: Finding my way without role models gave me room to be. *PBS News Hour*. 23 jul. 2018. 1 vídeo (2min39seg). Disponível em: <https://www.pbs.org/newshour/show/finding-my-way-without-role-models-gave-me-room-to-be>. Acesso em: 3 fev. 2019.

MAILHOT, Terese Marie. A Woman, a Tree or Not. *Longreads*, [s.l.], 11 out. 2018. Disponível em: <https://longreads.com/2018/10/11/a-woman-tree-or-not/>. Acesso em: 17 jun. 2019.

MARACLE, Lee. *I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*. Vancouver: Press Gang Publishers, 1996.

MIGNOLO, Walter D. *The Darker Side Of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham & London: DUKE UNIVERSITY PRESS, 2011.

MORRISON, Toni. Rememory. In: MORRISON, Toni. *Mouth Full of Blood: Essays, Speeches, Meditations*. London: Penguin Random House, 2019. E-book.

NORMAN B. LEVENTHAL MAP & EDUCATION CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY. *America Transformed: Mapping the 19th Century*. [May 4, 2019 through May 10, 2020] In: Leventhal Map & Education Center at the Boston Public Library, 2020. Disponível em: <https://collections.leventhalmap.org/exhibits/25>. Acesso em: 13 jun. 2020. Exposição.

NORMAN B. LEVENTHAL MAP & EDUCATION CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY. *Bending Lines: Maps and Data from Distortion to Deception*. In: Leventhal Map & Education Center at the Boston Public Library, 2020. Disponível em: <https://www.leventhalmap.org/digital-exhibitions/bending-lines>. Acesso em: 13 jun. 2020. Exposição virtual.

SEABIRD ISLAND BAND. *Seabird Island Band*. Apresenta informações sobre Seabird Island Band no Canadá. Disponível em: <http://www.seabirdisland.ca/>. Acesso em: 18 jun. 2020.

SHOHAT, Ella. Estudos da área de gênero e as cartografias do conhecimento. In: COSTA, Claudia L.; SCHMIDT, Simone P. (org.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004. p. 19-30.

SHORTER, David Delgado. Borderland Methodology / Una Metodología Fronteriza. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 24 Jun. 2020, p. 1-23. <https://doi.org/10.1080/1744222.2020.1781367>. Acesso em: 18 abr. 2021.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 2nd. ed. London: Zed Books, 2012. E-book.

SMITH, Sidonie; WATSON, Julia. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. London: University of Minnesota Press, 2001. E-book.

STERLING, Shirley. *The Grandmother Stories: Oral Tradition and The Transmission Of Culture*. 1997. 260f. Tese (Doctor of Philosophy) – Faculty of Graduate Studies, Centre for the Study of Curriculum and Instruction, The University of British Columbia, 1997.

TOHE, Laura. Introduction to “She was telling it this way”. In: HARJO, Joy; BIRD, Gloria (ed.). *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*. New York: W.W. Norton, 1997, p. 41.

TREUER, David. *The Heartbeat of Wounded Knee: Native America from 1890 to the present*. New York: Riverhead Books, 2019.

WALTERS, Joanna. Boston public schools map switch aims to amend 500 years of distortion. *The Guardian*. 23 mar. 2017. Education, US Education. Disponível em: <https://www.theguardian.com/education/2017/mar/19/boston-public-schools-world-map-mercator-peters-projection>. Acesso em: 15 abr. 2020.

WICKWIRE, Wendy C. To See Ourselves as the Other's Other: Nlaka'pamux Contact Narratives. *The Canadian Historical Review*, v. 75, n. 1, p. 1-20, 1994. Project MUSE Disponível em: muse.jhu.edu/article/574510. Acesso em: 7 abr. 2020.



**A IMPORTÂNCIA DA MULHER INDÍGENA PARA A
ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E TRADIÇÃO NOS POEMAS
“O SEGREDO DAS MULHERES” E “MULHER!”, DE ELIANE
POTIGUARA**

**THE IMPORTANCE OF INDIGENOUS WOMEN FOR ANCESTRY,
IDENTITY AND TRADITION IN THE POEMS “O SEGREDO DAS
MULHERES” AND “MULHER!”, BY ELIANE POTIGUARA**

Maria do Carmo Moreira de Carvalho¹

Algemira de Macêdo Mendes²

RESUMO

Ao escreverem sobre os povos da floresta, os/as autores/as indígenas localizam a cultura e a tradição em um lugar outro, respaldando sua escrita na continuidade ancestral e no anseio em (des)evoluir e desnacionalizar a abstração do Brasil como colônia, assim como nos ensina Jaider Esbell (2020). Desse modo, objetivamos, neste artigo, analisar os poemas “O segredo das mulheres” e “Mulher!”, de Eliane Potiguara, presentes na obra *Metade cara, metade máscara* (2019). Nesses poemas, Eliane Potiguara nos apresenta a força e a importância da mulher indígena para a tradição e para a cultura de seu grupo. Nessa perspectiva, voltamos o olhar para a imagem dessa mulher sob o viés da afirmação, identidade e libertação cultural e ancestral. Para situarmos teoricamente este estudo, utilizamos os pressupostos de Fabiane Cruz (2020), María Lugones (2014), Gayatri Spivak (1994), Eliane Potiguara (2007), Stuart Hall (2003), Márcia Kambeba (2018) e Graça Graúna (2013).

PALAVRAS-CHAVES: Mulher indígena. Ancestralidade. Identidade.

ABSTRACT

When writing about the people of the forest, Indigenous authors locate culture and tradition in another place, supporting their writing in the ancestral continuity and in the desire to (de)evolve and denationalize the abstraction of Brazil as a colony, as Jaider Esbell (2020) teaches us. In this perspective, in this article we aim to analyze the poems “O segredo das mulheres” e “Mulher!”, by Eliane Potiguara, present in the book *Metade cara, metade máscara* (2019). In these poems, Eliane Potiguara presents the strength and importance of the Indigenous woman for the tradition and culture of her group. From this perspective, we turn our gaze to the image of this woman from the perspective of affirmation, identity and liberation, both cultural and ancestral. We support theoretically this study in Fabiane Cruz (2020), María Lugones (2014), Gayatri Spivak (1994), Eliane Potiguara (2007), Stuart Hall (2003), Márcia Kambeba (2018), and Graça Graúna (2013).

KEYWORDS: Indigenous woman. Ancestrality. Identity.

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), mariamc91196@gmail.com.

2 Professora Associada do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), algemiramacedo@cchl.uespi.br.

Introdução

A literatura indígena é constituída por escritoras e escritores que procuram desestruturar uma construção socialmente perpetuada da imagem da pessoa indígena pelos olhos do outro ocidental, ao mesmo tempo que afirmam a existência de uma literatura que, para além de ficcionalizar, reverbera a oralidade, o mito, a cultura, a ancestralidade e a identidade de um povo. Trata-se de uma escrita que procura, por vias literárias, desatar os nós das amarras hegemônicas, na busca por respeito e reconhecimento.

Nessa produção, insere-se Eliane Potiguara, que em suas obras, especificamente em *Metade cara, metade máscara* (2019), nos mostra a invasão às terras indígenas e a migração de mulheres e homens que são forçados a abrir mão de suas terras devido a interesses políticos e econômicos. Uma vez que o agronegócio empreendido por grandes fazendeiros é considerado mais importante que a existência dos povos originários da terra, estes são descartados como objetos sem valor comercial ou existencial. Junto a isso, apresenta em sua escrita a força e a importância da mulher indígena para a tradição e cultura de seu grupo, reafirmando uma identidade, uma concepção de mulher que vai além da construção de “feminino” determinada pela cosmovisão eurocentrista.

Sob esse viés, tencionamos desenvolver, no presente artigo, uma análise acerca do que a mulher indígena representa para a cultura, a tradição e a libertação de seu povo, investigando como a identidade é afirmada por meio de uma *cosmopercepção* ancestral. Desse modo, selecionamos os poemas “O segredo das mulheres” e “Mulher!”, presentes na obra *Metade cara, metade máscara*, da escritora Eliane Potiguara (2019), tendo em vista que seus versos atestam a identidade da mulher indígena marcada pela história e que necessita se autodefinir em meio às intersecções para prosseguir existindo. Para isso, Eliane Potiguara utiliza a escrita como um espaço de voz, ativismo e dissidência, sendo, portanto, nessa perspectiva que direcionamos o olhar analítico.

Corpo e alma dissidente: da oralidade à escrita

A literatura canônica nacional, por muito tempo, tomou posse de discursos generalizantes e destoantes do contexto histórico brasileiro, tendo como base a história ancorada na missão civilizatória. A folclorização e romantização de sujeitos inferiorizados socialmente tornaram-se recorrentes nas grandes produções escritas, em sua grande maioria, de homens brancos de classe média, salvo aqueles racializados que ousavam nas letras, muitas vezes amparados por pseudônimos.

Contudo, na contemporaneidade, vêm surgindo vozes dissonantes dispostas a reivindicarem seu lugar na literatura, mostrando o outro lado da história oficializada pelas lentes do Ocidente. Nesse sentido, Bonnici (1998, p. 23), no texto “Introdução ao estudo das teorias pós-coloniais”, frisa que essas manifestações literárias pós-coloniais partiram de significativas etapas, isto é, de fases que atestam a emergência do desenvolvimento de uma literatura que rasura o modelo europeu. Dentre as etapas descritas pelo autor, há a inclinada a romper completamente com os moldes provenientes da literatura produzida na metrópole e, conseqüentemente, tida como referência por um longo período na produção literária canônica nacional.

Com as novas produções, surgiam textos que portavam elementos próprios, diferenciando-se da literatura produzida por homens brancos. Embora ainda mantendo vínculo com a língua dominante, escritores/as passaram a introduzir, na escrita, linguagem e estilo particulares, de modo a deslocarem-se do centro. Dessa maneira, aqueles/as marginalizados/as – negros e originários – passaram a encontrar na literatura um meio de afirmação, e não de perda, da ancestralidade, da cultura, da tradição e da identidade, contrariando o apagamento recorrente nos grandes clássicos. Nesse contexto, manifestam-se as produções literárias contemporâneas indígenas, as quais, assim como na literatura escrita por “agentes” afro-brasileiros, incorporam elementos culturais como, por exemplo, a religiosidade e a oralidade.

Ademais, a oralidade se faz presente nessas obras, tendo em vista que, como aduz Conceição Evaristo (2020) no artigo “A escrevivência e seus subtextos”, a literatura torna-se um espaço abastecido por aspectos orais, por aglutinações que dão uma nova roupagem à linguagem, que foge do dicionário formal e da língua dominante para tornar-se mais próxima possível da realidade, em um processo de escrevivência. Isso porque o aspecto oral nas culturas originárias simboliza a tradição e o conhecimento advindos tanto da cultura indígena, quanto da afro-brasileira, dado que é através da contação de histórias que a tradição e o saber mantêm-se vivos.

Conforme assevera Márcia Kambeba (2018, p. 39) em “Literatura indígena: da oralidade à memória escrita”, “os grafismos tinham seu significado e eram de fácil leitura e interpretação entre todos”. Assim, ao introduzirem tal aspecto cultural na escrita, os/as escritores/as indígenas puderam dar continuidade aos conhecimentos até então perpassados oralmente, utilizando a literatura como meio de manutenção da cultura. A respeito da oralidade e escrita, a autora afirma:

Na literatura indígena, a escrita, assim como o canto, tem peso ancestral. Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade. Essa palavra está impregnada de simbologias e referências coletadas durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade (KAMBEBA, 2018, p. 40).

Além do mais, ao escreverem sobre os povos da floresta, os/as autores/as indígenas localizam a cultura e a tradição em um lugar outro, haja vista que tal escrita respalda-se na continuidade e no anseio em (des)evoluir e desnacionalizar a abstração do Brasil como colônia³, para que seja possível o seguimento da tradição e dos conhecimentos/saberes dos sábios para as gerações vindouras, e também, de certo modo, para que os povos possam, por meio do contato literário, dispor de saberes e contar sua história ancestral.

A saber, a sociedade de cultura oral conserva em si uma relação mútua com seus ancestrais, porque as narrativas são contadas de geração a geração, conservando em si uma performatividade de “propriedade coletiva da comunidade e herdada dos antepassados”⁴. A escrita, portanto, é pautada no rompimento, na desterritorialização da língua por meio de elementos orais. Segundo Gilles Deleuze e Félix Guattari (2003), a língua desterritorializada refere-se à “língua que uma minoria constrói numa língua maior. E a primeira característica é que a língua, de qualquer modo, é afetada por um forte coeficiente de desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 38). Nesse sentido, a língua desterritorializada faz parte de um contingente de uma literatura menor, que se consolida pela recusa da linguagem formal daquela literatura compreendida como grande, isto é, clássica/canônica.

A literatura menor, para Deleuze e Guattari (2003), é aquela que, em primeiro lugar, desterritorializa a língua, para encaminhar-se à ação política e, só então, empenhar-se ao agenciamento coletivo. São, pois, essas três características que compõem essa literatura. A definição “menor” não diz respeito propriamente à qualidade estética da produção, mas à revolucionária “no seio daquela a que se chama grande (ou estabelecida)” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 42). Desse modo, a escrita indígena, em contraposição à romantização e folclorização cultural, faz-se desterritorializada, política, coletiva e, portanto, revolucionária, ao quebrar a padronização do modelo linguístico, temático e autoral da literatura.

O segredo das mulheres: poder, energia e intuição

Eliane Potiguara (2019) inicia a obra *Metade cara, metade máscara* falando da invasão às terras indígenas e da migração de mulheres e homens forçados a desistirem de suas terras. Além disso, traz à tona o fato de o agronegócio, empreendido por grandes fazendeiros, ser considerado mais importante que a existência de povos originários da terra. Assim sendo, ao relatar a violação de direitos de terras, a qual se estende desde o século XV até o hodierno, Potiguara nos mostra que, com a degradação da família (pais, filhos e avós), as mulheres, ao resistirem às invasões, viam-se coagidas a migrarem para outros locais pouco favoráveis, que as colocavam à mercê de diversos tipos de violação.

3 Utilizamos os termos de Jaider Esbell (2020), em “Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem?”, quando discorre sobre a produção de autoria indígena.

4 De acordo com Lynn Souza (2020, p. 169) em *Uma outra história, a escrita indígena no Brasil*.

Deve-se salientar que a neocolonização é marcada pelo deslocamento de avós, mães, tias e filhas para lugares outros que não oferecem qualquer tipo de proteção política, econômica e social. Ao narrar a experiência das mulheres de sua família, a autora expõe as vivências da avó, Maria de Lourdes, dentro desse contexto. Motivada pelo anseio de conservar a tradição em Eliane Potiguara, Maria de Lourdes preocupa-se em contar para a neta, ainda criança, os saberes e as histórias de seus ancestrais. Em seu relato, a autora descreve como a avó a estimulou a inscrever nas letras a ancestralidade, a tradição e a cultura de seu povo.

Com efeito, a respeito do ato de escrever abordando aspectos que afirmam uma identidade, Graça Graúna (2020, p. 19) nos mostra, através do seu poema “Escrevivência”, que ela, “ao escrever, [dá] conta da ancestralidade; do caminho de volta, do [seu] lugar no mundo”. Podemos, portanto, articular o pensamento de Graça Graúna ao que Conceição Evaristo (2020) conceitua como *escreviver/escrevivência*. Assim, a pessoa escritora negra leva para sua escrita aspectos da ancestralidade, marcas do oral e da tradição, as agruras e os emudecimentos, de forma que ela se localiza e afirma-se no mundo. Da mesma maneira o faz a pessoa escritora indígena, porque se coloca diante de um mecanismo de recontar a própria história em uma perspectiva diferente da folclorizada, isto é, através de vivências reais, de uma voz que vem de dentro, conforme o pressuposto de Dalcastagnè (2012).

Assim, utilizando a escrita como espaço de identidade e ativismo, Potiguara relata a vivência da avó, da mãe e das tias enquanto mulheres desamparadas de direitos básicos civis, mulheres como Maria de Lourdes, que, acompanhadas pelas vias interseccionais em trânsito constante, foram violadas, invisibilizadas e silenciadas:

Quando Maria de Lourdes, índia, mulher, analfabeta, paraibana, nordestina e já separada do homem que lhe fez mais dois filhos, conseguiu trabalho, se estabeleceu com a família em uma área de prostituição chamada Zona do Mangue [...] A história se repetiu na vida de Elza, tornando-se só, como sua mãe Maria de Lourdes, e sofrendo todas as consequências de uma mulher sozinha em uma sociedade em que o pátrio poder dominava (POTIGUARA, 2019, p. 24).

Do mesmo modo que Maria de Lourdes, Elza, sua filha e mãe de Eliane Potiguara, não teve um destino diferente de tantas outras mulheres marginalizadas e marcadas pela perda da família, das terras, do direito de ser/estar no mundo. O fator interseccional provoca a vergonha, a fuga da essência, a perda do ser. Patrícia Hills Collins (2020), na obra *Interseccionalidade*, discorre sobre a luta travada por mulheres racializadas em disporem do direito à existência, entre as quais estão as mulheres indígenas que buscam descortinar os meios que as impedem de existir. Nessa perspectiva, segundo a autora:

A consciência feminista indígena, como ponto de vista político adquirido, não é dissociada de questões como a soberania indígena e o respeito pelos tratados. O nexo de poder que elas enfrentam inclui o colonialismo, o patriarcado, a supremacia branca e a pobreza. É importante ressaltar que os feminismos indígenas situam a prática anticolonial no centro de sua organização e de seus discursos (COLLINS, 2020, p. 110).

Frente a isso, o feminismo indígena, ou, para Fabiane Cruz (2020, p. 41), Nhandutí Guasu Kunhã, tem na agenda tanto a descolonização da visão patriarcalista do Ocidente, quanto de seu grupo, que compartilham de “comportamentos misóginos em relação às mulheres, companheiras indígenas, bem como rechaça[m] a sexualidade de filhas/os, irmãs ou irmãos homoafetivos”. Não se pauta, entretanto, na mesma perspectiva de outros feminismos, porque leva em conta a percepção indígena e sua guisa de ver, sentir e entender o mundo. Nessa perspectiva, para Cruz (2020), trata-se de uma luta travada entre a cosmovisão instalada pelo branco dominante acerca das mulheres, entre as quais as indígenas, e sua influência de supremacia branca, heteronormativa e misógina, para com a cosmogonia ancestral indígena. Dessa maneira, a supremacia branca:

Não faz parte das relações indígenas [...] a supremacia branca, machista, ocidental vem capturando nossa cultura ancestral através de mecanismos de controle e submissão colonialista, tendo em vista o desvirtuar da prerrogativa do bem-viver indígena, por este estar voltado à valorização do elemento feminino, isto é, a Mãe-Terra (CRUZ, 2020, p. 41).

Acresce que, a partir da afirmação de Cruz (2020) acerca do entendimento do ser mulher, que é também a Mãe-Terra, depreende-se a importância delas para a cultura. Por isso, a preocupação em protegê-las das amarras da inferiorização patriarcal, racista e política ocidental. Quando Potiguara descreve em sua literatura as violências vivenciadas pelas mulheres de sua família, fazendo dela um espaço de afirmação e ativismo, escreve nas páginas em branco uma outra história, uma vez que ela, assim como a avó, a mãe e a tia, vivenciou as mesmas experiências quando infante, experiências que são, posteriormente, afloradas durante a vida adulta.

Assim, a autora versa e prosea textos que buscam reafirmar a herança dos antepassados e a força que a mulher indígena carrega. A produção poética de Eliane Potiguara é repleta de aspectos que atestam a ancestralidade, a cultura e a identidade indígenas. Ela busca elaborar uma poética que possa expressar a história cultural indígena diferentemente do modo como a narrativa histórica e ideológica cuidou perpetuar no imaginário social. Além do mais, empenha-se em reescrever e recontar para as gerações futuras, tanto indígenas, quanto não indígenas, a verdadeira história distorcida pelo ocidentalismo. Procura, ainda, adotar em seus versos a força outra que a mulher indígena carrega, como algo primitivo a ela, que não é dado, mas herdado. No percurso de afirmação da identidade e ancestralidade, apresenta a mulher como fonte de cultura, uma fonte outra de saber, energia e intuição, embora, para isso, apresente também os fatores sociais e culturais que tencionam impossibilitar a performatividade dessas mulheres. Logo, “a mulher é uma fonte de energias, é intuição [...] uma mulher sutil, uma mulher primeira, um espírito em harmonia, uma mulher intuitiva em evolução” (POTIGUARA, 2019, p. 46).

A partir da fala de Potiguara, podemos observar que a força motriz descrita acerca da mulher indica que a potência intuitiva e selvagem⁵ que a acompanha, protege a cultura, a família, ao mesmo tempo que busca nos espíritos e nos antepassados sua própria sobrevivência e a dos seus. A mulher é a fonte primeira. Essa *cosmopercepção*⁶ é expressa pelo sujeito lírico logo nos versos que introduzem o poema “O segredo das mulheres”.

Considerando tais colocações, partimos da *cosmopercepção*, conceito de Oyèrónké Oyewùmí (1997) presente em *A invenção das mulheres*. Com esse termo, Oyewùmí busca explicar como a construção de mulher/feminino estabelecida pelo eurocentrismo não se aplica ao entendimento de “mulher”, como compartilhado na filosofia africana. De modo semelhante, a concepção de “mulher” na tradição indígena excede a invenção eurocêntrica. Assim sendo, utilizamos o termo *cosmopercepção* como forma de desassociar a ideia de “cosmovisão”, porque falamos de uma comunidade que não comunga com a idealização de cultura e de sociedade que porta papéis bem definidos pela visão hegemônica. Nesse ínterim, nos voltamos para saberes outros aos quais, além dos modos de ver, soma-se também o de sentir, conforme a concepção de Oyèrónké Oyewùmí (1997).

Observemos, portanto, a primeira estrofe de “O segredo das mulheres”:

No passado, nossas avós falavam forte
Elas também lutavam
Aí, chegou o homem branco
Matador de índio
E fez nossa avó calar (POTIGUARA, 2019, p. 75).

A propósito, vemos, no primeiro verso do poema, que o lugar da mulher nessa comunidade é o da linha de frente. A força que ela carrega é a espiritual, a intuitiva, principalmente as mulheres anciãs, curandeiras, parteiras etc. Ivanilza Gomes, Patrícia Gomes e Iracilda Gomes (2020), no texto “Mulher indígena Potiguara: um estudo sobre os papéis exercidos e suas contribuições enquanto agente dentro das aldeias, academia e fora desses”, ao tratar sobre os papéis exercidos pelas mulheres indígenas, nos revelam a preocupação em protegerem a si mesmas, afirmando que tal necessidade não parte de algo novo, já que elas sempre estiveram em cena quando se trata da ação política de seu povo:

5 Selvagem, não no sentido propriamente dito do termo, mas, segundo Potiguara (2019, p. 46), “selvagem desprovida de vícios de uma sociedade dominante”.

6 Termo traduzido pelo professor Wanderson Flor Nascimento, do original *word-sense*, cunhado por Oyèrónké Oyewùmí (1997). Originalmente o termo se refere à percepção de mundo a partir de outros grupos sociais, uma percepção diferente da determinada pelo eurocentrismo. É subjacente ao termo “cosmovisão”, que diz respeito à “visão de mundo” ocidentalizante do europeu, aquela responsável por folclorizar os modos de entendimento e de funcionamento de mundo de outros grupos perante o modelo de cultura e organização de uma sociedade.

Apesar de não terem entrado antes em pautas e movimentos, a mulher indígena esteve por anos, ainda que por trás das cortinas, revelando e discutindo suas pautas, questionamentos e direcionamentos entre esposos e familiares. Então, apesar de não ter sido algo incisivo, a mulher indígena, ainda que de forma indireta, sempre esteve nas discussões políticas de seu povo. Para mais, ela vem desde o início de sua existência tendo funções importantes que fogem ao âmbito doméstico (GOMES; GOMES; GOMES, 2020, p. 5).

Além da tradição, Eliane Potiguara insere, na primeira estrofe, a atuação dessas mulheres, que se faz presente antes mesmo de essas lutas emergirem. Ao comunicar que, no passado, elas – as avós – falavam forte, lutavam pelos seus, contudo, foram silenciadas, apagadas, invisibilizadas pelo colonizador, a autora busca mostrar, e ao mesmo tempo validar, um protagonismo. Quando se trata da esfera social, são invisibilizadas pelo fator interseccional, atravessada pelas insígnias – pois, perante a hegemonia, tais diferenças tornam-se feridas abertas – de serem mulher, indígena e pobre, somando a isso diversos outros marcadores de opressão. Além disso, percebe-se que, também no âmbito acadêmico, são poucos os estudos voltados para a literatura escrita por e para as mulheres indígenas.

Nessa perspectiva, o trabalho de Potiguara, incluindo ainda o Grupo Mulher-Educação Indígena – GRUMIN, foi idealizado por ela com o intuito de difundir, para além das questões emergentes às mulheres, a ancestralidade e o que têm de melhor a oferecer para as gerações seguintes. Assim, iniciando pela libertação das mulheres indígenas, visto que para a autora é importante que se comece por elas, porque são a força outra, é que se consegue a libertação dos povos, que só será possível através da cultura.

Para tanto, a libertação nacional deve utilizar a cultura como instrumento de luta para a emancipação, é o que diz Amílcar Cabral (2010). Dessa forma, a produção literária de grupos minorizados, os quais têm ao pé a cultura modificada e perpetuada disformemente em razão da cosmovisão de mundo do colonizador, analisa os efeitos dessa perpetuação e reafirma o verdadeiro sentido cultural de seus grupos, como nos apresenta Pachamama (2020, p. 26) em “Palavra é coragem: autoria e ativismo de originários na escrita da História”: “a partir de nossas inquietações, escrevemos. Para honrar nossos ancestrais, escrevemos. Escrevemos porque há uma floresta em nós, afetos e uma luta. Escrevemos para desconstruir registros colonizadores”.

O processo de opressão e extrema violência coloca o colonizado em uma posição de humilhação, vergonha e constrangimento em face do colonizador. Nessa senda, Potiguara objetiva, em seus versos, desestruturar a ilusão sobre a cultura unificada, sobretudo, quando se refere à vergonha advinda dessa concepção fixa que atinge o outro inferiorizado e, destarte, atinge diretamente as mulheres que são impelidas a abandonarem seu lugar de origem por sofrerem com as intersecções que as cruzam.

Paralelamente, Frantz Fanon (1968, p. 169), ao tratar dos enfrentamentos atravessados na luta pela libertação, nos diz que, perante o resgate cultural pré-colonial, “não [há] nada no passado para se envergonhar; [há] dignidade, glória e respeito”. Nos versos a seguir, podemos perceber como a autora atesta a relevância tradicional e cultural, a dignidade, o respeito e a glória, também elencados por Fanon (1968), através da figura da mulher:

Durante séculos
As avós e mães esconderam na barriga
As histórias, as músicas, as crianças,
As tradições de casa,
O sentimento das terras onde nasceram,
As histórias dos velhos
Que se reuniam para fumar cachimbo.
Foi o maior segredo das avós e das mães.
Os homens, ao saberem do segredo,
Ficaram mais fortes para o amor, lutaram
E protegeram as mulheres.
Por isso, homens e mulheres juntos
São fortes
E fazem fortes os seus filhos
Para defenderem o segredo das mulheres.
Para que nunca mais aquele homem branco,
Mate a história do índio! (POTIGUARA, 2019, p. 87).

Acrescente-se, ainda, que a escrita indígena carrega a coletividade. A mulher é coletiva, uma vez que leva consigo o cordão umbilical da tradição e da história do seu grupo. Ao versar sobre o poder da mulher, a autora apresenta, mediante a lente decolonial, o silenciamento forçado pelos mandatários de terras, para citar Fabiane M. Cruz (2020). Ela nos revela o segredo das mulheres que escondem “as histórias, as músicas, as crianças”, porque têm a potencialidade de gerar no ventre a ancestralidade dos seus. Dessa maneira, Potiguara, entendendo a mulher como “elemento fundamental à sobrevivência das culturas indígenas”, segundo Cristina Bailey (2010, p. 203-204), a posiciona como centralidade na ação política, fazendo ecoar suas vozes.

Ao analisar a poética de Potiguara no artigo “Uma nova Iracema: a voz da mulher indígena na obra de Eliane Potiguara”, Cristina Bailey declara que a autora preocupa-se em demonstrar o significado da mulher para a superação da colonização e, também, da neocolonização, afirmando a cultura e tradição mediante um eu pessoal e um eu coletivo. Com efeito, a relação que a mulher mantém com a terra é descrita como o sustentáculo para a noção de ecofeminismo: “essa relação indissolúvel da mulher indígena com a terra e a cultura ancestrais é a base do pensamento ecofeminista de Potiguara: a mulher é a terra, e a ‘Terra é a mãe do índio’” (BAILEY, 2010, p. 212).

Ao identificarmos, no sujeito poético, o segredo das mulheres, percebemos que os versos “as histórias, as músicas, as crianças/ as tradições de casa/ o sentimento das terras onde nasceram/ a história dos velhos” atestam a interpretação de Bailey (2010, p. 212), segundo a

qual “a mulher representa o elo entre gerações, ela é a guardiã das tradições e costumes e é a própria Terra, bem como o conhecimento ancestral”.

Essa assertiva de Bailey (2010) também cabe no poema “Mulher!”. Aqui, o sujeito lírico é expresso através do conflito ancestral e de identidade em oposição à perda perante a colonização:

Vem, irmã
 bebe dessa fonte que te espera
 minhas palavras doces e ternas.
 Grita ao mundo
 a tua história
 vá em frente e não desespere.

Vem, irmã
 bebe da fonte verdadeira
 que faço erguer tua cabeça
 pois tua dor não é a primeira
 e um novo dia sempre começa

Vem, irmã
 lava tua dor à beira-rio
 chama pelos passarinhos
 e canta como eles, mesmo sozinha
 e vê teu corpo forte florescer (POTIGUARA, 2019, p. 83).

Percebemos, nas primeiras estrofes, que o caminho traçado até a afirmação do eu individual e coletivo é procedente da descolonização, especificamente a que implica o gênero. Diante de tal concepção, a descolonialidade, como nos ensina María Lugones (2014), pauta-se na desconstrução de discursos ocidentalizados, que animalizam o sujeito colonizado. Do ponto de vista das questões de gênero, a autora afirma que os binarismos, decorrentes da cosmovisão eurocentrista acerca da organização social, limitam o sujeito colonizado ao vazio. Em um jogo de poder, a dicotomia mulher/homem é determinante no processo de legitimação da categoria de gênero, de forma a não enquadrarem as pessoas colonizadas. Estas são bestiais: fêmeas e machos.

Ao nos apresentar, sem filtros, a “mulher primeira”, Potiguara também demonstra que tais binarismos atestadores de dominância são construções idealizadas conforme as lentes do Ocidente. A categoria mulher, elaborada no interior do interesse dominador-dominado, integra uma construção hierárquica que não faz parte do entendimento de mundo corrente na *cosmopercepção* indígena. É acerca disso que discorre Lugones (2014) quando trata da construção colonizante de gênero:

Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontavelmente sexuais e selvagens (LUGONES, 2014, p. 936).

De acordo com Lugones (2014), a distinção dicotômica entre o humano e o não humano, logo, entre o civilizado e o não civilizado, é decorrente da missão civilizatória alicerçada na opressão racializada e capitalista de gênero, sendo a problemática da colonialidade do gênero superada a partir da descolonização dessa fecundação “homogênea, atômica e separável”. Ao articular a ideia da pensadora argentina com o poema, entendemos que, quando Potiguara expõe no sujeito poético a irmandade com sua igual, ela anuncia a necessidade de reconstituir a mulher indígena conforme o arquétipo de mulher presente no modo de ver/sentir o mundo dos povos originários.

Nesse sentido, para desenvolver tal questão com mais clareza, recorreremos novamente a Bailey (2010), que destaca solidamente a disposição da escrita de Potiguara em descolonizar a concepção não humana de gênero, na qual a mulher indígena está inserida. Partindo da premissa de resistir às determinações hegemônicas, Bailey (2010, p. 212-213) frisa que “a figura feminina arquetípica que Potiguara procura retomar não é uma entidade unidimensional, pois se ela é a imagem materna, a natureza, fonte de vida e guardiã da humanidade, é também a mulher guerreira, rebelde, colérica e disposta à luta”. A força política dos versos de Potiguara está no pressuposto da mulher movida espiritualmente, aquela que é a Terra, a mãe, o princípio, longe do feminino eurocêntrico frágil e sensível.

Ocasionalmente, o sujeito lírico, nos versos: “lava tua dor à beira-rio/ chama pelos passarinhos/ e canta como eles, mesmo sozinha/ e vê teu corpo forte florescer”, nos revela outro ponto importante referente à força decolonial diante do mundo eurocêntrico, interpretado por Potiguara como o mundo masculino, de acordo com a interpretação de Bailey (2010). A alteridade, expressa mediante o elo da mulher indígena com a terra, desloca o espaço neocolonial enquanto reivindicadora de políticas emergentes. Gayatri Spivak (1994), em *Quem reivindica a alteridade?*, por exemplo, ao abordar a alteridade, apresenta a problemática da apropriação das “histórias alternativas”, pautadas nas categorias de raça, gênero e classe, por parte dos grupos dominantes, e critica a posição destinada às mulheres nesse processo de apoderamento de discurso.

A partir dessa problemática, tem-se as mulheres, considerando todos os marcadores de inferiorização destinados a ela – silenciadas, obliteradas e deslocadas –, mediante a construção ideológica de poder exercida com a tomada de discurso. Tal apropriação nos leva, também,

a outra preocupação da autora acerca do silenciamento do sujeito subalternizado. No texto *Pode o subalterno falar?*, Spivak (2010) questiona a representação desses discursos, os quais podemos entender por “histórias alternativas”, por parte de intelectuais pós-coloniais que se veem autorizados a falar pelo outro, na investida de construírem um discurso de resistência, quando, na prática, reproduzem as relações de dominância. Dessa maneira, mediante uma espécie de violência epistêmica, contribuem para o silenciamento do subalternizado.

Em se tratando da análise do termo subalterno, Spivak (2010, p. 20) atenta para o cuidado de não o levar ao essencialismo, descrevendo-o como “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”. Podemos articular a argumentação da autora com o que Potiguara busca ao reconduzir a identidade e essência das mulheres indígenas. A obliteração e a posição subalterna destinada a elas pela falta de amparo político, legal e social são abdicadas pela autora, que em um gesto de resistência e irmandade as convida a florescer. Eliane Potiguara conta a história dessas mulheres, objetivando a libertação dos povos originários a partir do olhar ancestral dispersado da visão do dominante.

As últimas estrofes do poema “Mulher!” atestam a reivindicação da identidade e o ativismo da autora na busca por novas políticas que as insiram, bem como a comunidade indígena em geral, no cerne social, de forma que a insígnia da subalternidade seja superada:

Vem, irmã
despe toda a roupa suja
fica nua pelas matas
vomita o teu silêncio
e corre – criança – feito garça.

Vem, irmã
liberta tua alma aflita
liberta teu coração amante
procura a ti mesma e grita:
sou uma mulher guerreira!
sou uma mulher consciente! (POTIGUARA, 2019, p. 83).

É importante ainda citar que Potiguara, em seu artigo intitulado “Identidade e voz indígenas”, de 2007, discorre sobre as possibilidades de superar, através da ancestralidade e da espiritualidade indígenas, as violências resultantes das relações de gênero. Nesse texto, declara que a identidade da “mulher primeira”, embora marcada pela violência política, econômica e cultural, deve ser, a princípio, reconhecida por meio do conhecimento ancestral. Para a autora, o conhecimento ancestral nos permite depreender o que nomeia por “inimigo interno”, ou seja, o despertar da *psique*, por meio do qual nos outorga a recusa das opressões cravadas como flechas à nossa persona.

Nessa abordagem, percebe-se que esse processo de “autoconhecimento” de si e dos seus é despertado no sujeito lírico. A “irmã”, instigada a tornar-se consciente, é também convidada a encarar a *psique* no ato de “libertar a alma aflita” pelo racismo e pela opressão econômica, cultural e política. A identidade, para Potiguara (2007, p. 77), é reacendida pela “tocha da ancestralidade”:

O nosso cérebro, fisicamente, guarda espaços e tradições jamais alcançados, é preciso lembrar/despertar da escuridão mental e espiritual e deixar fluir o inconsciente coletivo para que ele flutue nos mares da consciência, essa que dá a tônica da vida. É preciso uma força extraordinária para resgatar os conceitos e princípios da ancestralidade que cada um tem dentro de si. É ética. É princípio. É busca inclusive da paz que vai se somar à construção da corrente do amor e da ética. Mas só a conscientização de quem somos nós, como povos indígenas; ou oriundo de outras raízes, é que vamos perceber, desvelando a riqueza, a preciosidade que existe adormecida na vastidão das mentes, dos corações e dos espíritos (POTIGUARA, 2007, p. 77).

Entendemos, portanto, que o despertar do inconsciente individual para o alcance da consciência coletiva vem da força que a ancestralidade e a espiritualidade exercem sobre o sujeito marcado. Doravante, na asseveração de quem somos e, a partir disso, da conexão com as raízes é que se encontra a fonte da identidade. Stuart Hall (2006, p. 38), no texto *A identidade cultural na pós-modernidade*, afirma que a formação da identidade se dá ao longo do tempo, mediante “processos inconscientes”, sendo a identidade “incompleta” e em constante processo. Assim, a identidade buscada por Potiguara está na solidificação dos valores ancestrais indígenas em contraposição ao sistema civilizatório que apagou, e continua empenhado a apagar, a identidade e a ancestralidade.

Graça Graúna (2013, p. 98) não se engana quando reconhece que a poética de Eliane Potiguara constitui uma “identidade literária [que] se constrói às luzes da tradição; como quer a voz da enunciação indígena”. Dessa maneira, pensar a poética de Potiguara é pensar na afirmação da identidade por meio do ancestral, do espiritual e da tradição, pois através das letras, da literatura transformada em um espaço dissidente, é que o sujeito marginalizado se aproxima da liberdade.

Além dos pontos observados, vale ressaltar a força estética do fazer poético de Eliane Potiguara. Ao construir um eu lírico enredado na coletividade, a funcionalidade desse modo de composição parte de elementos congruentes ao propósito ativista. Por exemplo, procedimentos e métodos próprios se enovelam na profusão do ativismo engendrado em verso. O emprego das formas orais formuladas na matéria da estrutura tradicional consiste em uma estratégia que aproxima a contação de uma história ao chamamento à ação.

A construção dos versos, evidenciando a ausência de rimas do primeiro poema e a entonação rítmica do segundo na conclamação das irmãs para a libertação, caracteriza uma composição que destaca o valor estético e evoca a proposta de decolonizar e “reterritorializar” os meios tradicionais de conhecimento mantenedores do discurso ocidental, conforme elucidamos através de Deleuze e Guattari (2003).

Palavras finais

A partir da análise realizada acima, podemos concluir que a escrita de Eliane Potiguara enquadra-se na perspectiva acolhida pela literatura pós-colonial, que tem como pressuposto, segundo a concepção de Bonnici (1998), o distanciamento daquilo que entendemos por “grande literatura”. Observamos, portanto, que essa adjetivação que a literatura canônica carrega incute o estigma de literatura inferior nas produções advindas dos grupos marginalizados por oporem-se aos moldes e padrões do cânone. Ao contrário disso, vemos que, segundo as ideias de Deleuze e Guattari (2003), essas produções são comprometidas com a reflexão de um espaço de contestação, por meio da investida de desterritorializar a língua, que é uma das formas de colonização, tornando a literatura um lugar político e coletivo, de forma que também se possa descolonizar esse meio excludente.

Nessa perspectiva, podemos observar, através dos poemas analisados, que Eliane Potiguara faz da literatura um espaço de resistência e ativismo, nos mostrando que a força ancestral vem das mulheres, sendo elas significativas para o processo de libertação nacional, que deve passar preliminarmente pela libertação cultural. Assim, libertar as mulheres indígenas da marginalidade, conferindo-lhes o aparato econômico e político, é um dos passos importantes a ser dado no processo de descolonização da figura folclórica dos povos originários, uma vez que elas são a força, a tradição e, por isso, a cultura. Desse modo, concluímos que, a partir do olhar ancestral acerca da figura da mulher nos versos de Potiguara, a identidade e a tradição indígena são reafirmadas, desconstruindo o estigma da colonização e da neocolonização sobre a existência delas e dos seus.

Referências

- BAILEY, C. Uma nova Iracema: a voz da mulher indígena na obra de Eliane Potiguara. *Revista Iberoamericana*, vol. 76, n. 230, p. 201-215, 2010.
- BONNICI, T. Introdução ao estudo das teorias pós-coloniais. *Mimesis*, vol. 9, n. 1, p. 7-23, 1998.
- CABRAL, A. Libertação nacional e cultura. *Jornal Buala*, São Paulo, 27 mai 2010. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/mukanda/libertacao-nacional-e-cultura>. Acesso em: 06 set 2021.
- COLLINS, P. H; BILGE, S. *Interseccionalidade*. Trad. Rene Souza. São Paulo: Boitempo, 2020.
- CRUZ, F. Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: a rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. In: DORRICO, J; DANNER, F; DANNER, L. F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 41-60.

DALCASTAGNÈ, R. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. O que é uma literatura menor? In: *Kafka para uma literatura menor*. Trad. Rafael Godinho. Lisboa: Editora Assírio & Alvim, 2003, p. 38-56.

ESBELL, J. Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem? In: DORRICO, J; DANNER, F; DANNER, L. F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 20-25.

EVARISTO, C. A escrivência e seus subtextos. In: DUARTE, C; NUNES, I. (org.). *Escrivências: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 27-46.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GRAÚNA, G. *Contrapontos da literatura indígena no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GOMES, I; GOMES, P; GOMES, I. Mulher indígena Potiguara: um estudo sobre os papéis exercidos e suas contribuições enquanto agente dentro das aldeias, academia e fora desses. *Anais do I CONEIL*. Campina Grande: Realize Editora, 2020. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/72059>.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. São Paulo: DP&A Editora, 2006.

KAMBEBA, M. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: DORRICO J; DANNER, L.; CORREIA, H.; DANNER, F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 39-44.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set-dez 2014.

OYEWÙMÍ, O. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 1997.

PACHAMAMA, A. Boacé Metlon. Palavra é coragem: Autoria e ativismo de originários na escrita da História. In: DORRICO, J; DANNER, F; DANNER, L. F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 26-40.

POTIGUARA, E. Identidade e voz indígenas. *Revista Filosofia Capital*, vol. 2, ed. 5, p. 72-85, 2007. Disponível em: <http://filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/53/47>. Acesso em: 16 set 2021.

POTIGUARA, E. *Metade cara, metade máscara*. 3ª ed. Rio de Janeiro, RJ: GRUMIN, 2019.

SOUZA, L. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. In: DORRICO, J; DANNER, F; DANNER, L. F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 169-180.

SPIVAK, G. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994, p. 187-205.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



GOTAS DE HISTÓRIAS: MÁRCIA KAMBEBA REGISTRA A MEMÓRIA ANCESTRAL DOS OMÁGUA/KAMBEBA

DROPS OF HISTORY: MÁRCIA KAMBEBA RECORDS THE ANCESTRAL MEMORY FROM THE OMÁGUA/KAMBEBA

Paulo Marcelino dos Santos¹

Elizabeth Gonzaga de Lima²

RESUMO

Márcia Kambeba, integrante do povo Omágua/Kambeba, é uma multiartista que utiliza palavra e imagem (poesia e fotografia) para registrar e divulgar a cultura dessa nação, assim como para se posicionar frente ao pensamento hegemônico ocidental, que subjuga os indígenas e seus saberes. Dessa maneira, sua produção poética tem registrado a relação que se estabelece entre a natureza, a memória e a história de sua etnia. O trabalho examina os poemas “O tempo do clima”, “Gota pequena” e “Aldeia Tururucari-Uka”, a fim de analisar a conexão estabelecida pela escritora e por seu povo com o tempo da natureza (ANTILEO, 2019), a memória cultural (JECUPÉ, 2020) e a história (BENJAMIN, 1987), apontando a necessidade de abertura para a diversidade de saberes e a autodeterminação histórica dos povos originários. Márcia Kambeba desenvolve uma poética que valoriza e visibiliza a cultura do povo Omágua/Kambeba, em contraposição ao olhar eurocêntrico, ao apresentar outras formas de narrar a história indígena, a partir de uma temporalidade atravessada por sua subjetividade artística e pela história e memória cultural de seu povo.

PALAVRAS-CHAVE: Márcia Kambeba, tempo cíclico, natureza, memória ancestral, história.

ABSTRACT

Márcia Kambeba, member of the Omágua/Kambeba people, is a multi-artist that uses word and image (poetry and photography) to record and publicize the culture of this nation, and also to make a stand against hegemonic western thought that subdues indigenous folks and their knowledge. Moreover, her poetic production has registered the relationship established between nature, memory and history of her ethnic group. This work examines the poems “O tempo do clima”, “Gota pequena”, and “Aldeia Tururucari-Uka” to analyze the connection determined by the writer and her people with the time of nature (ANTILEO, 2019), the cultural memory (JECUPÉ, 2020), and history (BENJAMIN, 1987), aiming the necessity of opening to the diversity of knowledge and the historical self-determination of original folks. Márcia Kambeba cultivates a poetics that gives value and brings visibility to the culture of the Omágua/Kambeba people, in opposition to the Eurocentric view, by presenting other ways of narrating indigenous history, from a temporality crossed by the author’s artistic subjectivity and by the history and cultural memory of her people.

KEYWORDS: Márcia Kambeba, cyclical time, nature, ancestral memory, history.

1 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens, na Universidade do Estado da Bahia (PPGEL/UNEB), sob orientação da Prof. Dra. Elizabeth Gonzaga de Lima. E-mail: oluaps2@gmail.com.

2 Professora Titular da Universidade do Estado da Bahia, atuando na área de Literatura e como docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens (PPGEL/UNEB). E-mail: bethzaga@yahoo.com.br.

Introdução

Meus olhos percorreram olhos de parentes desamparados da própria história devido à morte ou ao silêncio de nossos velhos (JECUPÉ, 2020, p. 15).

Márcia Kambeba³, integrante do povo Omágua/Kambeba⁴, representa e divulga em seu fazer artístico a identidade de seu povo, destacando outras formas de relação com a temporalidade, ou seja, a história e a memória como formas de resistência e subversão a um modelo eurocêntrico, aspectos perpassados pela centralidade da natureza e da ancestralidade. Kambeba é reconhecida multiartista, em virtude de escrever poemas, compor, cantar, tocar e fotografar. Em sua arte poética, palavra (poema) e imagem (fotografia) se hibridizam para dialogar, tensionar e construir novas possibilidades por meio de seu aprendizado no território indígena, no contexto urbano e na academia. Na produção literária de Kambeba, é possível vislumbrar elementos da constituição da identidade Omágua/Kambeba, a partir da escuta das histórias contadas na aldeia por Ademar Tenazor, seu pai adotivo, por sua avó Assunta e por seus bisavôs Delma e Daniel: “Sou escritora porque ouvi meus avós e meus bisavós contar histórias” (KAMBEBA, 2021b, p.14).

As literaturas indígenas têm sido fundamentadas na memória ancestral, na tradição oral, na presença dos encantados (KAMBEBA, 2018b) e na resistência ao silenciamento e ao extermínio dos autóctones, em contraposição à forma como foram apresentados e representados pela historiografia ocidental e institucionalizada. Quem controla o discurso sobre a História, sobre o passado, sobre aquilo que, supostamente, tem relevância para ser narrado designa os sentidos para o tempo vivido. Paul Veyne (1998), ao investigar acerca da perspectiva historiográfica ocidental, por meio de uma abordagem foucaultiana, destaca algumas características da produção desse conhecimento. Assim, a história é apresentada como uma narrativa cheia de lacunas, incongruências, recortes temporais arbitrários ou baseados em fontes, documentos, testemunhos (presente em maior ou menor quantidade) e indícios.

3 Márcia Kambeba é mestra em Geografia Cultural, pela Universidade Federal do Amazonas, e doutoranda em Estudos Linguísticos, pela Universidade Federal do Pará, professora e palestrante. Márcia Vieira da Silva é seu nome de registro civil, mas ela utiliza o nome étnico Márcia Wayna Kambeba para assinar suas obras. Nasceu em 07 de março de 1979, no Alto Solimões, no estado do Amazonas, em uma aldeia Tikuna chamada Belém do Solimões. Ela é membro do povo Omágua/Kambeba. Na produção da escritora, destacam-se os seguintes livros de poemas: *Ay Kakyri Tama* (KAMBEBA, 2013; KAMBEBA, 2018a), uma espécie de releitura poética da sua dissertação de mestrado sobre sua nação; *O Lugar do Saber* (KAMBEBA, 2018c) e *O Lugar do Saber Ancestral* (KAMBEBA, 2021a); *Saberes da Floresta* (KAMBEBA, 2020a), livro com poemas e textos em prosa; e *Kumiça Jenó* (KAMBEBA, 2021b), com narrativas dos seres da floresta, do imaginário dos povos da região amazônica.

4 O povo Omágua/Kambeba é originário da Região Amazônica, com grande destaque nas crônicas dos primeiros séculos da colonização das Américas e com participação relevante na luta pela causa indígena atualmente. O nome Omágua, autodenominação desse povo, significa “cabeça de homem”, e o designativo Kambeba, cujo significado é “cabeça-chata”, faz referência à prática antiga dessa nação de achatar o crânio, sendo uma denominação, a princípio, atribuída por outros grupos e adotada por essa nação.

Nesse sentido, Veyne (1998) questiona, inclusive, a compreensão da história como ciência, comparando-a, em vários momentos, a um romance e destacando semelhanças entre essas narrativas: a seleção, a simplificação, a organização e a condensação, por exemplo, de um século em uma página, sendo impossível escrever a história total. O estudioso, ao questionar como o discurso historiográfico é construído, de certa forma, dessacraliza-o, na descaracterização de uma história que se pretende total, que propõe abarcar todos os acontecimentos e todas as interpretações possíveis.

Embora Veyne (1998) assuma um viés questionador de determinada perspectiva historiográfica, ele ainda discute sobre uma história eurocêntrica/ocidental. Esse discurso tende a apresentar diversos povos como um outro face ao europeu, em classificações e hierarquizações, como nas seguintes terminologias em diferentes períodos: primeiro, segundo e terceiro mundo; desenvolvidos e subdesenvolvidos ou em desenvolvimento; civilizados e bárbaros; pagãos e gentios; alfabetizados e ágrafos; e até povos com história, narrados pela historiografia e com escrita alfabética, e povos sem história, os quais seriam estudados pela antropologia, estando a historiografia restrita à hegemonia da versão eurocêntrica.

Tais imposições fundamentadas nas visões de estudiosos europeus e norte-americanos inferiorizam povos do leste europeu, da Ásia, de África, da Oceania e de parte das Américas, particularmente, as nações indígenas e seu modo de transmitir seus conhecimentos a partir da oralidade e de outras possibilidades para narrar suas histórias, ou seja, constituem uma sobreposição do norte global em relação ao sul. Essas outras concepções narrativas passam por outras ideias quanto à temporalidade, demarcada não por uma linearidade, mas por uma noção cíclica relacionada com os fenômenos da natureza e um passado reconstituído a partir da memória cultural, daquilo que é contado e recontado pelos mais velhos e, na contemporaneidade, escrito e divulgado por autoras e autores de diversos povos tradicionais.

A voz feminina contemporânea de Márcia Kambeba, veiculada por meio de poemas e fotografias, visibiliza a memória ancestral, ao mesmo tempo que demarca confrontos e hibridizações entre a cultura indígena e o ocidente, ao discutir temáticas contrastivas tais como: a aldeia e a cidade, a memória e a história, a oralidade/grafismos e a escrita alfabética, os indígenas e o homem branco (May-tini, em língua Kambeba) e os caboclos, a natureza, na visão indígena, e a “humanidade”, caracterizada pela perspectiva classificatória da colonialidade/modernidade (QUIJANO, 2005) entre o tempo da gota, que deu origem ao mundo, em um momento não datado, e o tempo histórico como uma tentativa de construção temporal cronológica marcada pelos esquecimentos, principalmente, das pessoas subalternizadas.

Diante dessas perspectivas, este trabalho examina os poemas “O tempo do clima”, “Gota pequena” e “Aldeia Tururucari-Uka”, a fim de analisar a conexão estabelecida pela escritora e por seu povo com o tempo da natureza (ANTILEO, 2019), a memória cultural (JECUPÉ, 2020) e a história (BENJAMIN, 1987), apontando a necessidade de abertura para a diversidade

de saberes e a autodeterminação histórica dos povos originários. Márcia Kambeba desenvolve uma poética que valoriza e visibiliza a cultura do povo Omágua/Kambeba, em contraposição ao olhar eurocêntrico, ao apresentar outras formas de narrar a história indígena, a partir de uma temporalidade atravessada por sua subjetividade artística e pela história e memória cultural de seu povo.

O tempo da natureza ancestral

O tempo, para os povos Indígenas, é uma divindade sagrada encarregada de manter a lei dos ciclos: as estações da terra e as estações do céu (JECUPÉ, 2020, p. 74).

Márcia Kambeba, em trecho da “Carta do Bem Viver”, escrita para sua falecida avó Assunta, identifica o confronto entre diferentes visões de temporalidades na forma de compreender e vivenciar o tempo: “Por aqui as coisas vão caminhando, obedecendo o *tempo da natureza*, no entanto, um pouquinho *mais acelerado que antes*” (KAMBEBA, 2020b, p. 51, grifo nosso). A escritora destaca ainda que o Bem Viver está relacionado à “dinâmica do *tempo indígena*, que é *circular*, e segue uma velocidade mais lenta que a sentida e percebida na cidade” (KAMBEBA, 2020b, p. 53, grifo nosso). Nessa carta, direcionada à avó, Márcia propõe uma estratégia para sobreviver e resistir a esse tempo da modernidade/colonialidade, do progresso e do desenvolvimento capitalista, marcado pelo morticínio (dos povos tradicionais e de todo o planeta). A poeta apresenta a sua estratégia de resistência a esse processo, fundamentada na complementaridade entre a natureza e a ancestralidade:

quando quero receber um conselho para tomada de decisões importantes *escuto a natureza* e lá, no silêncio guerreiro, consigo *lhe ouvir e ouvir meus ancestrais* porque é preciso silenciar para pensar na solução de *frear a máquina da destruição* que não pensa no outro, e, sim, no lucro (KAMBEBA, 2020b, p. 5, grifo nosso).

A escrita poética de Márcia Kambeba aponta para essa escuta da natureza, com uma temporalidade ligada aos ciclos da natureza, ao nascer e ao pôr do sol, às fases da lua, às estações, ao movimento dos corpos celestes, à cheia e vazante das marés e das várzeas, ou seja, a um tempo cíclico, não datado e anterior à humanidade. Esse tempo pode ser considerado infinito se comparado à existência de um ser humano, em sua finitude. Mesmo assim, o tempo da natureza, na concepção indígena, tem sido amplamente transformado pela velocidade das ações humanas, por interferências cada vez mais profundas no planeta, como as relacionadas ao aquecimento global.

Nessa proposição de outra temporalidade, de outras formas de narrar histórias e se relacionar com o planeta, para os indígenas e para a nação Omágua/Kambeba, o percurso poético empreendido por Márcia Kambeba traz em seu bojo poemas que interpretam a natureza como

reguladora temporal, em ciclos ou em período indeterminado. Essas características aparecem em poemas como “O tempo do clima” (KAMBEBA, 2021a), no qual o sol, a lua, o vento, a grama e a terra demarcam um tempo anterior ameaçado pela ação humana. Já em “Aldeia Tururucari-Uka” (KAMBEBA, 2018a), o sol, Euaracy, e a lua, Yaci, remetem à manhã como o momento de plantar e à noite para cantar, dançar e contar histórias, ou seja, para o cultivo de alimentos e de determinados hábitos. Se, nesses dois poemas, o astro e o satélite são os marcadores temporais, em “Gota pequena” (KAMBEBA, 2018a), os designativos de um outro tempo (da natureza e da memória) são a chuva, a gota, o rio, enfim, o ciclo das águas.

No que tange à natureza em sua temporalidade, a cosmologia Mapuche acerca do tempo, apresentada por Elisa Loncon Antileo (2019)⁵, torna-se útil para entender a perspectiva dos Omágua/Kambeba conforme o entendimento de Márcia Kambeba. Isso porque Antileo (2019) aponta outras possibilidades de percepção da temporalidade não demarcada pelo *cronos* ocidental, mas pelos ciclos da natureza, pelos movimentos dos corpos celestes, pelas fases da lua, pelas estações, pelas mudanças no território, em uma noção cíclica do tempo.

Sendo assim, esses fenômenos naturais, anteriores à existência dos seres humanos, não são integrados à narrativa histórica tradicional, ficando, outrossim, a cargo das ciências conhecidas como naturais, em uma visão ocidentalizada e em oposição às filosofias e às cosmologias dos povos indígenas. Nesse contexto, povos indígenas como os Omágua/Kambeba se reconhecem como parte do ciclo anterior a sua existência como humanos, em um tempo cíclico não datado, anterior aos seres humanos, considerado infinito se comparado à existência das pessoas em sua finitude.

A percepção de uma Terra que não é estática marca essa temporalidade, pois o ir e vir, o seguir e o retornar em um movimento constante e circular também caracterizam essa perspectiva temporal:

Os frutos tornam a amadurecer em cada verão, a primavera traz as flores em cada primavera, a terra deve descansar no outono, a água restaura a fertilidade e a pureza da terra no inverno. No ciclo, nada é estático, tudo está em movimento e esse movimento faz avançar o tempo. Como podemos ver, no tempo cíclico é vivido o permanente retorno; sempre voltando à origem, ao nascimento das coisas (ANTILEO, 2019, p. 73, tradução nossa)⁶

Anibal Quijano (2005), ao discutir acerca da colonialidade de poder na América Latina, constatou como a colonização das Américas fundou um padrão de poder mundial que se pretendeu universal. Um dos fundamentos dessa dominação se caracterizou na constituição de

5 Elisa Loncon Antileo é indígena chilena Mapuche, ativista dos direitos indígenas e linguista. Em maio de 2021, foi eleita presidenta da Assembleia Constituinte do Chile para formular uma nova Constituição, em substituição à Carta Magna aprovada durante o governo do ditador Augusto Pinochet.

6 “Los frutos vuelven a madurar en cada verano, la primavera trae las flores en cada primavera, la tierra debe descansar en el otoño, el agua devuelve la fertilidad y la purificación de la tierra en el invierno. En el ciclo nada es estático, todo está en movimiento y ese movimiento hace que el tiempo avance. Como vemos, en el tiempo cíclico se vive el permanente retorno; volver siempre al origen, al nacimiento de las cosas” (ANTILEO, 2019, p. 73).

uma classificação social baseada no investimento na ideia de “raça”, produzindo identidades novas a partir de diferenças fenotípicas. Esse processo classificatório, aliado a uma organização social patriarcal e ao controle do trabalho e dos recursos, fundamentou a essencialização dos povos conquistados, inferiorizando suas descobertas, seus modos de vida e seus saberes.

Walter Mignolo (2007), ao contrapor esse domínio essencialista e hierárquico, destaca a necessidade da desobediência epistêmica e política, do confronto aos ideais universalizantes eurocêntricos. É nesse contexto de exigência de autoafirmação e autodeterminação da identidade cultural Omágua/Kambeba que a produção de Márcia Wayna Kambeba ganha destaque em um processo de resistência ao silenciamento, ao epistemicídio e ao genocídio de seu povo e dos parentes indígenas, bem como de ressignificação dos saberes e das práticas ancestrais na contemporaneidade.

Entre esses conhecimentos, a poética de Márcia Kambeba evoca uma perspectiva temporal em contraponto à episteme eurocêntrica a partir de elementos como a natureza e a memória ancestral, conforme ilustra o poema “O tempo do clima”, que apresenta alguns aspectos da desobediência epistêmica e política:

E houve um tempo
 Em que dançavam as borboletas,
 Na grama verde pousavam para descansar
 E ouvir o canto do vento ecoar
 Houve um tempo em que o sol
 Brilhava mais forte,
 Clareando o caminho com paz e bem,
 Amadurecia o fruto,
 Não prejudicava ninguém

Houve um tempo
 Em que a terra, no seu esplendor,
 Alimentava o mundo com alegria e amor,
 Dela brotava a planta, tinha respeito e valor.

Houve um tempo
 Em que a lua virava Naiá,
 E o sol se escondia para essa dama brilhar.
 Na noite escura ela chamava as encantarias,
 Protetoras da mata, rio e mar.

Mas o homem, filho da terra,
 Que por ela foi moldado,
 Escravizado na arrogância,
 Dinheiro, um pecado,
 Secou o rio, retalhou a terra,
 Deixou tudo mudado

Espantou os animais,
Enganou os encantados,
Arrancou a samaumeira.
E os pássaros desesperados
Procuraram uma morada,
Só viram um descampado

[...]

Sinto cheiro de poluição,
Envenenando a nação.
Para ajudar o clima,
Precisamos do tempo,
Só o velho ancião
Pode controlar a máquina da destruição
(KAMBEBA, 2021a, p. 71-73).

O mote do poema é “houve um tempo” para designar algo não limitado ao humano, inclusive abarcando-o, caracterizado por um cosmo em equilíbrio e por uma noção de coletivo que se contrapõe à personificação e individualização de um homem caracterizado pela arrogância, por uma postura de superioridade face àquilo que o cerca e, além, forma-o. Em contraste, as borboletas, o sol, o vento, o fruto aparecem como marcadores temporais, como representantes de um ciclo constituído pela transformação e pelo movimento. Particularmente, as borboletas simbolizam a metamorfose, ideia presente em grafismo dos Omágua/Kambeba e também útil para pensar as transformações da cultura desse povo a partir da produção artística de Márcia Kambeba.

O tempo caracterizado nesse poema e na obra de Márcia Kambeba estaria apenas no passado? Por um lado, é possível notar que ainda vemos as borboletas, a grama e sentimos o vento. Mas há também a constatação de que existe menos verde e borboletas, o ar está cada vez mais poluído, e a circulação do vento é barrada por edificações. Ailton Krenak (2020, p. 37) aponta como esse é “um tempo antes do tempo”, presente nas narrativas de diversos povos indígenas, um período não datado, no qual mulheres e homens estavam conectados à natureza, não a reconhecendo ou a utilizando apenas como recurso, período no qual não havia a distinção entre a Terra e a humanidade.

No corpo do poema, três aspectos principais caracterizam um período indeterminado presente nas primeiras estrofes. Primeiro, a natureza em sua beleza e harmonia com borboletas dançando e alimentos disponíveis. Segundo, os sentimentos ou as relações estabelecidas com a natureza, sem prejuízo e vivenciando alegria, amor e respeito. O terceiro aspecto está relacionado a um mundo construído valorizando os signos do feminino, sem uma hierarquização na relação com o masculino.

A harmonia entre feminino e masculino no poema pode ser vislumbrada nos versos: “Houve um tempo/ Em que a lua virava Naiá,/ E o sol se escondia para essa dama brilhar”

(KAMBEBA, 2021a, p. 71). Naiá é uma indígena jovem e virgem de narrativas dos povos da Amazônia, que vivia admirada e enamorada pela lua, Yaci, vivendo na expectativa do pôr do sol para encontrar sua amada. Naiá esperava ser uma das jovens escolhidas por Yaci para virar estrela e dançar no céu junto com ela. Certo dia, Naiá vê o reflexo de Yaci no lago, pensa estar vendo a própria lua, se joga na água, se afoga e é transformada por Yaci na vitória-régia, podendo, assim, dançar todas as noites com sua amada.

O homem apresentado nesse poema está presente em vários outros textos de Kambeba. Mas quem é esse homem? Ele é “filho da terra,/ Que por ela foi moldado”. Não é alguém com outra imanência, mesmo que, historicamente, o “homem ocidental” venha se colocando como superior ao se apresentar como civilizado, racional e humano, ao mesmo tempo que questionava a cultura, a racionalidade e a humanidade dos não europeus, dos não brancos. Ailton Krenak (1999), ao tratar da chegada dos europeus ao continente americano e do encontro com os povos indígenas, conta as profecias de variados povos sobre o retorno (um reencontro) de um irmão que tinha se afastado, aprendido outras linguagens e desenvolvido outras tecnologias. Mas esse homem, que também é filho da terra, em seu ideal de poder capitalista colonial/moderno, de saber unívoco disfarçado sobre as nomenclaturas de racionalidade e ciência, foi “Escravidado na arrogância” (KAMBEBA, 2021a, p. 71) e vê no dinheiro um valor maior que a vida no e do planeta. Esse homem é prisioneiro de sua insolência, de sua soberba em relação àquilo que crê saber e ser capaz de fazer, colocando-se como superior ao meio ambiente e a todos os outros seres. Por fim, esse homem do poema representa a branquitude capitalista, patriarcal, heteronormativa e cristã.

Em uma espécie de confronto sobre quem é esse homem, se destaca a questão: quem são essas mulheres? A narrativa sobre Naiá demonstra a indiferenciação entre a indígena e a vitória-régia, entre a mulher e a natureza enamoradas, enquanto Yaci é a lua que remete às encantarias e aos encantados:

termo usado por indígenas e caboclos; refere-se aos seres animados por forças mágicas ou sobrenaturais. Significa também habitantes do céu, das selvas, das águas ou dos lugares sagrados (GRAÚNA, 2010).

Essas mulheres também estão representadas pela própria poeta, por Márcia Kambeba, que faz parte dos filhos da terra e integra o povo das águas, os Omágua/Kambeba. A escritora vivencia um contexto totalmente adverso para as mulheres indígenas, no qual elas não são escutadas, são silenciadas e sofrem todo tipo de violência.

Márcia Kambeba escreve seus poemas discorrendo sobre a ancestralidade de seu povo, ao mesmo tempo que mostra em suas fotografias a presença de anciões, de mulheres e homens adultos e de crianças apontando para um futuro dos Omágua/Kambeba, visibilizando uma comunidade viva no presente da qual ela é uma das vozes. No entanto, esse porvir apresentado pela escritora precisa ser compreendido a partir da reflexão de Ailton Krenak: “O futuro é

ancestral. Ele é tudo que já existiu. Ele não é o que tá lá, em algum lugar. É o que está aqui” (KRENAK *apud* NUNES, 2021).

Nas fotografias feitas por Márcia, documento e arte retratando o seu povo, o cenário preferencial é a aldeia. A comunidade Kambeba aparece cercada pelo rio ou pelas matas, em muitos momentos apresentando-os integrados ao ambiente. Para além de uma integração como moradores de um local, a terra é projetada como um território ancestral, a natureza aparece como um ancestral e apresenta um futuro possível: “Os ameríndios e todos os povos que têm memória ancestral carregam lembranças de antes de serem configurados como humanos” (KRENAK, 2020).

De quais tempos a voz poética está falando? O primeiro, o tempo da natureza, o tempo no qual os seres humanos ainda não eram capazes de causar profundas mudanças na geologia da terra. Segundo, o tempo marcado pela grande interferência do homem, que pode ser compreendido a partir da proposição de Paul J. Crutzen, Prêmio Nobel de Química em 1995, sobre o período caracterizado como *Anthropocene*. No entendimento de Crutzen (2006), o antropoceno constitui uma nova era geológica iniciada com o desenvolvimento do motor a vapor. Sendo assim, o antropoceno é caracterizado pelos avanços nas tecnologias e na medicina, que prolongaram a vida dos seres humanos e aumentaram as áreas de exploração do planeta, não havendo parte da Terra que não tenha sido alcançada. Esse período é marcado por maior urbanização, aumento da utilização de combustíveis fósseis, destruição progressiva das florestas, aumento das áreas plantadas com a utilização de agrotóxicos e fertilizantes à base de nitrogênio, ampliação das criações de gado, recorrência das precipitações ácidas que prejudicam florestas e rios, destruição da camada de ozônio (CRUTZEN, 2006). Essas circunstâncias e situações denotam uma catástrofe geológica causada pelo homem em seu projeto de progresso predatório, que pode ser vislumbrada na poética de Márcia Kambeba.

Ailton Krenak (2020) se apropria do termo cunhado por Paul Crutzen, para pensar a questão indígena e a relação estabelecida com a Terra na contemporaneidade. Na visão de Krenak (2020), o Antropoceno advém do processo de colonização como constituinte de uma visão de mundo marcada pela construção da ideia de humanidade hierarquizada e separada da Terra. Essa imposição e separação daquilo que é humano em relação ao organismo, que é o planeta, caracterizam tanto a marcha de devastação como a exclusão dos povos tradicionais, por terem outra forma de se relacionarem com a Terra. Assim, o tempo da natureza vivenciado por diversos povos indígenas é menosprezado nessa ideia moderna de humanidade.

Terceiro, é apresentado no poema o tempo como a personificação de um ancião. Esse ser mais velho pode ser compreendido em duas perspectivas: por um lado, como um encantado, representante de algo sagrado, uma força presente na origem; por outro, como a própria

ancestralidade, a memória ancestral. A memória ancestral aparece como forma de resistência a essa máquina devastadora, como potência que “Pode controlar a máquina da destruição” (KAMBEBA, 2021a, p. 71).

O tempo no poema aparece como um antes, um durante e um para além. O antes não como um passado histórico, mas um anterior àquele “homem”, sendo demarcado por outros seres, por outros fenômenos prévios à existência e à interpretação humana sobre a temporalidade. Um tempo durante a intervenção daquele homem, representativo de um sistema capitalista colonial/moderno, que acredita estar separado da natureza, podendo assumir o controle sobre ela e mitigar ou reverter os danos causados, mantendo a mesma lógica de exploração, produção e consumo. E um tempo para além do homem autossuficiente representante da globalização, caracterizada por Quijano (2005, p. 117) como “a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial”, um sistema que tem como uma de suas características a separação entre o humano e a natureza, tratada apenas como recurso, mercadoria.

Ailton Krenak (2020) tece uma crítica de como nesse contexto se constitui o mito da sustentabilidade. Entre outros motivos, o escritor denomina de mito essa relação com o planeta, a economia e a produção, pois essa idealização é construída em um “mundo de mercadoria e consumo” (KRENAK, 2020, p. 55), aliado a um sistema educacional que incute nas crianças ideias para a manutenção desse modelo destrutivo que direciona “as escolhas de jovens que vão fazer especializações em universidades” (KRENAK, 2020, p. 56), levando-os a ficar cada vez mais convencidos da manutenção desse paradigma que devora o mundo, ou seja, convictos de poderem sustentar um modelo egoísta de exploração que tem se mostrado insustentável.

Nessa perspectiva, a poética de Márcia Kambeba apresenta, em “O tempo do clima”, uma discussão que conecta o tempo e o clima. A partir do tempo, a voz poética apresenta a perspectiva de múltiplos povos tradicionais, inclusive da nação Omágua, sobre um universo que não é caracterizado pela “indústria” (nem pelo homem), nem pela “máquina de destruição” (KAMBEBA, 2021a, p. 73), de extinguir mundos, como no genocídio dos indígenas e na extinção de muitas espécies da flora e da fauna. Todavia, o poema também se abre para o exame da questão do clima, um conceito da Geografia, a fim de refletir sobre as condições climáticas, mais ou menos estáveis, mas que têm sido modificadas pela ação humana.

Na junção de duas formas de discurso, de duas epistemes diferentes sintetizadas nos versos, “Para ajudar o clima/ Precisamos do tempo” (KAMBEBA, 2021a, p. 73), a ciência é apresentada (pelo clima) em suas limitações de compreensão sobre a vida, demonstrando a necessidade de ser ajudada, de ser questionada, confrontada e amparada por outros saberes como o do tempo da natureza, o ciclo do qual mulheres e homens fazem parte:

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (KRENAK, 2020, p. 44).

A gota-tempo na memória ancestral

Os ameríndios e todos os povos que têm memória ancestral carregam lembranças de antes de serem configurados como humanos (KAMBEBA, 2020).

A construção poética de Márcia Kambeba acerca de um tempo originário e cíclico, aqui chamado de tempo da natureza, pode ser aprofundada a partir do poema “Gota pequena”:

A chuva caiu de repente
Molhou o jenipapo
Pintura de gente
Pintura de amor
Bate no coração
Barulho de chuva, canção
Eu sou a gota pequena
Que brota serena dos olhos do rio
Da gota me desfiz
Emergi, resisti
Sou o povo das águas
Desse rio eu nasci
Lá vem a gota pequena
Trazendo a tinta
Quer na folha escrever
São letras de luta e memória
Sujeito da história
Deixe o tempo correr (KAMBEBA, 2018a, p. 67).

A gota remete a uma volta à origem, pois não está relacionada apenas a alguma figura de linguagem, a uma metáfora ou uma metonímia, mesmo que também represente a parte de um todo que é o rio, a natureza, e apresente uma imagem para caracterizar a relação Omágua/Kambeba com as águas, seja ao demonstrar habilidade na navegação, seja ao residir próximo do rio para utilizar sua água na agricultura. Essa gota é a ancestralidade Kambeba. Todavia, ela aparece multifacetada, não essencializada, como povo, memória ancestral, grafismo e como escrita alfabética e narrativa histórica, sendo muito mais que um motivo poético em função dos inúmeros sentidos que tem para os Omágua/Kambeba.

Na história da origem Omágua, os mais velhos contam que a ancestralidade desse povo se relaciona com a gota d'água e a samaumeira, como árvore da vida. Nessa narrativa da gota pequena, antes de serem homens e mulheres, os Omágua foram gota d'água. Vários autores indígenas como Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015) e Ailton Krenak (2020),

respectivamente, um Yanomami e um Krenak, apresentam como diversos povos ameríndios reconhecem que têm ancestrais não humanos, que antes de terem a forma humana eles foram outros seres da natureza:

Ao contar sua história, um índio, um clã, uma tribo, parte do momento em que sua essência-espírito permeou a terra e relata a passagem dessa essência-espírito pelos reinos vegetal, mineral e animal. Há tribos que começaram sua história desde quando o clã era formado por seres do espírito das águas, outras trazem sua memória animal como início da história, e há aqueles que iniciam sua história a partir da árvore que foram (JECUPÉ, 2020, p. 20).

A gota é essa essência-espírito para o povo Omágua/Kambeba. Márcia Kambeba demonstra que não está tratando de lendas ou mitos sobre seu povo, pois a narrativa da gota é a história do povo Kambeba, de sua ancestralidade, contada a partir dos poemas da multiartista. Assim, os ancestrais Kambeba não são apenas humanos, são também outros seres da natureza. Sua ancestralidade remete ao ciclo das águas, à gota de chuva que cai, molha a árvore e fecunda a terra. Essa gota remete ao ritmo da natureza. Não são as ações humanas que estão postas em destaque, mas um fenômeno da natureza pondo em movimento o mundo a partir da queda, da precipitação representativa do ciclo das águas. A precipitação pluvial segue o ritmo natural estabelecido pelo ciclo das águas, pela sazonalidade, estando relacionado ao plantio e à colheita, às cheias e às vazantes dos rios.

A poética de Márcia Kambeba demonstra como essa ancestralidade integra seu povo ao tempo da natureza a partir do ciclo hidrológico, da chuva e do rio. A referência ao fluvial é também uma metonímia da natureza indicando o movimento, a desestagnação. A memória ancestral ligada à natureza se apresenta como impossível de estabelecer uma cronologia, de localizar em documentos ou de relacionar a fatos concretos, questionando a noção de tempo e de historiografia ocidental:

O Ocidente, ao contrário dos povos indígenas, desenvolveu o tempo que leva ao “progresso”, gerou a matemática do tempo e as tecnologias para medi-lo; parafraseando Gaínza, esta noção é separada da natureza e tem um propósito produtivista, é o tempo mais rápido da economia e dos negócios, mas destrói a natureza e a despoja de outras formas de vida (GAINZA, 2019, p. 18 *apud* ANTILEO, 2019, p. 74).⁷

Em seus poemas, Márcia Kambeba questiona essa ideia de progresso ao destacar a memória e a história oral, relatando o tempo climático, repentino, que apresenta algo não controlado pelas ações humanas, pela ideia de desenvolvimento baseado em um sistema produtivo. O

⁷ “Occidente, a diferencia de los pueblos indígenas, desarrolló el tiempo que conduce al “progreso”, generó la matematización del tiempo y las tecnologías para medirlo; parafraseando a Gaínza, esta noción está separada de la naturaleza y tiene un propósito productivista, es el tiempo más rápido de la economía y de los negocios pero destruye la naturaleza y despoja de ella las otras formas de vida” (GAINZA, 2019, p.18 *apud* ANTILEO, 2019, p. 74).

surgimento da nação Omágua/Kambeba aponta para a temporalidade do “de repente”, a partir de um tempo não determinado, mas que remete à memória e à história dessa nação ligada à natureza.

A conexão entre a memória ancestral e a natureza, na escrita de uma mulher indígena contemporânea, conduz a pensar na Terra como um único organismo formado por tudo que existe nela. Esse organismo constituinte do mundo aparece no poema a partir dos ouvidos que escutam o barulho da chuva, dos corações e das bocas que se unem transformando esse som em canção, dos olhos do rio que dão a possibilidade de enxergar ao refletir a “essência-espírito” dessa nação (JECUPÉ, 2020, p. 20). A canção da chuva e do coração dos Kambeba segue o mesmo ritmo. Esse é o corpo-Kambeba, como povo, nação, cultura e identidade, e corpo-natureza, como cosmo, integração das partes em um todo, em um sistema interligado e organizado. Desse modo, o corpo-Kambeba e o corpo-natureza, se não são iguais, idênticos, são sinônimos, são as mães e os filhos, os parentes, as famílias, são uma continuidade e não ruptura: “Em essência, o índio é um ser humano que teceu e desenvolveu sua cultura e sua civilização de modo intimamente ligado à natureza” (JECUPÉ, 2020, p. 19).

Na compreensão dessa formação corporal, dessa ancestralidade relacionada aos ciclos da natureza, o coração recebe as batidas da chuva e realiza suas próprias batidas em resposta, bombeando sangue por veias e artérias. A circulação sanguínea, ao irrigar o organismo, de certo modo, remete ao rio que corre. O sistema circulatório, em sua ação cíclica, se aproxima da imagem do ciclo hidrológico do qual a chuva e o rio são representantes.

A gota pequena é a gota-tempo, desde o princípio, como memória cultural do povo Omágua/Kambeba, constituindo uma temporalidade anterior à cronologia, um tempo não aprisionado pelo ideal de racionalizar e objetificar todas as coisas. Dessa maneira, a gota de chuva está relacionada à cosmogênese dessa nação. Antes de serem mulheres e homens, foram chuva. De modo semelhante, a gota de chuva que origina o cosmo para esse povo cria o microcosmo no texto poético de Márcia Kambeba, em virtude de o poema remeter à forma como os antepassados, anciãos do povo Omágua/Kambeba, contam a história dessa nação com a ideia de pertencimento à natureza, sendo a existência como pessoa apenas uma parte desse ciclo.

Kaká Werá Jecupé (2020) defende a ideia de que o tempo cronológico da historiografia é uma invenção, não um fato inexorável. Desse modo, a história da gota pequena retoma um momento anterior a essa demarcação temporal, à violência da imposição da historiografia ocidental como única forma verdadeira de narrar, já que “essa memória cultural [dos povos indígenas], por ser muito diferente de sua ideia de história, os estudiosos chamaram ‘mitos’” (JECUPÉ, 2020, p. 15). Nesse sentido, os poemas de Márcia Kambeba se inserem nessa luta pelo direito à diferença, pela escuta e pelo reconhecimento das narrativas dos povos autóctones.

A forma primordial de transmissão dessa história iniciada pela gota e que constitui a memória cultural do povo Omágua é a tradição oral, “que é a forma original da educação nativa” (JECUPÉ, 2020, p. 20). As narrativas são recontadas ao pé da fogueira pelos anciãos, tendo cada membro do povo como guardião e multiplicador desse saber ancestral passado pelas mães e pais, pelos avôs e avós: “Um narrador da história do povo indígena começa um ensinamento a partir da memória cultural de seu povo, e as raízes dessa memória cultural têm início antes de o tempo existir” (JECUPÉ, 2020, p. 33).

O poema e a cosmologia iniciada pela chuva, pela gota d’água, estão em consonância com uma das autodenominações desse grupo como o povo das águas. Essa gota que se expande e gera um povo é parte de um todo, de um ciclo, de um rio. Ela pode ser chamada de gota-tempo, pois aponta para outra perspectiva narrativa da história, um período não documentado, não registrado pela escrita alfabética, um tempo da memória, da fluidez da oralidade, do diálogo, da repetição para fixar.

Kaka Werá Jecupé (2020), em *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*, apresenta a possibilidade de outras formas de contar e de escrever a história, inclusive com o protagonismo indígena e com outra caracterização desses povos como história, ou melhor, como memória viva:

Tupi, Guaraní, Tupinambá, Tapuia, Xavante, Kamayurá, Yanomami, Kadíweu, Txukarramãe, Kaingang, Krahô, Kalapalo, Yawalapili.

[...]

São a memória viva do tempo em que o ser caminhava com a floresta, os rios, as estrelas e as montanhas no coração e exercia o fluir de si (JECUPÉ, 2020, p. 19).

Assim, a tradição oral milenar indígena questiona a história contada pelo colonizador e seu fundamento como estatuto de verdade, de ciência, mas que se realiza como discurso, como seleção interessada por parte dos grupos hegemônicos e do historiador, dos vencedores dos quais ele quer fazer parte e se faz porta-voz (BENJAMIN, 1987).

O avanço do poder colonial representa um retrocesso para os povos residentes na várzea Amazônica, em vista de morte por epidemia, de escravização e de dominação (PORRO, 1992). Essa parte da história amazônica relatada por Antônio Porro (1992) pode ser lida à luz de uma das teses sobre a história de Walter Benjamin (1987), em sua crítica à ideia de progresso embutida na historiografia que segue sobre as ruínas, sobre a morte, sobre a devastação com o olhar fixo no futuro como avanço, como progressão. Enquanto isso, se amontoam cadáveres e se configura uma barbárie fundamentada em estratégias de opressão. Essa fé no progresso, essa visão positivista, colocou a história em marcha como uma tempestade que destrói tudo a sua

volta, sendo inclusive uma das justificativas para a colonização, a suposição de que levavam o desenvolvimento e a civilização para outros povos.

No contexto brasileiro e, particularmente, na região Amazônica, onde historicamente reside o povo Omágua/Kambeba, a história dessa nação é narrada por cronistas do período colonial como Carvajal, Cristóbal de Acuña, Ouvidor Sampaio, Samuel Fritz (PORRO, 1992; POVOS INDÍGENAS NO BRASIL, 2007). Esses documentos coloniais são monumentos da barbárie travestida de progresso, como diria Benjamin (1987, p. 225), pois “todos os bens culturais que ele [o materialista histórico] vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror”. Conforme o entendimento do filósofo, o investigador historicista, comumente, se alia ao vencedor, aquele que realiza um projeto de dominação.

A história que ainda está para ser escrita é outro aspecto fundamental nas reflexões de Antônio Porro (1992). Essas histórias que ainda necessitam ser contadas, dos vários povos indígenas no período do Brasil colônia, reverberam no reconhecimento de como essas narrativas foram suprimidas pela dizimação, pela desvalorização da tradição oral como relato histórico e por não serem os próprios indígenas a escrever sobre si.

Márcia Kambeba, em sua escrita e no registro fotográfico, apresenta o esforço coletivo da Gota, do povo das águas, pois a sua produção artística é feita a partir de saberes, da cultura e da história do povo Omágua/Kambeba, contrapondo-se à história contada por historiadores subservientes àqueles que estão no poder. A voz poética, em “Gota pequena”, apresenta a necessidade de escrita da própria história em uma ação de resistência a partir da memória: “São letras de luta e memória/ Sujeito da história/ Deixa o tempo correr” (KAMBEBA, 2018a, p. 67).

Ademais, o poema “Gota pequena” também sinaliza outra forma narrativa que sintetiza os saberes culturais dos povos originários, os grafismos, ou seja, uma escrita não alfabética, uma “comunicação milenar” desvalorizada pelo ocidente, mas que conta a história de um povo e transmite sua identidade: “Os grafismos são formas de comunicação entre os povos. Existe grafismo para o nascimento, para a passagem para a vida adulta, para o casamento, para a morte” (KAMBEBA, 2020a, p. 46). A pintura corporal representa uma sabedoria ancestral, uma referência a experiências milenares, já que essa expressão artística não é apenas um adorno para o corpo. Os Omágua são constituintes dessa representação artística. São os autores, os pintores, são também o suporte material, a tela desse fazer, pois, conforme Kambeba (2020, p. 49), os “grafismos são marcas do espaço-tempo em nós, contam histórias, e desenhá-los na pele é dar espaço para a história falar”.

Os poemas de Márcia Kambeba são representativos de outras possibilidades de narrar a história de um povo. A oralidade, os grafismos e a memória ancestral desvalorizados pela historiografia ocidental são apresentados como fundamentais para a constituição desse quadro narrativo, dessa outra história possível para os ameríndios.

Ao mesmo tempo que retoma os saberes e práticas ancestrais, Kambeba se apropria de tecnologias ocidentais contemporâneas para produzir e divulgar sua arte, tais como a linguagem alfabética, a língua portuguesa, a literatura, a internet e as redes sociais, que são rasuradas para comunicar, narrar suas histórias, divulgar a memória cultural de seu povo para além das aldeias. Essas estratégias utilizadas pela autora se configuram como a gota que se desfaz assumindo ferramentas que não são tradicionais, como a escrita alfabética na folha de papel, ao mesmo tempo que emerge e resiste ao usar essas representações para se identificar como gota, como povo das águas, como Omágua/Kambeba.

A escrita proposta no trabalho poético de Márcia Kambeba se relaciona à inserção dos Omágua/Kambeba na historiografia, não pelo viés da história oficial, mas pelo que são: “letras de luta e memória” (KAMBEBA, 2018a, p. 67), evidenciando os conflitos e a necessidade de resistir ao massacre perpetrado pelo projeto colonialista. Essas letras são parte da memória dos mais velhos, dos antepassados em seus saberes, de conhecimentos que podem ser reelaborados no presente e transformados continuamente na memória e na escrita de quem os conta. A escrita de Kambeba traz a voz da memória dos ancestrais dos Omágua/Kambeba, dizimados e impedidos de expressarem sua cultura, de se identificarem como integrantes desse povo, de falarem em sua língua.

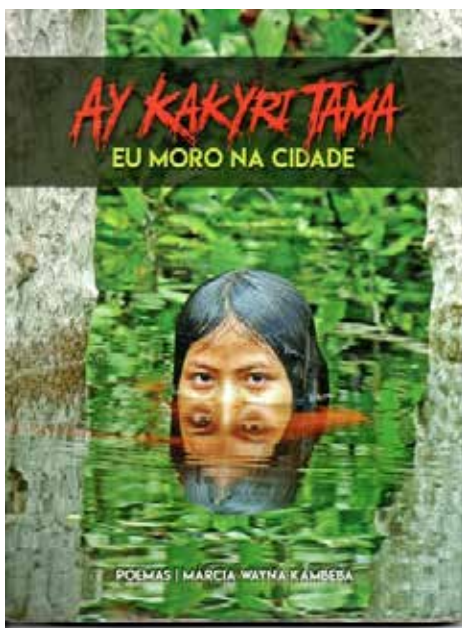
Desse modo, o poema “Gota pequena” segue o percurso de transformação da gota (de chuva para a de tinta, do suporte da pele para o papel, sem que se excluam), que é também a história da cultura Omágua/Kambeba em constante movimento, como o rio em sua nascente na memória ancestral, na tradição oral, na poeticidade, na influência dos encantados (KAMBEBA, 2018b). Sobretudo, na elaboração de novas formas de existir, como na utilização da escrita literária de Márcia Kambeba, que de certo modo aponta outros rumos, outros rios navegáveis para a arte literária e para a historiografia indígena.

A poética de Kambeba apresenta, inclusive, uma fricção nas fronteiras entre o literário e o documental, já que a apreensão de seu trabalho de criação passa necessariamente pela sua atividade como fotógrafa. O registro, a historicização do povo Omágua em sua produção acontece pela confluência de imagem e palavra, principalmente, no livro *Ay Kakyri Tama* (2013; 2018a), conduzindo a pensar na dificuldade de distinção entre a literatura e a historiografia, ao imbricar poemas e fotografias, arte e documentação, texto literário e pesquisa acadêmica.

Na contemporaneidade, o olhar crítico sobre *Ay Kakyri Tama* (2013; 2018a), de Márcia Kambeba, perpassa a noção de hibridismo, como se pode depreender da interpretação de Florencia Garramuño (2014) em relação ao tensionamento da visão puramente formalista na crítica literária contemporânea. Segundo Garramuño (2014), os textos literários têm cada vez mais se articulado com outras formas de arte e de narrativas, levando a questionar a qual gênero pertence determinado texto, constatando-se, cada vez mais, o apagamento das fronteiras entre discursos.

Dessa forma, as fotografias apresentadas por Márcia Kambeba com os poemas são tanto documentos sobre seu povo como uma produção estética, poética, configuradas pelo seu olhar para esse contexto. A capa do livro *Ay Kakyri Tama* (2018a) pode ilustrar essa característica da produção da poeta, fotógrafa e geógrafa. Na figura abaixo, a jovem indígena aparece como se fosse a representação da gota apresentada na poética de Kambeba, ao mesmo tempo que constitui registro de uma integrante do povo, demonstrando a existência atual dos Omágua/Kambeba:

Figura 1: Capa do livro *Ay Kakyri Tama*



Fonte: KAMBEBA, 2018a

A integração entre a jovem e a paisagem traduz a junção de dois aspectos, da natureza e da ancestralidade. O tempo da natureza e a memória ancestral estão bem caracterizados no poema “Aldeia Tururucari-Uka”:

Euaracy quando desperta
Seus raios vêm nos saudar
Mostrando que o dia começa
É hora de trabalhar
[...]

Diz o Tuxaua maior
O Kambeba é povo agricultor
Não se pode deixar de plantar
Escolheu São Tomé como protetor
Para que tivesse boa colheita
Nesse santo se apegou
[...]

À noite Yaci se aproxima
Chamando o povo para ensinar
O que os mais velhos deixaram

Manifestado na forma de cantar
Nas danças que representam
A cultura imaterial, nossa herança milenar
(KAMBEBA, 2018a, p. 34-35).

A aldeia homenageada no título localiza-se no município de Manacapuru, no Amazonas, tendo o nome de Tururucari, um Tuxaua que é designativo da liderança, da organização política desse povo e de um símbolo da sabedoria depositado no ancião, hoje venerado como um encantado. Euaracy, o sol, e Yaci, a lua, são apresentados em sua função de reguladores temporais da vida na aldeia, mais além reconhecidos como encantados, entes sagrados, a partir da utilização de seus nomes em língua indígena. Nessa perspectiva, a escrita de Márcia Kambeba nos conduz a um mergulho no cotidiano de seu povo, em um só movimento, pois, ao evocar Euaracy e Yaci, apresenta outra língua, outro modo de vida e outra relação com o tempo.

Euaracy é designado a fim de apresentar o despertar para iniciar as atividades do dia, o trabalho como agricultores. Yaci aparece como a aproximação da noite e do momento de aprender com os mais velhos, de cantar e de dançar, é o momento de aprendizado das histórias, dos costumes e de festejar. Já que a vida não pode ficar restrita ao trabalho, à obtenção de alimento para o corpo, Márcia Kambeba demonstra como, durante a noite, o povo Omágua/Kambeba busca alimento para seu espírito.

Considerações finais

Márcia Kambeba, uma voz indígena e feminina, visibiliza na contemporaneidade a memória ancestral do seu povo. Por meio de sua subjetividade, revive e transforma a ancestralidade do povo Omágua/Kambeba. A produção da escritora confronta os preconceitos e estereótipos sobre os povos indígenas, ao narrar suas histórias e ao registrar seu povo pela escrita e por imagens. A autoria de Márcia Wayna Kambeba constitui a afirmação da sua identidade Omágua/Kambeba, pois seus poemas e suas fotografias valorizam e documentam essa comunidade, na relação com a natureza, a cosmologia e a história do povo, fornecendo subsídios para a compreensão de outras formas de se relacionar com a Terra e com nossa história como parte desse organismo. Em contraposição a esse universo, o modo de produção capitalista e a história contada pelo ponto de vista eurocêntrico tentam restringir o olhar indígena, colocando como única possibilidade determinado ideal unívoco de civilização e de progresso. A poética de Kambeba aponta para a diversidade, a pluralidade, mesmo entre os povos indígenas, como saída e forma de resistir a esse ideário destrutivo presente na concepção de modernidade/colonialidade.

A construção de um fazer artístico fundamentado na ancestralidade, na natureza e na diversidade são facetas apresentadas por Márcia Kambeba em sua criação, permitindo tanto o confronto com o projeto genocida e epistemicida do homem branco, quanto o chamamento para que ele vivencie outro modo de perceber e de viver, e possa interromper seu processo de destruição do planeta. Assim, Márcia Wayna Kambeba escreve sobre e para os parentes

indígenas, mas também pretende dialogar com outros grupos, a fim de visibilizar e valorizar a cosmogonia a partir da natureza, da ancestralidade e das gotas de histórias, do povo e da Terra, na construção de possibilidades narrativas diversas, múltiplas.

Referências

ANTILEO, Elisa Loncon. Una aproximación al tiempo, el pensamiento filosófico y la lengua mapuche. *Árboles y Rizomas*. Universidad de Santiago de Chile, v. I, nº 2, p. 67-81, julio-diciembre, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.35588/ayr.v1i2.4087>. Acesso em: 14 de Jul. 2020.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

CRUTZEN, P. J. The Anthropocene. In: EHLERS, E; KRAFFT, T. (eds.). *Earth System Science in the Anthropocene*. Berling: Springer, 2006, p. 13-18. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1007/b137853>. Acesso em: 22 de nov. 2021.

GARRAMUÑO, Florencia. *Frutos estranhos: sobre a inespecificidade na estética contemporânea*. Trad. Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2014.

GRAÚNA, Graça. *Criaturas de Ñanderu*. Barueri: Manole, 2010.

JECUPÉ, Kaka Werá. *A terra dos mil povos*. São Paulo: Peirópolis, 1998.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade*. 2. ed. São Paulo: Pólen, 2018a.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena da oralidade à memória escrita. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018b. p. 39-44. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-indígena-contemporânea-Livro-.pdf>. Acesso em 10 de nov. de 2021.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *O lugar do saber*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2018c.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Saberes da floresta*. São Paulo: Jandaíra, 2020a.

KAMBEBA, Márcia Wayna. De Márcia Kambeba para sua avó Assunta (em memória). In: COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael (orgs). *Cartas para o bem viver*. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte e café / paraLeLo13S, 2020b, p. 51-54.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *O lugar do saber ancestral*. 2ª ed. São Paulo: UK'A editorial: 2021a.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Kumiça Jenó*. Underline Publishing LLC, 2021b.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (Org). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 23-32.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A, 2019.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce, DAVI. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), p. 12-32, 2017. Disponível em: encurtador.com.br/dklsQ. Acesso em: 28 de maio de 2021.

NUNES, Mônica. O belo documentário “Pisar suavemente na terra” aponta caminhos para o futuro da Amazônia a partir do olhar indígena e ancestral. *Conexão Planeta*, 3 de setembro de 2021. Disponível em: <https://conexaoplaneta.com.br/blog/o-belo-documentario-pisar-suavemente-na-terra-aponta-caminhos-para-o-futuro-da-amazonia-a-partir-do-olhar-indigena-e-ancestral/>. Acesso em: 24 de nov. de 2021.

PORRO, Antônio. História indígena do alto e médio amazonas séculos XVI a XVIII. In: *História dos índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Educação e Cultura; FAPESP, 1992, p. 175-196. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/historia>. Acesso em: 20 de maio de 2021.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. *Kambeba*. Artigo escrito por Benedito Maciel. PIB, dezembro de 2007. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba>. Acesso em: 21 de fev de 2020.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social: In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições ALMEDINA. SA, 2009, p. 73-117. Disponível em: <http://www.mel.unir.br/uploads/56565656/noticias/quijano-anibal%20colonialidade%20do%20poder%20e%20classificacao%20social.pdf>. Acesso em: 25 de maio de 2020.

QUIJANO, ANIBAL. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set 2005, p. 227-278.

SILVA, Márcia Vieira da. *Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururucari-Uka*. (Dissertação de Mestrado – Mestre em Geografia). Manaus, AM: UFAM, 2012. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3978>. Acesso em: 18 de dez 2019.

VEYNE, Paul Marie. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

VON MARTIUS, Karl Friedrich, & RODRIGUES, Jos Honrio. Como se deve escrever a História do Brasil. *Revista de História de América*, no. 42, 1956, p. 433-458. JSTOR, Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20137096>. Acesso em 20 jul. 2021.



MULHER-PÁSSARO E VENTO ANCESTRAL: NARRATIVAS INDÍGENAS DE GRAÇA GRAÚNA E MARIELA TULIÁN

BIRD-WOMAN AND ANCESTRAL WIND: INDIGENOUS NARRATIVES BY GRAÇA GRAÚNA AND MARIELA TULIÁN

Randra Kevelyn Barbosa Barros¹

RESUMO

As produções de autoria indígena têm ecoado as vozes de povos originários de várias regiões do planeta. Essas literaturas registram perspectivas cosmológicas de autoras e autores integrantes das comunidades. Nos textos escritos por mulheres indígenas, é possível notar também a forte presença de personagens avós que narram histórias e transmitem sabedorias. O objetivo deste artigo é analisar as obras *Criaturas de Ñanderu* (2013), da autora Potiguara brasileira Graça Graúna, e *La pequeña Francisca* (2020), da escritora Mariela Tulián (povo Comechingón/Argentina), tecendo uma leitura comparativa dessas narrativas. Embora ambas tenham classificações ocidentais de “literatura infantojuvenil” ou “contos folclóricos”, aqui destaca-se a importância dessas histórias criadas por duas autoras situadas em diversos espaços de Abya Yala. O percurso metodológico da investigação se ancora na pesquisa bibliográfica, com abordagem qualitativa. O quadro teórico apoia-se em Antonio Cornejo-Polar (2000), com a noção de literaturas heterogêneas; Arturo Arias (2012), examinando o debate sobre as produções indígenas questionarem a ideia de nacionalidade hegemônica; Graça Graúna (2013), que sugere o uso da noção de auto-história no estudo dessas literaturas. Dessa forma, a investigação evidencia que os estudos comparados voltados para analisar produções escritas por mulheres indígenas de países diferentes enriquecem o campo literário e permitem observar os pontos que aproximam e distanciam essas vivências.

PALAVRAS-CHAVE: Povos originários de Abya Yala; Narrativas de mulheres indígenas; Graça Graúna; Mariela Tulián.

¹ Doutoranda, com financiamento CNPq, em Literatura, Cultura e Contemporaneidade na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). E-mail: randrakevelyn@gmail.com.

ABSTRACT

The productions of indigenous authorship have echoed the voices of native peoples from various regions of the planet. These literatures record the cosmological perspectives of authors who are members of the communities. In texts written by indigenous women, it is also possible to note the strong presence of grandmother characters who narrate stories and transmit wisdom. The objective of this article is to analyze the works *Criaturas Ñanderu* (2013), by the Brazilian Potiguara author Graça Graúna, and *La pequeña Francisca* (2020), by the writer Mariela Tulián (Comechingón people/Argentina), making a comparative reading of these narratives. Although both have Western classifications of “literature for children” or “folktales,” here we highlight the importance of these stories created by two authors located in different spaces of Abya Yala. The methodological apparatus of the investigation is anchored in bibliographical research, with a qualitative approach. The theoretical framework is based on Antonio Cornejo-Polar (2000), with the notion of heterogeneous literatures; Arturo Arias (2012), examining the debate about indigenous productions questioning the idea of hegemonic nationality; Graça Graúna (2013), who suggests the use of the notion of self-history in the study of these literatures. Thus, the research shows that comparative studies aimed at analyzing productions written by indigenous women from different countries enrich the literary field and allow us to observe the points that approach and distance these experiences.

KEYWORDS: Abya Yala Native Peoples; Indigenous Women’s Narratives; Graça Graúna; Mariela Tulián.

Literaturas indígenas contemporâneas em Abya Yala²

El corazón de la vida
 bombea con la sangre de la tierra,
 abuelas y abuelos nos enseñaron a luchar por ella
 Por la memoria, por la historia
 Contra el tirano
 ¡En pie de lucha y sin miedo estamos!
 (Sara Curruchich; Lila Downs, 2021)³

Em 9 de agosto de 2021, Sara Curruchich e Lila Downs lançaram o videoclipe de uma canção intitulada “Pueblos”, como uma forma de homenagem aos povos originários de todo o planeta, levando em consideração que essa data é dedicada internacionalmente às nações indígenas. As vozes das cantoras em diálogo com as imagens de pessoas de diversas comunidades protestando elaboram uma narrativa audiovisual sensível acerca de uma luta que ultrapassa as fronteiras dos países e adquire uma dimensão global. Os elementos simbólicos no videoclipe demonstram a confluência pan-indígena no mundo: versos iniciais da canção entoados na língua Kaqchikel (povo de mesmo nome situado na Guatemala); erguimento constante da bandeira

2 Segundo Ailton Krenak (2015, p. 327), “o povo Kuna, que vive no Panamá, chama esse continente que nós chamamos de continente americano de ‘Abya Yala’”. Essa expressão “evoca um território afetivo, talvez imaginário, de povos que viviam aqui nesse continente antes de iniciar as, digamos, ‘abordagens’ no continente por povos que vieram de outras paisagens” (KRENAK, 2015, p. 327).

3 “O coração da vida/ bombeia com o sangue da terra,/ avós e avôs nos ensinaram a lutar por ela/ Pela memória, pela história/ Contra o tirano/ De pé em luta e sem medo estamos!” (CURRUCHICH; DOWNS; 2021, tradução nossa).

Mapuche (situados entre o Chile e a Argentina); imagens do cacique Raoni Metuktire, do povo Kayapó (vive no Brasil); entre outros. Essas vozes e corpos, com especificidades e vivências singulares, lutam em prol de objetivos comuns: o direito à vida, a falarem as próprias línguas, praticarem suas culturas e terem seus territórios demarcados.

As reivindicações são ancestrais e há muitas gerações buscam ser atendidas. Como questionar o apagamento histórico? De que maneira erguer a voz “por la memoria, por la historia”? (CURRUCHICH; DOWNS; 2021). A literatura escrita pode ser um instrumento para indígenas mostrarem que “¡en pie de lucha y sin miedo estamos!” (CURRUCHICH; DOWNS; 2021). Essas produções apresentam o potencial de adquirir um público mais amplo e difundir a palavra para diversas regiões, independente da presença do corpo físico. Os cantos e histórias orais integram um arquivo literário que constitui cada pessoa filha da comunidade. Inegavelmente, como lembra Graça Graúna (2013, p. 54), “a palavra indígena sempre existiu”. Mas, diante das ameaças à existência física e cultural dessas populações, quais estratégias usar para fortalecer o discurso? Expandir os instrumentos de comunicação é um caminho frutífero, pois é necessário dialogar com a sociedade hegemônica para garantir a conquista de direitos. Nesse sentido, a apropriação do código letrado se mostra uma importante estratégia para que essas vozes consigam se fazer escutar e os não indígenas, que ignoravam essas culturas ou foram ensinados a estereotipá-las, possam aprender a estabelecer relações mais respeitadas com essas sociedades.

Segundo Arturo Arias (2012, p. 7, tradução nossa)⁴, essas literaturas escritas constroem um “projeto linguístico, estético, epistêmico e político” no qual “se reconfiguram as subjetividades indígenas e se questiona a hegemonia das ‘literaturas nacionais’”⁵. Diante das violências sofridas, tanto no campo individual quanto coletivo, integrantes dos povos acreditam que o ato de escrever contribui para o fortalecimento identitário, podendo afirmar ainda mais a sua ligação a uma comunidade originária. Há também a dimensão de o movimento literário indígena propor autorrepresentações que tensionam as produções nacionais canônicas. Nesse sentido, cabe repensar como obras clássicas de países da América Latina representaram o personagem indígena como elemento mítico na formação nacional, que se dilui e é assimilado na miscigenação com os europeus, havendo assim a prática de um inconsciente genocida, como observou Antônio Paulo Graça (1998) ao analisar romances tradicionais da literatura brasileira.

As vozes literárias dessas escritoras e escritores mostram a possibilidade de existirem várias perspectivas de nações dentro dos espaços dos países, pois cada povo possui uma cultura

4 Os textos críticos produzidos originalmente em espanhol tiveram a sua forma traduzida citada neste artigo e os trechos em espanhol foram apresentados nas notas de rodapé. No caso das produções literárias e artísticas, optamos por mostrar a citação em língua espanhola no corpo do trabalho e expor a tradução em português nas notas de rodapé. Essa escolha deve-se ao fato de considerarmos importante o público leitor ter acesso aos textos literários na língua em que foram escritos.

5 “se reconfiguran las subjetividades indígenas y se cuestiona la hegemonía de ‘literaturas nacionales’” (ARIAS, 2012, p. 7).

própria que não se confunde com o nacional hegemônico. Por isso, de certa maneira, esses textos descentralizam a unidade na construção do imaginário dos países, mostrando múltiplas facetas que são relegadas ao esquecimento.

A homogeneização nos sistemas literários é abalada com a emergência de vozes dissonantes que problematizam os princípios que estruturam esse sistema, como é o caso da limitação ao código letrado. Nas textualidades indígenas, frequentemente há marcas do conhecimento oral dessas sociedades, de grafismos e artefatos que compõem as estéticas dos povos e são formas de escrituras. Devido às características de multiplicidade de linguagens e também pluralidade de idiomas, é possível pensar que essas escritas são marcadas pela heterogeneidade. Ao estudar as produções latino-americanas, o crítico literário Antonio Cornejo Polar (2000) constata que existem textos elaborados por sujeitos situados em mais de um universo sociocultural e esses conflitos são demarcados na produção de discurso:

As literaturas heterogêneas, ao contrário [dos sistemas homogêneos], se caracterizam pela duplicidade ou pluralidade dos signos socioculturais do seu processo produtivo: trata-se, em síntese, de um processo que tem pelo menos um elemento não coincidente com a filiação dos outros, e que cria necessariamente uma zona de ambiguidade e conflito (CORNEJO POLAR, 2000, p. 165).

A discussão de Cornejo Polar (2000) aponta um caminho para investigarmos as escritas indígenas contemporâneas. Tanto no aspecto da forma textual quanto do conteúdo discursivo das obras, notamos diálogos entre culturas diferentes que podem causar ambiguidade e conflito. O uso do código letrado e, por vezes, da língua portuguesa para visibilizar sociedades com signos gráficos de comunicação e idiomas próprios é um exemplo desse paradoxo. As escritoras e escritores indígenas lutam ao mesmo tempo com e contra os instrumentos discursivos da sociedade nacional (que são colonizadores, mas podem ser utilizados em uma perspectiva anticolonial), o que também contribui para a heterogeneidade de suas produções.

Buscando verificar como textos de autoria indígena estão “gerando a sua própria teoria” (GRAÚNA, 2013, p. 19), pretendemos analisar duas obras escritas por mulheres que vivem em regiões diferentes de Abya Yala: *Criaturas de Ñanderu* (2010), da autora Potiguara brasileira Graça Graúna; e *La pequeña Francisca* (2020), da escritora Comechingón argentina Mariela Tulián. Os estudos comparados no campo literário permitirão averiguar as especificidades de cada trabalho, ressaltando os pontos em comum e as divergências entre as duas produções. Essas narrativas, embora classificadas como literatura infantojuvenil e contos folclóricos respectivamente, destacam a sabedoria milenar da mulher e valorizam a memória oral dos povos originários. Portanto, a autoria feminina desempenha um papel fundamental na luta pela memória e pela história das nações indígenas.

Criaturas de Ñanderu: cantos e voos de uma mulher-pássaro no Brasil

Graça Graúna, filha do povo Potiguara, é a assinatura indígena e literária de Maria das Graças Ferreira. Ela nasceu no Rio Grande do Norte (Nordeste do Brasil), em 1948, e possui uma ampla formação acadêmica que se estende até o pós-doutorado na área de Letras, sendo também educadora universitária. A sua tese de doutorado deu origem ao livro *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013), uma obra pioneira em mapear as produções de autoria indígena a partir da perspectiva de uma integrante do grupo. A produção literária da escritora, em sua maior parte, é dedicada ao gênero poético – *Canto mestizo* (1999), *Tessituras da terra* (2001), *Tear da palavra* (2007), *Flor da mata* (2014) e *Fios do tempo* (2021) –, mas há também um livro em narrativa intitulado *Criaturas de Ñanderu* (2010), com ilustrações de José Carlos Lollo.

A habilidade de contar histórias é desenvolvida no livro de forma magistral pela narradora-avó, reunindo as crianças da comunidade para transmitir ensinamentos e sabedoria por meio do universo literário. A anciã “olhava o céu e dizia que o tanto de estrelas que a gente vê no firmamento corresponde ao tanto de histórias que os índios têm para contar” (GRAÚNA, 2010, p. 7). Fumando o seu cachimbo, em frente a sua casa de sapê, a mulher sabe como atrair a atenção dos jovens: cria um suspense para iniciar a trama e afirma a veracidade da história. Esses elementos sugerem que a narradora guarda em seu próprio corpo a lembrança sobre o enredo do conto e pretende garantir que – por meio da transmissão oral – o patrimônio cultural não seja esquecido.

É preciso despertar a consciência sobre a importância de se ouvir essas palavras: “preste bastante atenção e, quando for grande, conte para os seus filhos o que eu agora vou lhe contar. É verdade. Ouvi de meu pai, um caboclo velho, muitas histórias de uma bonita *cunhã*” (GRAÚNA, 2010, p. 10). Nesse sentido, existe a construção de um diálogo intergeracional: a narradora-avó escutou de seu pai uma história que ficou inscrita em seu corpo e hoje relata para os seus netos, além de outras crianças, com o objetivo de que o conto esteja sempre sendo narrado e renovado na voz de cada pessoa da comunidade.

Olívio Jekupé (2005) afirma que há uma característica cultural semelhante entre diferentes nações indígenas: a valorização dos mais velhos. Como mestres da sabedoria, salvaguardam a memória que precisaria estar registrada em livros para ser lembrada pelos não indígenas:

Quanto mais velho, mais conhecimento do passado ele tem. E que é aprendido através da oralidade e não da escrita, diferente muitas vezes das crianças das cidades que aprendem muitas histórias através da leitura escrita. Já nas aldeias, a maioria dos velhos às vezes nem sabem ler nem escrever, mas são nossos professores de literatura oral. [...] Nas aldeias, posso dizer que não existem bibliotecas, cheias de livros, para as crianças lerem, mas os velhos são os nossos verdadeiros livros, eles são as bibliotecas, suas histórias estão em suas mentes, suas cabeças e que foram contadas por outros mais velhos

e que hoje são passadas por outros velhos e que depois nós devemos fazer o mesmo contando para as crianças, os jovens, para que as histórias nunca morram. E muitas das nossas histórias podem não estar escritas em livros, mas mesmo assim continuam vivas, graças aos velhos que há séculos vivem passando essas histórias de geração em geração (JEKUPÉ, 2005, p. 17-18).

A escolha de Graúna em retratar na obra uma anciã como narradora sugere a força de palavras que não precisam do livro para existir. Como explica Olívio Jekupé (2005), por vezes sem domínio do código letrado, os velhos são “professores de literatura oral” porque detêm um vasto conhecimento de narrativas que são o fundamento da existência de cada povo. De boca em boca, as histórias foram ouvidas e assim também ocorre frequentemente a transmissão de saberes, questionando a submissão literária ao sistema livresco. Dessa forma, até mesmo quando a autora Potiguara se apropria do instrumento da escrita alfabética para produzir discurso e ampliar o alcance de sua voz, existem marcas da própria cultura, de anciãs que também elaboram narrativas, mas de forma oral dentro das comunidades. Portanto, a inscrição do oral no escrito torna-se um ato de resistência contra as imposições ocidentais.

Retornando à história relatada pela contadora, a narrativa mostra que uma cunhã – palavra de origem tupi; significa “mulher jovem, mulher indígena” (GRAÚNA, 2010, p. 32) –, sendo a filha mais velha de seu pai, por orientação dos ancestrais, terá o seu nome alterado para a designação de um pássaro:

Filha, de hoje em diante você terá nome de pássaro. Levará um tempo para se acostumar com a ideia, mas não tenha medo, pois o Grande Espírito lhe guiará porque é também sua missão proteger com o seu canto e as suas asas os nossos parentes, a nossa tradição, a nossa ciência e a nossa terra, como quer a sábia natureza (GRAÚNA, 2010, p. 15).

Ao receber esse nome, a jovem começa a apresentar características de um pássaro e ambos se tornam um único ser, que possui canto e asas. É interessante notar que a alteração da designação ocorre quando a cunhã se torna mais velha, adquirindo amadurecimento de vida e, assim, podendo ser chamada por uma palavra que reflete a própria alma e missão no planeta. Os espíritos orientaram essa mudança, a qual não é realizada arbitrariamente, pois existe um propósito sagrado nesse gesto: canto e asas serão usados para proteger o povo. Ou seja, há uma responsabilidade e compromissos a serem executados pela personagem que não tem o seu nome revelado na trama.

O êxito da missão será possível se a cunhã ouvir o conselho de um sábio que aparece em seu sonho: “disse-lhe para não se deixar seduzir pelas belas mentiras da cidade grande, pois já era hora de *cunhã* conhecer o outro mundo, e advertiu: ‘tudo o que aprender fora da aldeia, compartilhe com os parentes. Guarde nossas tradições, nossas origens!’” (GRAÚNA, 2010, p. 16). Quais são as “belas mentiras da cidade grande”? Como elas prejudicam a jovem a seguir

seu caminho? Cabe ressaltar que existem armadilhas coloniais⁶ nos centros urbanos, as quais são hipnotizantes e atraentes, mas por vezes apagam pluralidades culturais para transformar as pessoas em seres homogêneos, mecanizados, que não lembram de onde vieram. Sônia Guajajara (2018, p. 51) defende que, como estratégia de luta, a presença indígena nas cidades é necessária, porém esse deslocamento não pode significar o abandono da própria comunidade: “felizmente temos pra onde voltar e voltando temos lá a nossa casa, nossos parentes, nossas festas tradicionais para nos confortar. Mas é naturalmente possível manter a cultura e usufruir dos bens e confortos da vida moderna”. O caminho de retorno para casa não pode ser esquecido, como também aconselhou o sábio.

A indissociabilidade entre ser uma mulher e ser um pássaro torna-se cada vez mais evidente na história, visível no corpo da personagem: “à medida que a filha de Ñanderu foi crescendo interiormente, uma plumagem negra foi tomando conta dos seus ombros e dela surgiram belas asas!” (GRAÚNA, 2010, p. 20). O cabelo da cunhã adquire uma plumagem que se torna as suas asas negras. Essa transformação pode ser pensada como uma espécie de devir. No enredo, é possível notar um devir-graúna. Embora na trama não haja a identificação do nome do pássaro, o fato de a ave apresentar uma plumagem negra nas suas asas remete ao próprio nome da autora do livro: Graúna. O ilustrador José Carlos Lollo retrata essas marcas de alteração física em uma pintura, na qual percebemos que os corpos de uma mulher e de um pássaro estão combinados:

Figura 1. Devir-pássaro da Criatura de Ñanderu



Fonte: GRAÚNA, 2010, p. 28. Ilustração: José Lollo

Na figura 1, o devir-pássaro é notado no cabelo-asa e na perna-pena da personagem. Há um processo constante e inacabado de transformação, que reforça a ideia de a ave ser uma graúna. Teodoro Sampaio (1987, p. 234) explica que essa palavra tem sua origem no tupi “Guirá-una, o pássaro-preto”. Nesse sentido, a autora do livro e a personagem da história se confundem. E o devir-graúna da cunhã era percebido por alguns seres específicos: “essa transformação

⁶ Utilizamos a expressão “armadilhas coloniais” para nos referirmos ao processo em que corpos subalternizados reproduzem ideias e práticas da sociedade dominante, desvalorizando a cultura de suas comunidades. Muitas vezes uma rede invisível embala essas pessoas e elas não percebem essa reprodução do culto ao indivíduo e o esquecimento da coletividade. É preciso estar atento para não se deixar capturar.

acontecia apenas quando ela conversava com os *encantados*⁷. Os parentes e os pássaros eram os únicos a vê-la assim: uma mulher alada, filha do sol, morena” (GRAÚNA, 2010, p. 20). Quem poderia ver a personagem entre humana e pássaro eram os próprios membros da comunidade e outras aves, mostrando que a cunhã possui essa dupla subjetividade e esta é reconhecida tanto por seres de sua espécie quanto pelos animais que voam.

Ao transitar fora de sua aldeia, a filha de Ñanderu revela uma outra faceta: “quando a cunhã estava fora da aldeia, suas asas adquiriam outro aspecto em seus cabelos negros a cobri-lhe os ombros; aqui e acolá apareciam mechas brancas, mas era preciso estar bem perto para vê-las” (GRAÚNA, 2010, p. 23). Além disso, outras características, segundo Graúna (2010, p. 23), também mudam: “seus olhos tinham a mesma cor de suas asas e assim deveria ser para não despertar a curiosidade dos estranhos e defender a ciência do seu povo”. Para as pessoas não indígenas, a personagem tinha a sua aparência reconfigurada: asas como cabelos negros; olhos dessa mesma cor. E as próprias mechas brancas em seu cabelo mostram que a indígena já estava em seu processo de envelhecimento. Essa mudança é tratada como necessária na trama, pois contribuía para a cunhã não ser percebida em sua diferença. E, justamente por estar integrada naquele meio, ela conseguiria proteger ainda mais a sua comunidade.

A mulher-pássaro por vezes ficou deslumbrada com os espaços urbanos:

Diz a lenda que ela foi muitas vezes atraída pelas belas mentiras da cidade grande. Por isso, essa criatura às vezes aparece com seu canto engaiolado. Mas, para não morrer de tristeza, voa no pensamento até onde estão as suas crias e os seus parentes. No pensamento, ela mergulha nos rios e gralha forte um canto que tem a força da flecha que atinge certo o coração dos malfeitores (GRAÚNA, 2010, p. 27).

A personagem foi aprisionada pelas armadilhas coloniais das cidades, se estabelecendo nesse lugar e, assim, sem possibilidade de retornar para sua comunidade. Como o velho sábio explicou, era imprescindível manter diálogo com o território para que a protagonista sempre se lembrasse de quem era, isto é, uma criatura de Ñanderu. Essa distância do seu povo ocorria apenas fisicamente, pois a indígena percebeu que poderia em pensamento continuar afirmando as suas origens. Quando canta, o pássaro consegue força para se comunicar com os seus parentes e derrotar aqueles que buscam exterminar a sua existência. O pensamento é também o lugar da criação no qual as literaturas e artes podem ser projetadas como pontes para sua comunidade. Com isso, a cunhã tem a possibilidade de, mesmo engaiolada, cumprir a função de proteger o seu povo.

7 “Encantado(s) – termo usado por indígenas e caboclos; refere-se aos seres animados por forças mágicas ou sobrenaturais. Significa também habitantes do céu, das selvas, das águas ou dos lugares sagrados” (GRAÚNA, 2010, p. 32).

Dessa maneira, é importante ressaltar a dupla contaminação no devir-graúna. A humanidade da personagem e também da autora são constituídas pela graunidade: possuem asas e, especialmente, canto, o qual é responsável por ressoar a voz indígena em um processo de aproximação com seus parentes e sua cultura. O animal adquire características humanas: sente saudade da liberdade de poder voar para onde desejar e às vezes se mostra como “um pássaro preto chorando” (GRAÚNA, 2010, p. 31). Tanto a cunhã quanto a ave são *Criaturas de Ñanderu*, assim como o hibridismo entre esses seres também constitui uma mulher-pássaro filha do Grande Espírito. Assim, o devir-graúna na história do livro é um processo pelo qual a escritora Graça Graúna concebe o seu fazer artístico-literário, marcado por ser uma indígena que produz sobre essa experiência, mas não pode ignorar que vive no contexto urbano e busca, acima de tudo, a reaproximação com os saberes ancestrais e a liberdade criativa em sua produção.

A obra é classificada editorialmente como “literatura infantojuvenil”. Grande parte das produções de autoria indígena tem recebido essa catalogação pelas editoras. Daniel Munduruku (2018)⁸ ressalta que “a nossa escrita é para todas as infâncias”. Segundo o autor, geralmente as narrativas orais são contadas para todas as pessoas da comunidade, não havendo essa distinção de públicos. No entanto, existe uma classificação dominante que direciona essas textualidades para o público infantojuvenil, em virtude do mercado editorial. Buscando lembrar de significados que estão para além da expressão “literatura infantojuvenil”, Graça Graúna (2013) prefere utilizar um termo discutido por muitos autores que registram histórias ancestrais, como faz o próprio Daniel Munduruku, para analisar essas produções: “contação de histórias”. Assim, é possível considerar a importância dessas narrativas transmitidas oralmente.

La pequeña Francisca: ventos ancestrais sopram na Argentina

Mariela Jorgelina Tulián nasceu em 1976 e é *casqui curaca* (autoridade tradicional) da comunidade Tulián, do povo Comechingón (Córdoba/Argentina). Educadora, Tulián ocupa o cargo de Vice-presidenta da Coordenação de Comunicação Audiovisual Indígena da Argentina (CCAIA). Já publicou os livros *Zoncoipacha: desde el corazón del territorio, el legado de Francisco Tulián* (2016); e *La pequeña Francisca: un cuento comechingón* (2020), além de participar de coletâneas poéticas. Enquanto a primeira obra documenta a trajetória de um guerreiro de sua comunidade, o segundo livro é caracterizado na ficha catalográfica como “contos folclóricos” e narra a relação entre uma avó e sua neta, na qual a mais velha transmite conhecimentos culturais milenares.

A escritora empreende uma ampla luta em defesa dos direitos territoriais e culturais das nações originárias, que enfrentam vários obstáculos em um país que invisibiliza as suas existências. Um exemplo desse emudecimento pode ser visto na declaração do presidente da Argentina – Alberto Fernández – realizada em 9 de junho de 2021 para demonstrar familiaridade

8 Participação na mesa “De quem são as vozes (e os silêncios) indígenas na literatura brasileira?”, na 2a Festa Literária do Pelourinho (FLIPELÔ), Salvador, em 9 de agosto de 2018.

com um governante espanhol que estava visitando o país⁹. Afirmado-se como um europeísta, o presidente expôs que os mexicanos vieram dos indígenas, os brasileiros da selva e os argentinos chegaram de barcos, os quais provêm da Europa. Embora tenha atribuído a frase a Octavio Paz, a expressão integra a letra de uma canção argentina. Ao mesmo tempo que exalta a origem europeia, Fernández ignora a presença e autonomia das comunidades originárias no país, reforçando uma narrativa fundacional embranquecida. Essa ideia de formação do país foi alimentada historicamente:

A partir da análise dos discursos políticos e militares sobre como procederam traindo e eliminando os indígenas, dos números de mortos, da memória social nativa e da história oral, considera-se, hoje em dia, a ocorrência de um genocídio indígena naquele país, naquele tempo [entre 1878 e 1879]. Foi esse genocídio que fez a Argentina, e em especial Buenos Aires (e não Misiones ou as províncias andinas do Noroeste), “branca”, “civilizada”, em um processo paralelo ao também desaparecimento das populações de origem africana (PASSETTI, 2021, s/n).

Diante de uma política institucionalizada de genocídio, os argentinos construíram uma autoimagem de semelhança às sociedades europeias enquanto relegaram os povos originários à não existência. Com isso, as escritoras e escritores indígenas precisam desafiar esses discursos excludentes que até hoje têm sido reproduzidos por governantes, buscando se mostrar vivos e presentes na sociedade argentina contemporânea.

Mariela Tulián faz da literatura o seu instrumento de ativismo político, buscando desvelar histórias que foram silenciadas na construção da nacionalidade hegemônica. *La pequeña Francisca: un cuento Comechingón* (2020) integra esse projeto literário desde o título da obra, pois sugere que o povo Comechingón sobreviveu ao extermínio e o seu imaginário continua vivo. A obra ilustrada por Luz Julieta Altina Tulián – filha mais velha da autora – se inicia destacando a importância da memória oral que permite a “retroalimentação cultural” (TULIÁN, 2020, p. 5) para que os princípios de cada comunidade não sejam esquecidos.

Na apresentação da obra, a escritora revela que sua avó paterna – Francisca Tulián – foi responsável por lhe transmitir vários saberes do grupo, a partir das palavras, mas principalmente dos pequenos gestos cotidianos. A anciã fazia pão e solicitava que a neta sempre fosse visitá-la com o cabelo trançado. A alimentação e o penteado são símbolos culturais importantes que são lembrados por Mariela Tulián. É necessário escrever sobre essas vivências e imortalizar a existência da anciã. A relação ancestral com a avó tem sido abordada por diversas autoras indígenas, como é o caso de Eliane Potiguara. Ela afirma que aprendeu com a sábia “a reconstruir uma imagem de nós mesmos, desconstruir imposições e a reconstruir nosso discurso” (POTIGUARA, 2018, p. 90). Essa reconstrução discursiva é buscada por Tulián no gesto escritural.

⁹ Reportagens publicadas no *El País* e na *BBC News Brasil* explicam com detalhes esse episódio e a historicidade de a Argentina se ver como um país em que só há pessoas brancas.

Francisca é transformada em uma menina personagem na trama e suas características são descritas: “Francisca es una niña de trenzas tan largas y negras como una noche de invierno sin luna. Vive en un pueblo serrano llamado San Marcos Sierras, junto a una familia muy grande. Ellos son la Comunidad Tulián, y estas son sus historias...” (TULIÁN, 2020, p. 7)¹⁰. Desse modo, há a intersecção entre o individual e o coletivo, visto que acontecimentos da vida da garota estão diretamente ligados à sua comunidade.

A protagonista escuta as palavras de sua avó e, assim, mergulha em um outro tempo, no qual o seu povo podia celebrar a cultura livremente. Cada capítulo do livro é dedicado a uma dessas vivências de relação entre as duas. A anciã recorda das festas, que duravam vários dias e nelas as pessoas cantavam, dançavam, dividiam a alimentação; lembra-se das oferendas aos ancestrais, além de outras diversas práticas comuns entre os Tulián. No entanto, quando as igrejas chegaram ao território, sacerdotes proibiram que fosse utilizado o idioma originário e fossem executadas as oferendas, pois estas eram julgadas como uma reverência a espíritos malignos. Essa repressão provocou o esquecimento de canções e danças tradicionais, sobrevivendo alguns desses elementos.

A menina garante que continuará fazendo o ritual de oferendas para que esse costume não desapareça: “- Abuela, yo te prometo que siempre voy a ofrendar a nuestra Madre Tierra, yo nunca me voy a olvidar... - dijo la niña con un hilito de voz ahogada por una lágrima que no terminaba de caer” (TULIÁN, 2020, p. 13)¹¹. A expressão máxima dessa reverência à Mãe Terra ocorre no dia dedicado a Pachamama¹², 1o de agosto, celebrado em diferentes países em Abya Yala, especialmente na Argentina, pelos povos originários da região. Segundo Carolina Albuquerque (2017), em reportagem para a *Revista Continente*, nesse dia, indígenas oferecem alimentos para a Mãe Terra e fazem as suas preces, agradecendo pelos frutos e bebidas que lhes sustentaram fisicamente, além de solicitarem melhores colheitas. Assim, existe um significado de reciprocidade nesse ritual, pois alguns alimentos que Pachamama dá aos seus filhos são retribuídos nessa cerimônia.

O diálogo intergeracional move os capítulos do livro, os quais são formados por narrativas em que a avó transmite para Francisca os saberes da comunidade, na esperança de a menina

10 “Francisca é uma menina com tranças tão longas e negras como uma noite de inverno sem lua. Ela vive em uma cidade montanhosa chamada San Marcos Sierras, com uma família muito numerosa. Eles são a Comunidade Tulián, e estas são as suas histórias...” (TULIÁN, 2020, p. 7, tradução nossa).

11 ““Avó, te prometo que sempre vou fazer oferendas à nossa Mãe Terra, nunca vou esquecer ...” – disse a menina com a voz baixinha afogada por uma lágrima que não acabava de cair” (TULIÁN, 2020, p. 13, tradução nossa).

12 “Pacha Mama ou Pachamama é a Deusa da fertilidade ou a maior Divindade feminina cultuada em diversas culturas – principalmente a Inca –, onde ela teve suas origens na mitologia do mesmo local. Seu nome deriva-se de quéchua, uma antiga língua utilizada pelos povos andinos, anteriores aos Incas. Pachamama tem o significado de ‘Mãe Terra’ ou o verdadeiro significado como ‘Mãe de todos’, lembrando que Mama é ‘Mãe’, e o Pacha como ‘terra’, ‘mundo’, ‘cosmos’, assim chamada também de ‘Mãe Cósmica’” (VIVEIROS, 2021, s/n).

dar continuidade a esse patrimônio imaterial. A anciã explica também a origem do nome da garota, que está relacionada com a história do povo. Francisco Tulián, um *casqui curaca* (autoridade tradicional), buscou defender os direitos territoriais dos Comechingón, dialogando com o governador de Córdoba e conseguiu o reconhecimento judicial de que essa região pertencia ao povo, com o direito de viver nela. Diante dessa conquista, o nome do guerreiro foi imortalizado e Francisca carrega em sua assinatura uma homenagem a quem veio antes dela e era comprometido com a luta coletiva. O momento em que a mais velha relata essa história é ilustrado de forma sensível por Luz Julieta Altina Tulián:

Figura 2. Francisca e sua avó



Fonte: TULIÁN, 2020, p. 25. Ilustração: Luz Tulián

Em San Marcos Sierras, as duas personagens contemplan o horizonte enquanto a trajetória de Francisco Tulián é contada. Ambas estão debaixo de uma árvore e duas montanhas se desenham à frente. A anciã de cabelo grisalho e a menina de cabelo preto compartilham o mesmo penteado: tranças. Esse símbolo cultural foi transmitido da geração mais velha para a mais jovem e tem sido aprendido. O abraço lateral entre as duas é um gesto de afeto e ternura; os braços se entrelaçam diante da apreciação da paisagem. A voz da *abuela* embala esse momento: “– Es por nuestro Casqui Curaca que te llamas Francisca, porque el hijo o la hija mayor de cada generación, lleva este nombre para que nunca olvidemos que somos libres, que Francisco ganó nuestra libertad y nadie puede volver a quitarnos ese Derecho” (TULIÁN, 2020, p. 26)¹³. Mais uma vez, a trama mostra que cada pessoa leva consigo um pouco dos seus ancestrais e da memória de seu povo. O “eu” existe porque tem a força do “nós” e defende essa coletividade.

Pensando que uma escritora e escritor indígenas são influenciados pela nação à qual pertencem, Graça Graúna (2013) acredita que essas produções são marcadas pela auto-história. O termo foi formulado por Georges Sioui (1989) para explicar o processo pelo qual os próprios indígenas estão propondo uma releitura da história do continente, contemplando múltiplas visões acerca desses territórios. Dessa forma, é possível questionar e reelaborar o discurso

13 “– É por causa do nosso Casqui Curaca que seu nome é Francisca, porque o filho ou filha mais velho de cada geração leva esse nome para que nunca esqueçamos que somos livres, que Francisco conquistou nossa liberdade e que ninguém pode tirar esse Direito de nós novamente” (TULIÁN, 2020, p. 26, tradução nossa).

historiográfico, deslocando os pontos de vista a partir dos quais ele é escrito. Para Graúna (2013, p. 20-21), a palavra auto-história pode ser utilizada para caracterizar a escrita de indígenas, pois “a sua história de vida (auto-história) configura-se como um dos elementos intensificadores na sua crítica-escritura, levando em conta a história de seu povo”. Por isso, o termo é mais adequado do que a noção de autobiografia, tendo em vista que o indivíduo por vezes leva o nome da comunidade para a sua assinatura. A estudiosa lembra que “a auto-história implica a crítica/escritura, história/memória do indivíduo da nação indígena” (GRAÚNA, 2013, p. 61). Portanto, frequentemente a coletividade está presente deixando marcas nas produções.

Em *La pequeña Francisca*, a auto-história de Mariela Tulián é registrada em um livro e o nome de sua avó é lembrado na obra. A personagem Francisca também participa desse processo, pois descobre sobre a ancestralidade de seu nome ao ouvir as palavras de uma anciã. A sabedoria de uma geração mais antiga entende a importância do ato de lembrar dos guerreiros e guerreiras. A história do nome de Francisca integra a auto-história da garota que, ao crescer, poderá transmiti-la para os seus filhos e netos, até mesmo relatando-a na forma de um livro. Desse modo, a literatura oral e escrita é um instrumento de salvaguardar a memória, os saberes e as próprias vivências de cada indígena.

A avó conta para a neta que o povo se inspira na força do vento do sul: “– este viento es necesario para que comience una nueva etapa en el ciclo de la vida. Trae el frío y así los árboles saben que tienen que prepararse para que el invierno no les haga tanto daño” (TULIÁN, 2020, p. 17)¹⁴. Na natureza, essa corrente de ar invisível tem um papel fundamental: contribui para que as árvores percebam a proximidade do inverno e possam se proteger nessa estação. Há um ciclo da terra que é realizado com a presença desse elemento. Não é importante apenas para as plantas e para os animais, mas também para as pessoas, pois garante a chegada da chuva. Foi possível aprender estratégias de sobrevivência com o vento e sua influência nas águas do rio:

Por mucho tiempo, el blanco nos mató sólo por ser diferentes, por creer en nuestra Madre Tierra, por ofenderle, por creer en cosas tan distintas. Los abuelos veían cómo nuestra gente moría y no podían hacer nada. Así, un día lloraron tanto, tanto, tanto, que el viento se llevó sus llantos a dar vueltas por ahí. Cuando ese viento volvió a bajar, había empezado a soplar en sentido contrario al río. Los abuelos que seguían ahí llorando, oyeron ese llanto en el viento. Así se callaron para escuchar y cuando el viento también se calló, pudieron ver la sabiduría que les había traído (TULIÁN, 2020, p. 20)¹⁵.

14 “– Este vento é necessário para o início de uma nova etapa no ciclo da vida. Traz frio e então as árvores sabem que têm que se preparar para que o inverno não as machuque tanto” (TULIÁN, 2020, p. 17, tradução nossa).

15 “Por muito tempo, o branco nos matou apenas por sermos diferentes, por acreditarmos na nossa Mãe Terra, por lhe fazermos oferendas, por acreditarmos em coisas tão diferentes. Os avós viram como nosso povo morria e não podiam fazer nada. Assim, um dia eles choraram tanto, tanto, tanto que o vento carregou seus prantos. Quando o vento voltou a soprar, começou a soprar no sentido contrário ao rio. Os avós que ainda estavam lá chorando ouviram esse pranto com o vento. Assim, ficaram em silêncio para ouvir e, quando o vento também silenciou, eles puderam ver a sabedoria que lhes trouxe” (TULIÁN,

A opressão praticada pela sociedade dominante afetou a existência física e cultural da comunidade. Tanto houve um grande genocídio como os costumes milenares da tradição Comechingón foram reprimidos. Os avós derramaram muitas lágrimas diante dessa situação, porém o vento recolheu cada gota e transformou em um instrumento de resistência para ensinar essas pessoas a continuarem vivas:

Porque cuando el viento sopla, el río que viene, parece que en realidad va. Así comprendieron qué debían hacer para que sus hijos y sus nietos sobrevivieran: “Por arriba de la piel, tenemos que hacer de cuenta que nos han civilizado Francisca, por debajo de la piel, sigue corriendo nuestra sangre.” Por eso Francisca, nunca olvides que nadie puede creerse sabio, es arrogante quien se cree que sabe mucho, pero quien es el dueño de la sabiduría es el territorio, sólo él. Aunque haya muchas cosas que no le podemos contar a nadie. Y no las contamos para guardarlas mejor y para que nadie nos haga daño por seguir siendo indios (TULIÁN, 2020, p. 20)¹⁶.

O vento consegue causar uma ilusão em quem vê o rio, pois este corre para trás. As águas parecem seguir em frente, mas na verdade a corrente de ar as leva para o curso oposto. Existe uma sabedoria nesse movimento: enganar as pessoas que observam esse rio. Os antepassados entenderam essa mensagem e perceberam que era preciso demonstrar que se integraram à sociedade nacional, mas, na verdade, continuam exercitando os próprios costumes: “acima da pele, temos de fingir que fomos civilizados, Francisca, debaixo da pele, o nosso sangue continua a correr” (TULIÁN, 2020, p. 20, tradução nossa). Independente dos julgamentos alheios, o mais importante é “continuarmos sendo índios” (TULIÁN, 2020, p. 20, tradução nossa), resistindo ao apagamento das práticas culturais.

O vento do sul é um vento ancestral porque carrega os prantos dos antepassados, incentiva cada indígena a continuar lutando pelos direitos culturais, territoriais, linguísticos e coletivos. Dessa forma, é possível aprender com a sabedoria da terra, que ensina como sobreviver à política institucional de morte e permanecer sendo quem se é: integrante da nação Comechingón. Levando em consideração a importância de essas histórias estarem presentes no currículo educacional da Argentina, o livro ainda apresenta em sua última parte “Atividades de Educação Intercultural Bilíngue”, para contribuir com a efetivação da educação intercultural no país.

É urgente alterar a visão de que as histórias que integram *La pequeña Francisca* são “contos folclóricos”. Uma das características do folclore é a ausência de autoria. Narrativas

2020, p. 20, tradução nossa).

16 “Porque quando o vento sopra, o rio que vem parece realmente partir. Assim compreenderam o que tinham de fazer para que os seus filhos e netos sobrevivessem: ‘Acima da pele, temos de fingir que fomos civilizados, Francisca, debaixo da pele, o nosso sangue continua a correr’. Por isso, Francisca, nunca esqueça que ninguém pode acreditar que é sábio, é arrogante quem pensa que sabe muito, mas quem é o dono da sabedoria é o território, só ele. Mesmo que haja muitas coisas que não podemos dizer a ninguém. E não lhes dizemos para que fiquem melhor e para que ninguém nos magoe por continuarmos sendo índios” (TULIÁN, 2020, p. 20, tradução nossa).

populares contadas milenarmente integrariam o patrimônio nacional e, assim, não é possível identificar a origem desses contos. No entanto, essa definição entra em contradição com o próprio título do livro que já enuncia se tratar de um “um cuento Comechingón”. Para além do signo “folclore”, é necessário entender a complexidade dessas tramas que não cabem nas categorias ocidentais. Kaká Werá (2017, p. 84) explica que, ao afirmar para as pessoas que ele é um escritor indígena, geralmente ouve: “‘ah, sei, escreve lendas’. E só me resta suspirar e abanar a cabeça”. A percepção cosmogônica indígena se faz presente nessas narrativas, causando incompreensão no sistema de pensamento ocidental¹⁷:

Outras dimensões de vida são expostas em histórias onde se apresentam seres encantados, espíritos, animais, árvores e pedras que falam. Soam para a estrutura de pensamento cartesiano da sociedade não indígena como fantásticas ou fantasiosas, por isso enquadrando-se no gênero “lenda”. No entanto, alguns clássicos da literatura oral indígena são relatos filosóficos de alguns povos. Sim, são partes de uma linguagem simbólica nascida das diversas inteligências de suas respectivas tradições, portanto de difícil associação ao modo de pensar e ver do “homem branco” ocidental, ao mesmo tempo que necessariamente não são metáforas e nem parábolas para defender determinadas lógicas (WERÁ, 2017, p. 84-85).

Kaká Werá (2017) afirma que essas histórias são classificadas como lendas na estrutura racional hegemônica porque o olhar dominante desconsidera a importância das epistemologias encontradas nessas narrativas. As histórias trazem episódios que podem ter acontecido de fato, pois na perspectiva indígena os seres de diferentes espécies possuem uma dimensão equivalente à posição de sujeito ocupada pelo ser humano. Desse modo, nessa concepção, o homem não é visto como superior aos outros seres, tal como é defendido na tradição epistemológica da razão iluminista. No caso do livro de Mariela Tulián, o vento tem uma agência, buscando ajudar as pessoas indígenas. O pensamento limitado hegemônico por vezes não consegue entender essa compreensão de mundo.

Assim, é importante rever classificações que reduzem a complexidade dos textos e buscam encaixá-los em um espaço específico, o qual por vezes impede que tenham uma circulação mais ampla. Essas noções precisam ser repensadas, e os contos indígenas devem ser considerados na força de suas histórias como patrimônio dos povos e na relevância da escrita de autoras e autores.

Encontro de vozes: auto-histórias de Graúna e Tulián

As literaturas escritas dos povos originários têm mostrado a resistência dessas nações espalhadas pelo planeta, que continuam na incansável luta por existir e proteger a Mãe Terra. Nesse sentido, as escritas de mulheres indígenas merecem destaque, pois as vozes femininas

17 A expressão ocidente/ocidental é aqui utilizada adotando os sentidos explicados por Stuart Hall (2016), nos quais, para além de uma noção geográfica, existe uma constituição histórica do termo que sugere a formação de uma sociedade “desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna. Tais sociedades surgiram em um período histórico em particular – aproximadamente durante o século XVI, após a Idade Média e o rompimento com o feudalismo. Elas foram o resultado de um conjunto de processos históricos específicos – econômico, político, social e cultural” (HALL, 2016, p. 315).

transmitem sabedorias ancestrais e contribuem para a salvaguarda das produções orais. Diversos nomes emergem na cena contemporânea, e ultrapassar fronteiras nacionais torna-se necessário como forma de adquirirmos uma compreensão mais ampla. Se essas literaturas nos incentivam a pensar para além da geografia dos países, por que devemos nos restringir às delimitações territoriais dos Estados? Por que não ampliarmos as nossas perspectivas? Como o encontro entre o trabalho de uma autora Potiguara no Brasil e uma escritora Comechingón na Argentina pode nos dar pistas de novos caminhos literários?

Criaturas de Ñanderu, de Graça Graúna, e *La pequeña Francisca*, de Mariela Tulián, à primeira vista parecem ser livros muito distantes, tanto por terem sido publicados em países diferentes de Abya Yala quanto por alguns elementos das produções. Enquanto no texto de Graúna a história discute o processo de transformação da protagonista em pássaro e ela transita entre aldeia e cidade, a obra de Tulián se centraliza na relação entre a menina Francisca e sua avó, ambas morando dentro da comunidade, e a anciã ensina o legado cultural de seu povo à nova geração. No entanto, os pontos de contato entre os livros são muito expressivos e devem ser destacados.

As avós são contadoras de história nas duas narrativas e os nomes delas não são revelados. As anciãs sabem de memória os contos de seu povo, que lhes foram transmitidos pelos seus pais, e elas se encarregam de repassar para as suas netas. Além disso, existe uma sacralidade no nome: em *Criaturas de Ñanderu*, a garota tem o seu nome alterado para a designação de um pássaro quando fica mais velha; em *La pequeña Francisca*, a menina recebe essa nomeação devido à assinatura do guerreiro Francisco Tulián. Esses nomes lhes são atribuídos pelo fato de as duas personagens serem a filha ou neta mais velha em uma família. Nessa perspectiva, notamos a importância da palavra, que não é vazia. O nome tem uma história ancestral e, ao recebê-lo, é necessário honrar a coletividade inscrita nele.

Na leitura dessas obras, conseguimos perceber a força da ancestralidade nas relações intergeracionais que são construídas. Escutar a voz da sabedoria de velhas e velhos, dedicando atenção às suas palavras, sugere que as novas gerações entendem a importância de manterem vivo o patrimônio cultural dos povos aos quais pertencem. Tanto a mulher-pássaro quanto a menina Francisca demonstram admiração ao ouvirem histórias de suas avós, pois nessas palavras há um rico conhecimento que lhes ajudará no crescimento e fortalecimento no vínculo com a comunidade. Aqui observamos o entrelaçamento dos projetos estético, linguístico, epistêmico e político que Arias (2012) discute como sendo característica das literaturas indígenas. A estética da oralidade é registrada no suporte livresco, trazendo marcas importantes da habilidade de se narrar um conto; além de a perspectiva linguística também ser destacada: palavras nos idiomas originários transparecem nos dois textos e revelam a riqueza desses imaginários linguísticos.

O epistêmico e o político reverberam em símbolos culturais que expõem as heterogeneidades dessas produções, retomando a noção de Cornejo Polar (2000). A epistemologia do sonho, em *Criaturas de Ñanderu*, a alimentação e o trançado do cabelo em *La pequeña Francisca* nos

Diadorim, Rio de Janeiro, vol. 24, número 1, p. 487 - 504, 2022.

convidam a mergulhar em formas de conhecer o mundo que não se enquadram no pensamento hegemônico. Além disso, o ato de escrever é um gesto político para autoras que enfrentam diversas opressões na sociedade.

As duas narrativas são o registro das auto-histórias das escritoras. Graça Graúna tem em sua assinatura a designação de um pássaro preto com um canto atraente. Não é sem razão que a mulher-pássaro adquire as características de uma ave parecida com a graúna. A auto-história da escritora Potiguara mostra que ela utiliza a sua escrita-canto para se aproximar de seus parentes, defender os direitos, a cultura e a ciência do povo. Mariela Tulián deseja manter viva a memória de sua avó Francisca. Por isso, a transforma em uma personagem jovem, uma menina, para mostrar que a anciã nunca morrerá. Além disso, insere na trama a presença de uma avó que narra histórias, fala das oferendas à Mãe Terra, lembra o valor da estética indígena (os cabelos trançados devem ser apreciados!) e do vento do sul, o qual carrega as vozes dos ancestrais. Tulián expressa a sua auto-história no livro e acredita que esse texto possa chegar às escolas, alcançar os mais novos e contribuir para um país menos racista.

Dessa forma, a mulher-pássaro nos mostra que os cantos e voos são instrumentos de resistência contra a opressão, permitem que ideias, literaturas, artes se espalhem pelo planeta. O vento ancestral sugere que fingir ser o outro é uma estratégia para continuar vivo, enganando o olhar alheio, enquanto a pessoa indígena segue cultivando a alegria de ser Comechingón. Graça Graúna e Mariela Tulián, em seus livros, disseminam a potência de suas narrativas que ecoam o individual e o coletivo em expressivas auto-histórias.

Referências

ALBUQUERQUE, Carolina. Agradecimento e perdão à Mãe-Terra: cerimônia realizada anualmente com música, dança e comidas típicas no Noroeste da Argentina está de acordo com a lei da reciprocidade que, para os povos andinos, rege o universo. *Revista Continente*, março de 2017. Disponível em: <https://revistacontinente.com.br/edicoes/195/pachamama--agradecimento-e-perdao-a-mae-terra>. Acesso em: 26 nov. 2021.

ARIAS, Arturo. Literaturas de Abya Yala. *Lasa Forum*, 2012. Disponível em: <https://forum.lasaweb.org/files/vol43-issue1/ontheprofession2.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2021.

CARMO, Marcia. “Ainda há argentinos que acham que são europeus”, diz sociólogo. *BBC News Brasil*. Publicado em: 11 jun. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57422962>. Acesso em: 24 nov. 2021.

CENTENERA, Mar. Em frase desastrosa, Fernández diz que “brasileiros vieram da selva” e argentinos, “dos barcos da Europa”. *El país*. Publicado em: 9 jun. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-06-10/em-frase-desastrosa-fernandez-diz-que-brasileiros-vieram-da-selva-e-argentinos-dos-barcos-da-europa.html>. Acesso em: 24 nov. 2021.

CORNEJO POLAR, Antonio. *O condor voa: literatura e cultura latino-americana*. Trad. Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

CURRUCHICH, Sara; DOWNS, Lila. Pueblos. *YouTube*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MbxN_6TJEvs. Acesso em: 20 nov. 2021.

GRAÇA, Antônio Paulo. *Uma poética do genocídio*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 1998.

GRAUNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

_____. *Criaturas de Ñanderu*. Barueri/SP: Manole, 2010.

GUAJAJARA, Sônia. Plantamos vida, não alimentamos morte. In: WERÁ, Kaká (org.). *Sônia Guajajara*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial. Coleção Tembetá, 2018. p. 47-57.

HALL, Stuart. O ocidente e o resto: discurso e poder. Trad. Carla D'Elia. *Projeto História*, São Paulo, n. 56, p. 314-361, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/30023/20834>. Acesso em: 20 abr. 2022.

JEKUPÉ, Olívio. Os velhos são nossos mestres. In: POTIGUARA, Eliane. *Sol do pensamento*. IMBRAPI (Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual); GRUMIN (Rede de Comunicação Indígena). São Paulo, 2005.

KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327- 343, jul./dez. 2015.

MUNDURUKU, Daniel. Participação na mesa “De quem são as vozes (e os silêncios) indígenas na literatura brasileira?”, junto com Lia Minapoty. *2ª Festa Literária do Pelourinho (FLIPELÔ)*. Salvador, 2018.

PASSETTI, Gabriel. Elites argentinas e os indígenas. *Le monde diplomatique Brasil*. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/elites-argentinas-e-os-indigenas/>. Acesso em: 15 jun. 2021.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

SAMPAIO, Teodoro. *O tupi na geografia nacional*. São Paulo: Edição Nacional, 1987.

SIOUI, Georges. *Pour une autohistoire amérindienne: essai sur les fondements d'une morale sociale*. 4 tir. Canada: Les Presses de l'Université Laval, 1989.

TULIÁN, Mariela Jorgelina. *La pequeña Francisca: un cuento Comechingón* (Edição espanhola). Ilustrado por Luz Julieta Altina Tulián. Cidade Autônoma de Buenos Aires: Edições A capela, 2020. Edição do Kindle.

VIVEIROS, Juliana. Saiba mais sobre Pachamama. *Equilíbrio*. Disponível em: <https://www.equilibrio.com/blog/terapias-alternativas/reiki/pachamama/>. Acesso em: 28 nov. 2021.

WERÁ, Kaká. Além das lendas: tradição oral e escrita na cultura indígena. In: WERÁ, Kaká (org.). *Kaká Werá*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial. Coleção Tembetá, 2017. p. 83-85.



***FLOR DA MATA: REVERBERAÇÕES ESTÉTICAS DE
CONHECIMENTOS INDÍGENAS DA NATUREZA EM HAICAIS DE
GRAÇA GRAÚNA***

***FLOR DA MATA: AESTHETIC REVERBERATIONS OF
INDIGENOUS KNOWLEDGE ABOUT NATURE IN GRAÇA
GRAÚNA'S HAIKU***

Rinah de Araújo Souto¹

José Hélder Pinheiro Alves²

RESUMO

A representação da natureza é tema recorrente na poesia infantil produzida no Brasil. No entanto, os estudos sobre tal temática, sob a perspectiva da literatura de autoria indígena, ainda são escassos. Nesse sentido, propomos ampliar esse debate com, para e a partir da leitura dos poemas de Graça Graúna presentes no livro *Flor da mata* (2014), valendo-nos da teoria indígena (MUNDURUKU, 2020; KRENAK, 2019, 2020; GRAÚNA, 2013; KAMBEBA, 2020; POTIGUARA, 2019; entre outros/as) e da discussão em torno da autoria, da questão do gênero literário em causa e das possibilidades de leitura em sala de aula, de modo a contribuir para a formação do leitor multicultural (THIÉL, 2012, 2013; PINHEIRO, 2018, 2020). Trata-se de uma abordagem tanto metodológica de pesquisa bibliográfica sobre perspectivas indígenas a respeito da natureza quanto analítica, tendo como *corpus* alguns haicais do referido livro. Verificamos que os elementos da natureza evocados poeticamente podem corroborar exercícios de alteridade e aproximar os leitores das textualidades indígenas, sensibilizando-os, a partir do encontro com o texto poético, para o reconhecimento da pluralidade de saberes do mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Leitor multicultural; Natureza; Poesia indígena.

1 Professora Adjunta do Curso de Letras na Universidade Federal da Paraíba (UFPB).
E-mail: rinahsouto@cchla.ufpb.br.

2 Professor Titular de Literatura Brasileira na Universidade Federal de Campina Grande, PB (UFCG).
E-mail: helder.pinalves@gmail.com.

ABSTRACT

The representation of nature is a recurring theme in the poetry for children produced in Brazil. However, there are few studies on this field from the perspective of Indigenous literature. In this sense, we propose to broaden this discussion, with, for, and from the reading of Graça Graúna's poems present in the book *Flor da mata* (2014), using Indigenous theory (MUNDURUKU, 2020; KRENAK, 2019, 2020; GRAÚNA, 2013; KAMBEBA, 2020; POTIGUARA, 2019; among others), the discussions around authorship, the issue of literary genre, and the possibilities of the reading in the classroom, in order to contribute to the formation of multicultural readers (THIÉL, 2012, 2013; PINHEIRO, 2018, 2020). The approach is both methodological of bibliographic research on Indigenous perspectives about the nature, and an analytical one, having as *corpus* some haiku from the mentioned book. We verified that the elements of nature poetically evoked can corroborate exercises of alterity and bring readers closer to Indigenous textualities, sensitizing them, in the encounter with the poetic text, to the recognition of the plurality of knowledge in the world.

KEYWORDS: Multicultural reader; Nature; Indigenous poetry.

Arco e flecha: educação e literatura sob a luz dos povos originários

Márcia Wayna Kambeba, escritora, poeta, fotógrafa, geógrafa e ativista, afirma em seu livro *Saberes da floresta* que, “no século 21, nosso arco e flecha são a educação e a literatura” (KAMBEBA, 2020, p. 29). Com e a partir da voz da referida poeta somos convidados a um movimento de retomada de consciência da função social da literatura, sobretudo da poesia, e de diversas vozes indígenas que reivindicam seus territórios, igualmente no campo literário. A afirmação também desestabiliza a imposição de verdades forjadas pelo pensamento moderno ocidental, este que, não raro, confina saberes e práticas indígenas a um passado remoto. A voz de Kambeba, nesse sentido, ressignifica, no corrente século, verbetes comumente associados ao estereótipo do indígena no Brasil, atualizando-os. Ou seja, “a literatura indígena não se trata de uma invenção qualquer. Trata-se de uma deliberação política”, na qual existe um exercício sistemático de “ocupação do solo simbólico”, sendo a literatura um deles (ALMEIDA & QUEIROZ *apud* THIÉL, 2012, p. 72). Graça Graúna, poeta, professora e pertencente ao povo Potiguara, também avalia criticamente o nosso tempo:

Século XXI: a literatura indígena no Brasil continua sendo negada, da mesma forma como a situação dos seus escritores e escritoras continua sendo desrespeitada. A situação não é diferente com relação aos escritores negros e afrodescendentes. Essa questão ainda não se livrou do prisma etnocentrista. Como se pode ver, a discussão não parece superada (GRAÚNA, 2013, p. 20).

Diante de tal constatação, Graúna concebe a literatura indígena contemporânea como “um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais de 500 anos de colonização” (GRAÚNA, 2013, p. 15). Para a autora, sua preservação encontra lugar na auto-história de autores/as e na recepção de um público-leitor, ainda minoria, “que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones” (GRAÚNA, 2013, p. 15). A partir desse fator minoritário de recepção e se, como afirma Hélder Pinheiro, a poesia é, dos gêneros literários, “o menos prestigiado no fazer pedagógico em sala de aula” (PINHEIRO, 2018, p. 11), podemos afirmar que a poesia de autoria indígena é duplamente marginalizada no espaço escolar, apesar de os documentos parametrizadores (BRASIL, 2018) que regem o ensino no país destacarem a necessidade de uma educação para a diversidade e da existência, desde 2008, da lei 11.645/08 (BRASIL, 2008), antiga 10.639/03, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura afro-brasileira e indígena nas escolas. Os conteúdos, segundo a lei, devem ser ministrados em todo o currículo escolar. No entanto, Literatura, Educação Artística e História são postas em evidência para um trabalho efetivo nesse sentido. O próprio sistema literário brasileiro pouco ou quase nada contempla as textualidades indígenas. Esse apagamento é também desdobramento das relações coloniais e de colonialidade – do saber, do poder e do ser (MIGNOLO, 2003) – que se instalam no país desde a invasão em 1500. Essas ausências das vozes indígenas no âmbito educacional, ao nosso ver, também têm relação com “uma profunda contradição entre oralidade e escrita” (MUNDURUKU, 2020, p. 62).

Nas culturas ocidentais em que as letras são hipervalorizadas como via única de comunicação, percebe-se demasiado o tempo à leitura e pouco a leitura do tempo, explica Daniel Munduruku “rejeitando, assim, outras formas de leitura e escrita produzidas há muitos séculos por sociedades tradicionais” (MUNDURUKU, 2020, p. 62). Aprendemos, com as vozes indígenas, que escrever é também demarcar território e um lugar no mundo, independente do nome que se dê a essa prática de escrita. A esse respeito, Munduruku afirma o seguinte: “De minha parte, sequer acho que fazemos literatura. Já disse, neste mesmo texto, que o que fazemos é memória escrita [...]. Oferecemos uma alternativa de leitura do mundo, do tempo e da experiência de estar vivos” (MUNDURUKU, 2020, p. 67).

Portanto, falar sobre literatura e educação sob a perspectiva indígena é falar do “direito a uma literatura com terra e suas gentes” (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p. 166), de um movimento que passa pelo reconhecimento de um tempo cíclico (MUNDURUKU, 2017), que tece memórias, e sua potência no campo da educação bem como no trabalho com a leitura literária. Com Kambeba (2020), vimos que o tempo do aprender indígena não é o mesmo do relógio, que caracteriza a educação escolar na cidade e, muitas vezes, se estende às aldeias. Mas quem dita o tempo e o ritmo são os maracás, a narrativa, as cantorias, a sabedoria dos mais velhos. Tal perspectiva exige, principalmente de nós, professores não indígenas, a prática de uma escuta ativa e do silêncio.

Afinal, “é preciso silenciar para ouvir as vozes da floresta ecoando em nossa alma, tornando-nos sensíveis para entender cada movimento, cada cor e o canto dos pássaros e animais” (KAMBEBA, 2020, p. 18). E, ao agirmos assim, poderemos contribuir para o reencantamento pela vida e para reflorestar os corações, como sugere Célia Xakriabá, quando reafirma que “quem tem território, tem lugar pra onde voltar”³. É exatamente esse caminho de volta que pressupõe a “ocupação do solo simbólico”, no qual a literatura está inserida, que os versos de Graça Graúna evocam em “Escrevivência Indígena”: “ao escrever/dou conta da ancestralidade/do meu caminho de volta/do meu lugar no mundo”⁴. Embora o referido poema não faça parte do recorte de textos poéticos analisados a seguir, o compartilhamos aqui como uma espécie de evocação, um convite para o compromisso ético e cívico com a educação decolonial, que se dá também pela leitura literária, pelo trabalho com o texto poético de autoria indígena na escola, compreendendo as suas ressonâncias éticas, estéticas e políticas.

Água, terra, fogo e ar: breves apontamentos sobre conhecimentos indígenas da natureza

Segundo Janice Thiél, “para que a literatura indígena alcance a sala de aula, é preciso que seus leitores, professores e alunos, disponham de referenciais teóricos para que as textualidades indígenas sejam interpretadas em sua contextualização cultural e estética” (THIÉL, 2012, p. 62). No processo de desenvolvimento da atividade leitora, de acordo com a pesquisadora, é necessário focar, inicialmente, na leitura do outro para só depois iniciar a leitura dos textos literários (THIÉL, 2012, p. 73). Nesse sentido, consideramos oportuno apresentar algumas breves considerações sobre os conhecimentos indígenas da natureza, com base em Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Geni Núñez, Márcia Kambeba, Kaká Werá Jecupé e Eliane Potiguara. Seis autores/as que pertencem a povos distintos – Munduruku, Krenak, Guarani, Omágua/Kambeba, Tapuia e Potiguara, respectivamente – que nos contemplam com visões de mundo plurais e, ao mesmo tempo, trazem como força-motriz comum a experiência de integração com a natureza, a partir de uma perspectiva não ocidental. São todos parentes, assim como as matas, os rios, as águas (NÚÑEZ, 2020, p. 57).

Ailton Krenak narra esse ponto de vista de forma bastante poética: “é uma experiência transcendente na qual o casulo humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada. Talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza” (KRENAK, 2019, p. 66). Ou seja, junto a essa integração com a natureza subsiste a dimensão do sonho, um sonho que nada tem a ver com as necessidades do mundo em sua dimensão material, mercadológica e consumista, mas um exercício de deslocamento do ser humano como única medida das coisas para assim exercitar outras relações cotidianas com toda a vida que nos cerca, reconhecendo-nos uns aos outros: árvore, rio, mata, pedra, montanha...todas as gentes.

3 Ver em <https://www.youtube.com/watch?v=v9W3zRblEMw>. Acesso em 21 de julho de 2021.

4 Ver em <https://ggrauna.blogspot.com/2017/09/escrevivencia-indigena.html>. Acesso em 21 de julho de 2021.

Afinal, “a vida atravessa tudo, atravessa uma pedra, a camada de ozônio, geleiras. [...] A vida é esse atravessamento do organismo vivo do planeta numa dimensão imaterial. [...] Vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem uma definição” (KRENAK, 2020, p. 28-29).

Essa percepção acerca da vida, da estreita relação com a natureza, é transmitida de geração em geração e, diferentemente da visão ocidental de mundo, “não se trata de um conhecer teórico, escrito no papel, mas de um saber apreendido na prática do dia a dia” (MUNDURUKU, 2020, p. 71). Sobre isso, Daniel Munduruku diz ainda: “o conhecimento está inscrito no próprio corpo, na busca da satisfação de nossas necessidades por meio da caça, da pesca, da colheita. Buscamos a cura de nossas feridas, dores e humores nas plantas e ervas que a própria natureza oferece” (MUNDURUKU, 2020, p. 71). Esse modo de conceber e sentir a Terra e a ligação estreita com todas as gentes que nela habitam tem um caráter igualmente educador. Márcia Kambeba, por exemplo, fala, poeticamente, de uma “pedagogia das águas”, ou seja, “o rio tem espírito, é encantante, formador de uma educação que não obedece a um currículo escolar” (KAMBEBA, 2020, p. 20). Em alinhamento com a ideia apresentada acima por Munduruku, do corpo como lugar de inscrição do conhecimento, para o povo Kambeba, considerado “o povo das águas”, o rio criou a sua própria pedagogia, “que se faz sentir no balançar das ondas no corpo desnudo, na pele encauchada do sol de verão. Esse ensino as aldeias respeitam, os povos entendem numa conversa de mundos, de entes, de ancestralidade” (KAMBEBA, 2020, p. 20).

Também filha das águas é Geni Núñez, ativista Guarani que vive em Santa Catarina. Em consonância com seus parentes e suas parentas, ela afirma que o mundo não se resume ao humano e reivindica “a imensidão do mundo para repararmos o dano tanto da baixa autoestima quanto da alta autoestima colonial que coloca o humano na monogamia cosmológica” (NÚÑEZ, 2020, p. 59). O que podemos inferir das vozes aqui convocadas é uma relação de integração com a natureza também do ponto de vista cosmológico, no qual subjazem experiências coletivas. Tal experiência se confirma na voz de Eliane Potiguara: “a Terra é a nossa mãe. Dela recebemos a vida e a capacidade para viver. Zelar por nossa mãe é a nossa responsabilidade e, zelando por ela, zelamos por nós próprias. Todas as mulheres são manifestações da Mãe Terra em forma humana” (POTIGUARA, 2019, s/n). No campo da experiência coletiva, Kaká Werá Jecupé afirma que “a maior contribuição que os povos da floresta podem deixar ao homem branco é a prática de ser uno com a natureza interna de si” (JECUPÉ, 1998, p. 64). Ou seja, “somos parte da terra e ela é parte de nós” e “Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes” (JECUPÉ, 1998, p. 64). Tal interdependência está presente em muitas narrativas de criação do mundo de povos indígenas em sua diversidade, que trazem o ser humano como um desdobramento de algum elemento natural. Os Omágua/Kambeba, por exemplo, surgem das águas, como traz a narrativa “Samaumeira, a árvore da vida. Como nasce o povo Omágua/Kambeba” (KAMBEBA, 2020, p. 19-21). Ou seja, contrariando o pensamento fundado em uma lógica cartesiana, ocidental, o ser humano não é a medida de

todas as coisas (NÚÑEZ, 2020). Nesse sentido, temos muito o que aprender com os saberes ancestrais e suas pedagogias, de modo a não desperdiçar a diversidade de experiências sociais do mundo. De acordo com Janice Thiél, a inserção da literatura indígena na sala de aula pode motivar “o crescimento de leitores mais competentes, multiculturais e multiletrados, bem como o desenvolvimento de cidadãos que reconhecem a importância das diferenças, valorizam e conhecem a si mesmos e aos outros” (THIÉL, 2013, p. 1188). Em alinhamento com o pensamento da referida pesquisadora, acreditamos que o *ethos* coletivo que permeia essas cosmovisões pode nos auxiliar, inclusive, a pensar em caminhos de abordagem didática, de modo a promover mapeamentos de experiências estéticas compartilhadas, nas quais os sentidos e significações sobre as relações com a natureza sejam ampliados pela via da experiência poética, estimulando processos simbólicos, cognitivos, argumentativos e afetivos no ato da leitura.

Recolhendo as flores da mata

Maria das Graças Ferreira, mais conhecida como Graça Graúna, nasceu em São José do Rio Campestre no Rio Grande do Norte. Filha do povo Potiguara, é graduada, mestre e doutora em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco e fez pós-doutorado em Literatura, Educação e Direitos Indígenas pela Universidade Metodista de São Paulo. Atua como educadora e pesquisadora na Universidade de Pernambuco, campus Garanhuns. Suas áreas de interesse são os estudos comparados, principalmente no campo da poesia brasileira, literatura e cultura indígena, literatura e direitos humanos. Já publicou os livros *Canto mestizo* (1999), *Tessituras da terra* (2001), *Tear da palavra* (2007), *Criaturas de Ñanderu* (2010), *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013), *Flor da mata* (2014) e, mais recentemente, *Fios do tempo (quase haikais)* (2021). Além dessas publicações, Graúna também participa de antologias, nacional e internacionalmente, e administra o *blog* Tecido de Vozes.

Segundo Roland Walter, a escritora e crítica literária Graça Graúna “abre uma zona de contato em que a oralidade e a escrita indígena brasileira constituem um hífen enquanto fissura e fusão – uma *différance* – que suplementa e subverte o discurso monocultural do cânone crítico-literário” (WALTER, 2013, p. 13). A sua produção, de acordo com o mesmo autor, “contribui para a construção de uma encruzilhada crítica e literária brasileira caracterizada por uma verdadeira pluralidade cultural, identitária e étnico-racial” (WALTER, 2013, p. 13).

Tal aspecto é bastante evidente em *Flor da mata*, um livro de haicais compostos de modo livre, portanto, nem sempre seguindo os preceitos métricos. A autora está consciente da aproximação com a forma japonesa que herdamos e à qual temos dado uma verdadeira contribuição, haja vista a quantidade de poetas que a ela se dedicaram⁵. Na apresentação do

5 Uma obra da maior importância com haicais de Bashô, traduzidos diretamente do japonês, é *Haikai: antologia e história*, organizada por Paulo Franchetti, Elza Taeko Doi e Luiz Dantas (1990). O ensaio inicial de Franchetti traz um vasto panorama da origem do que aqui denominamos haikai. Já *O livro dos HAI-KAIS*, tradução de Olga Savary e desenho de Manabu Mabe (1987), além do ensaio inicial de

livro, Graúna afirma que na sua intuição a flor “sugere ao mesmo tempo a leveza e a força que vêm da Mãe-Terra; leveza e força que o “haijin” (fazedor de haikai) também necessita para o haikai acontecer” (GRAÚNA, 2014, p. 7-8). Essa aproximação é rica de nuances, afinal para os mestres do haikai a natureza não aparece idealizada – como na literatura romântica e tantas outras formas de expressão –, mas como resultado de uma contemplação, de uma atitude que elide a separação entre o eu e as formas da natureza.

O Brasil, segundo Alice Ruiz S, é, provavelmente, “o país onde o haikai mais se popularizou” (RUIZ S, 2015, p. 10). Em ensaio dos mais importantes e citados sobre essa forma lírica, Octavio Paz afirma que o “hai-kai é poesia pura, alheia às engrenagens meramente intelectuais que estruturam o poema” (PAZ, 1987, p. 7). Destaca ainda o crítico mexicano que o “hai-kai não expressa pensamentos ou ideias mas a própria realidade das coisas, a essência pura das coisas, baseada na intuição, na simplicidade e não na intelectualidade” (PAZ, 1987, p. 9). Talvez, acrescentamos, não no campo da intelectualidade/racionalidade preconizada pelo Ocidente, mas além. Está posta, em curtas palavras, toda uma caracterização dessa forma poética. Acrescente-se que se trata sempre de um poema curto, composto por três versos, com 17 sílabas distribuídas do seguinte modo: 5 sílabas no primeiro verso, 7 no segundo e novamente 5 no terceiro. Mas, conforme afirma Ruiz S, trata-se de uma regra “difícil de seguir, já que a nossa contagem silábica é diferente. Contamos as sílabas dos versos até a última tônica, e eles não” (RUIZ S, 2015, p. 10). Lembra-nos Guttilla, em sua apresentação da antologia de *Haicais tropicais*, que, “ao longo do tempo, o poema assumiu múltiplos e surpreendentes contornos em nosso país (muito diferentes da norma tradicional do *haiku*, bem como das formas abraçadeiras). Haikai mestiço e muito original, sempre em progresso” (GUTTILLA, 2018, p. 10).

Podemos destacar em *Flor da mata* duas grandes linhas de força: primeiro, a natureza (como não poderia deixar de ser), segundo, o apelo social. Não são abordagens estanques, isto é, muitas vezes um mesmo haikai ostenta as duas dimensões, entre outras que também comparecem, como a experiência comunitária na dança, nas histórias contadas/ouvidas.

Imagens as mais diversas são acionadas, como neste haikai:

Entre o sono e a vigília
o canto da cigarra
inunda o sertão (GRAÚNA, 2014, p. 15)

Octavio Paz, traz poemas de Bashô, Buson e Issa. No Brasil, um dos pioneiros da construção de haicais foi Guilherme de Almeida, em pleno Modernismo. Guttilla, (2018), em sua antologia denominada *Haicais tropicais*, traz um amplo panorama do cultivo do gênero entre nós ao longo do século XX, com autores e autoras desconhecidos. Mas é a partir da década de 1960 que a forma vai ficar mais conhecida, sobretudo pela produção de Paulo Leminski e Alice Ruiz S, esta a que tem a obra mais significativa entre nós. Destacamos também um poeta paraibano, que não comparece na antologia de Guttilla, que é Saulo Mendonça, autor de *Libélula* (1990) e *Pirilampo* (2005).

O poema é como que um convite à audição, ao se deixar conduzir pelo canto da cigarra. Sua construção traz um deslocamento semântico que dá força à imagem: trata-se do verbo inundar associado ao canto. O seco sertão que sonha sempre com as águas – não necessariamente com inundações – agora é recoberto pelo canto do pequeno inseto. Pode-se apontar uma discreta sonoridade na repetição da vogal /i/ que se projeta em todos os versos, como que também ecoando o canto na própria matéria do poema. A cigarra já comparecera num haicai de Bashô, também trazendo uma inquietação: “Trégua de vidro:/ o canto da cigarra/ perfura rochas” (PAZ, 1987, p. 19).

A convocação de imagens auditivas retorna no haicai seguinte:

Frêmito de asas,
e a poesia se alastrando:
na minha aldeia é assim (GRAÚNA, 2014, p. 20)

O ruflar de asas é uma imagem que já detonou muitos versos em nossa tradição. O diferencial aqui está no efeito que elas acionam na voz indígena do poema e na sua aldeia. De fato, quem freme são os corpos acordados, acionados pelas asas dos pássaros. A experiência aqui não é apenas da voz do poema, antes é de toda uma comunidade. Nesse sentido, nos aproximamos de um conceito da teoria indígena para refletir sobre a autoria: o eu-nós **lírico-político**. Ou seja, uma voz-práxis⁶ que assume “o ativismo e a militância público-políticos diretos e pungentes, em sua ligação umbilical e em sua dependência profunda relativamente ao Movimento Indígena” (DANNER; DORRICO; DANNER, 2018, p. 143). Portanto, ao evocar tal voz-práxis, escritores indígenas demarcam como fundamento de suas produções literárias a tradição ancestral-comunitária, reafirmando-a e atualizando-a de forma crítica e situada na condição presente (DANNER; DORRICO; DANNER, 2018, p. 147).

Outros poemas vão acionar imagens mais visuais, como se observa nestes versos:

Tarde novembreira
o ipê-rosa anuncia
a chegada de Nina (GRAÚNA, 2014, p. 21)

Para quem não conhece minimamente o clima do Nordeste, lembramos que nos meses de outubro e novembro abunda a claridade de Ipês-rosa e amarelos. Trata-se de uma explosão de cor em meio ao cinza que desponta pela ausência de chuva há cinco ou seis meses. Há aqui um tempo peculiar, uma anunciação captada pela percepção visual. A chegada de Nina, que pode significar a que traz fertilidade, está configurada na própria natureza. Noutro haicai a autora nos traz o Ipê-amarelo:

⁶ Segundo os autores, a voz-práxis “alude à publicização da própria fala, da própria voz como uma postura político-cultural marcada pela e dinamizadora da reflexividade dos povos indígenas, propiciando-lhes superar seu silenciamento, sua invisibilização e exclusão e consolidar-se na esfera pública como sujeitos políticos-culturais” (DANNER; DORRICO; DANNER, 2018, p. 148).

Ipê-amarelo,
sonho de primavera:
o sol espelha (GRAÚNA, 2014, p. 37)

O “sonho de primavera” revela-nos a consciência de que não a temos por estas bandas deste país tropical. Mas é como se o Ipê armasse uma ponte com o tempo ameno e colorido da primavera. Outras flores e **árvores percorrem a obra**, como a vitória-régia, a buganvília, o caquizeiro, a gameleira, além de alguns pássaros. A natureza, portanto, não é cantada aqui como saudade, como perda. O pensador indígena Ailton Krenak, em vários momentos, aponta uma visão de natureza como “uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo” (KRENAK, 2019, p. 69). Enfatiza ainda: “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade.” E afirma de modo claro: “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (KRENAK, 2019, p. 17).

No âmbito da abordagem social, a utopia é o elemento de resistência. Aliás, resistência é palavra-chave para quem fala de uma perspectiva dos povos indígenas, dos povos originários de Pindorama. O deslocamento de povos indígenas, sabe-se, não se deu ou não se dá apenas por questões culturais. A diminuição ao longo dos cinco séculos de povos indígenas nas regiões próximas do mar revela uma estratégia de sobrevivência. Daí a afirmação:

Mais uma viagem:
nesse vai e vem a utopia
me faz andarilha (GRAÚNA, 2014, p. 12)

Ou ainda neste outro poema de caráter mais conceitual: “Utopia é cantar/ uma trajetória possível:/ Pindorama” (GRAÚNA, 2014, p. 29). Duas palavras se destacam na constituição da utopia: andarilha e trajetória. A utopia é o que move, portanto, não é aqui um lugar fixo aonde se deseja chegar, é um “vai e vem” que é também cantado, um modo peculiar de seguir. A função utópica surge no poema, enfim, menos como um princípio inalcançável e inviável e mais como fator mobilizador dos sujeitos em busca de mudanças efetivas, movências, superações e transcendências. No contexto das literaturas produzidas em Abya Yala, temos essa ideia presente de forma pulsante: “Para que serve [a utopia]? Pois a utopia serve para isso, para caminhar”⁷.

Tal percepção de utopia dialoga com o pensamento do filósofo alemão Ernst Bloch, para quem a viabilidade da utopia se dá a partir do desejo de realizá-la coletivamente e de sua estreita relação com a esperança, cujo “pressuposto é um caminhar firme, uma vontade que não se deixa preterir por nada já existente” (BLOCH, 2005, p. 146). Ainda segundo Bloch, “sem a força de um eu ou nós por detrás, até mesmo o ato de ter esperança se torna insípido” (BLOCH, 2005, p. 146). Ou seja, as dimensões do sonho, da esperança e da utopia, quando

7 Ver “Para que serve a utopia?”, por Eduardo Galeano. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=9iqi1oaKvzs>. Acesso em 16 de abril de 2022.

coletivizadas, se constituem como agregadas da resistência⁸. Mas não é qualquer sonho, não é sonho individualista, sonho de lucrar à custa de outros, afinal, “Uns cavaleiros sonham/ mas só sonham só/ com mais-valia” (GRAÚNA, 2014, p. 26). Trata-se, pois, de um sonho coletivo que pressupõe o envolvimento de todas as gentes do cosmos. E a energia que anima os sonhos está próxima, sempre presente, pois:

Apesar dos pesares,
resta-nos sonhar:
a Mãe Terra nos anima (GRAÚNA, 2014, p. 18)

A concepção da Terra como mãe, como geradora de vida é constante na produção literária de autores indígenas. Ela acende a fogueira do sonho, que também é resistência. Resiste-se porque não se está só, porque ainda é possível “Dançar o toré/ perto da gameleira/ entre os encantados” (GRAÚNA, 2014, p. 43). E aqui a junção de tudo: não encantados e encantados revelam-se uma única realidade, sem as nossas velhas divisões. Resistem porque a poesia, que também é pedra, é natureza e estará sempre presente nas cantigas de roda, à beira da fogueira, na tradição que se preserva e se renova. Mas sobretudo:

Porque és pedra
o que dirá à poesia
sem a tua presença? (GRAÚNA, 2014, p. 42)

A poesia é a junção dessas diversas percepções do mundo, dessas diversas vivências no mundo. A poesia-pedra resiste cantando e dançando o toré, resiste na “flor da mata” e na voz indígena que a expressa nos 35 haicais que compõem o livro *Flor da mata*.

Pingos nos is de indígenas

Se considerarmos, na esteira de Cecília Bajour, o valor da escuta nas práticas de leitura (BAJOUR, 2019), os poemas de autoria indígena cujas representações da natureza surgem em foco podem ser fortes aliados de mediadores de leitura para sensibilizar leitores/as a partir da vivência de realização oral dos poemas (PINHEIRO, 2018).

Uma possibilidade de abordagem de *Flor da mata* em sala de aula poderia ser a leitura comparativa de poemas (PINHEIRO, 2020) de autores indígenas e autores da tradição lírica canônica. Esse exercício, pelos paralelos, pode corroborar a pluralização do cânone escolar. A título de exemplo, lembramos “Leilão de jardim”, de Cecília Meireles (2012). O poema é uma convocação ao leitor para apreciar a natureza, a partir de um nicho ecológico que é o jardim. A poetisa nos guia na percepção de seres como “borboletas de muitas cores”, “lavadeiras e passarinhos”, “lagarto”, “o grilinho dentro do chão”, “caracol”, entre outros. Após trazer os poemas, sugerimos ler os haicais que também convidam a contemplar a natureza, como os dos

8 A literatura enquanto resistência foi estudada em vários ensaios pelo crítico Alfredo Bosi. Primeiramente, em “Poesia-resistência”, do livro *O ser e o tempo da poesia* (BOSI, 2000), e, posteriormente, “Narrativa e resistência”, do livro *Literatura e resistência* (BOSI, 2002).

“Ipês”, do “mar”, da “chuva de estrelas”, da “cigarra”, das “folhas de outono”, do “bem-te-vi”. De acordo com a época do ano – e no caso do Brasil, e da região –, pode-se destacar a presença de plantas em floração, animais típicos do lugar, além de atentar, com leitores em formação, os espaços naturais que possam ainda estar disponíveis na cidade.

Ao refletir sobre a natureza de uma perspectiva antropológica, Gonçalves (2006) afirma: “A simples compreensão da natureza que inclui nossa própria espécie em seu imenso ciclo organizado pode em muito ajudar a recuperar um novo sentido de liberdade” (GONÇALVES, 2006, p. 57). No âmbito da formação de leitores multiculturais (THIÉL, 2013) e partindo do entendimento da educação como prática de liberdade (FREIRE, 1999), o viés da natureza é uma entrada para se levar a poesia indígena para a sala de aula, mas não o único. No entanto, dada a necessidade de se buscar uma educação menos pragmática, voltar-se para ela, partilhar a percepção de que a natureza não está separada de nós, que somos natureza, pode muito contribuir para se resistir à sua destruição e assim reflorestar mentes, pensamentos e corações pela via da experiência poética.

Referências

BAJOUR, Cecília. *Ouvir nas entrelinhas: o valor da escuta nas práticas de leitura*. Trad. Alexandre Morales. São Paulo: Pulo do Gato, 2012.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélio Schneider. Vol 1. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2005.

BOSI, Alfredo. *O ser e o tempo da poesia*. 6ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOSI, Alfredo. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília, 2018.

BRASIL. *Lei nº 11.645*, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 30 de nov. 2021.

DANNER, L. F.; DORRICO, Julie; DANNER, F. A estilística da literatura indígena brasileira: a alteridade como crítica do presente – sobre a noção de eu-nós lírico-político. *Revista Letras*, v. 97, p. 143-166, jan./jul. 2018. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/56721/35748>. Acesso em 15 de nov. 2021.

FRANCHETTI, Paulo; DOI, Elza Taeko; DANTAS, Luiz. *Haikai: antologia e história*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

- GONÇALVES, Márcia. *Filosofias da natureza*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2006.
- GRAÚNA, Graça. *Flor da mata*. Ilustração de Carmen Bardi. Belo Horizonte: Penninha Edições, 2014.
- GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- GRAÚNA, Graça. *Canto mestizo*. Maricá/RJ: Editora Blocos, 1999.
- GRAÚNA, Graça. *Tessituras da terra*. Belo Horizonte: Mulheres Emergentes – Coleção Milênio, 2001.
- GRAÚNA, Graça. *Tear da palavra*. Belo Horizonte: M.E. Edições Alternativas, 2007.
- GRAÚNA, Graça. *Criaturas de Ñanderu*. Ilustrações de José Carlos Lollo. São Paulo: Edições Amarylis, 2010.
- GRAÚNA, Graça. *Fios do tempo (quase haikais)*. Recife: Baleia Cartonera, 2021.
- GUTTILLA, Rodolfo Witzig (org.). *Haicais tropicais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- JECUPÉ, Kaka Werá. *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 1998.
- KAMBEBA, Márcia Wayna. *Saberes da floresta*. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LIBRANDI-ROCHA, Marília. A Carta Guarani Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, UnB, n. 44, p.165-191, 2014.
- MEIRELES, Cecília. *Ou isto ou aquilo*. São Paulo: Global, 2012.
- MENDONÇA, Saulo. *Libélula: 100 hakais*. João Pessoa: A UNIÃO, 1990.
- MENDONÇA, Saulo. *Pirilampo*. João Pessoa: A UNIÃO, 2005.
- MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Edições Afrontamento, 2003, p. 667-709.

MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando. Sobre saberes e utopias*. Participação de Ceiza Almeida. Vol 1. Lorena: U`KA Editorial, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando. Sobre vivências, piolhos e afetos*. Vol. 2. Lorena: U`KA Editorial, 2017.

NUNES, Roberson de Sousa. *Haikai e performance: imagens poéticas*. Belo Horizonte, 2011. 233f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais.

NÚÑEZ, Geni. As árvores também são nossas parentes. 2020. *Poesia indígena hoje*. Disponível em: https://www.p-o-e-s-i-a.org/dossies/#dearflip-df_2733/1/. Acesso em 17 de junho 2021.

PAZ, Octavio. Introdução. In: *O livro dos hai-kais*. Trad. Olga Savary. 2ª. ed. São Paulo: Massao Ohno Editores, 1987.

PINHEIRO, Hélder. *Poesia na sala de aula*. São Paulo: Parábola, 2018.

PINHEIRO, Hélder. *O preço do jumento: poesia em contexto de ensino*. Campina Grande: EDUFCEG, 2020.

POESIA INDÍGENA HOJE. Disponível em: https://www.p-o-e-s-i-a.org/dossies/#dearflip-df_2733/1/. Acesso em 17 de junho 2021.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.

RUIZ S, Alice. *Outro silêncio: haicais*. São Paulo: Boa Companhia, 2015.

THIÉL, Janice. *Pele silenciosa, pele sonora. A literatura indígena em destaque*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

THIÉL, Janice. A literatura dos povos indígenas e a formação do leitor multicultural. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 4, p. 1175-1189, out./dez. 2013. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/38161>. Acesso em 20 de julho de 2021.

WALTER, Roland. Prefácio. In: GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013, p. 9-13.



**TESSITURAS DO TEMPO: RESENHA DE *FIOS DO TEMPO:*
(*QUASE HAIKAIS*), DE GRAÇA GRAÚNA**

**TEXTURES OF TIME: REVIEW OF *FIOS DO TEMPO:*
(*QUASE HAIKAIS*), BY GRAÇA GRAÚNA**

*José André Souza Silva*¹

*Rosivânia dos Santos*²

RESUMO

Resenha do livro de poemas *Fios do tempo: (quase haikais)* (Recife, PE: Ed. da Autora: Baleia Cartonera, 2021), de autoria de Graça Graúna.

PALAVRAS-CHAVE: Graça Graúna; Poesia indígena contemporânea; Haicai.

ABSTRACT

Review of the book of poems *Fios do tempo: (quase haikais)* (Recife, PE: Ed. da Autora; Baleia Cartonera, 2021), by Graça Graúna.

KEYWORDS: Graça Graúna; Contemporary Indigenous Poetry; Haiku.

1 Graduando em Letras, AGES. E-mail: 1andresouzasilva@gmail.com.

2 Mestre em Letras, Universidade Federal do Sergipe (UFS). E-mail: generatorose@hotmail.com.

A literatura brasileira contemporânea compõe-se de uma gama diversa de vozes, ainda que não estejam aí todas igualmente representadas. De fato, Regina Dalcastagnè (2012), em *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*, revela-nos que a homogeneidade do sistema literário brasileiro, ainda marcante, é tensionada por um processo de múltiplas vias que tem em vista tirar o monopólio de voz de grupos específicos, bem conhecidos por seus privilégios históricos. É nesse contexto de tensão e de busca por legitimidade que a literatura indígena brasileira contemporânea inscreve-se. Se antes, por razões históricas, não se pensava em autoria indígena, agora se pode afirmar que o cenário mudou: desde 1980, ano em que veio a público a obra *Antes o mundo não existia*, de Umusi Pãrökumu e Torãmu Kehíri, considerada a primeira publicação indígena de caráter individual, mais e mais livros assinados por indígenas são postos à nossa disposição.

É desse contexto que surge *Fios do tempo: (quase haikais)*, a quinta obra literária de Graça Graúna, uma das pioneiras da literatura indígena expressa contemporaneamente no Brasil por meio de livros. Como afirma a própria autora em seus textos ensaísticos, a literatura indígena pode ser classificada como clássica ou contemporânea: no primeiro caso, ela é atinente às diversas manifestações artísticas dos habitantes originários deste território, fincando-se na oralidade; no segundo, manifesta-se pela escrita (GRAÚNA, 2013). Juntam-se à sua produção os seguintes títulos: *Canto mestizo* (1999), *Tessituras da terra* (2001), *Tear da palavra* (2007) e *Flor da mata* (2014). Além disso, sua importância nesse movimento também é representada pela via teórica, pois sua tese de doutorado originou *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013), primeira obra crítica sobre a autoria indígena brasileira.

Fios do tempo é duplamente artístico, uma vez que a própria feitura e materialidade do livro é também uma arte: a obra foi produzida pela editora Baleia Cartonera em formato cartonera, que utiliza, primordialmente, papelão como base de produção, numa perspectiva visivelmente contrária à excessiva massificação do mercado editorial. Essa prática artesanal tem raízes fincadas na Argentina, vide a editora Eloisa Cartonera, que surge num contexto de crise econômica, encabeçada pelo escritor Washington Cucurto. O caráter sensível dessa artesanaria é imenso, principalmente quando se considera a singularidade de cada produto. Além disso, sua diagramação permite um roteiro de leitura dinâmico, diferente do convencional, seja pelos cortes realizados em algumas folhas da obra, seja pela não paginação.

Por outro lado, *Fios do tempo* também inova ao subverter a concepção usual de haicai, marcado pela forma fixa de um terceto composto de duas redondilhas menores e uma maior. Como o próprio subtítulo revela, são quase haicais, isto é, uma forma poética não incompleta, mas reformulada, acrescida pela sapiência da escritora. Em *Fios do tempo*, as composições

mantêm três versos, mas não seguem a métrica característica. Mesmo assim, o recorrente caráter fotográfico cultivado pelo haijin, ao captar a excepcional singularidade de dado momento aliada a contornos poéticos, está presente nos poemas-fotos de Graça Graúna, a exemplo destes:

Um pardal devora
no chão da rodoviária
os restos do dia

A lavadeira
distende o seu canto ao sol
distraidamente

Há, em certos haicais, principalmente nos que tematizam o fazer poético, um claro tom engajado, comum à autoria indígena. Afinal, lembra-nos Rita Olivieri-Godet, em *Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileira e quebequense* (2020), que, nesse contexto, “Poderíamos falar, então, de uma escrita-práxis: a escritura tomada como um espaço político de resistência e de autorreconstrução ontológica e antropológica” (OLIVIERI-GODET, 2020, p. 53). Escrever projeta-se como uma instância que mantém uma coletividade firme:

Escrever, para quê?
Para respirar e resistir
como quer a Poesia

Ademais, mesmo que a escrita seja um elemento de natureza ocidental, sua reapropriação não ganha significação de anulação ou recusa identitária. A autora é enfática, em sua produção teórica, ao afirmar que, “se na estética indígena a poesia urbanizou-se ou modernizou-se [...] nos velhos caminhos do papel e tinta, isso não quer dizer que os poetas indígenas contemporâneos tenham quebrado o compromisso que firmaram com a cultura e o pensamento do seu povo” (GRAÚNA, 2013, p. 115). Tais textos pulsam ancestralidade, como este que segue:

Filhos da Terra
no caminho de volta
cantos ancestrais

A menção à fauna e à flora também é uma constante nesses poemas. Entre plantas, como quaresmeira, umbuzeiro, hibisco, ipê e buganvília, e pássaros, a exemplo da graúna, do beija-flor, do pardal, do colibri e do assum preto, imagens de profunda conexão com a natureza são delineadas, de onde um olhar acurado capta e reafirma “os laços de amor à terra” (GRAÚNA, 2013, p. 107), como neste haicai:

Entre os hibiscos
uma graúna afugenta
os predadores

Esses haicais latinos, nomeação eleita pela escritora num congêneres de *Flor da mata*, possibilitam uma leitura pautada no reconhecimento e na compreensão das diferenças, pois essa é “uma literatura que expande o seu grito que é dos mais excluídos e que ao mesmo tempo tece a esperança de que todos possam refletir as necessidades dos povos indígenas e seus descendentes” (GRAÚNA, 2013, p. 171). Pelos seguintes versos, por exemplo, somos embalados pela musicalidade comum às culturas indígenas:

Ao som da flauta
o pajé tange o inverno
no meio de grande oca

A literatura indígena, ao semear tantas outras leituras de mundo possíveis numa conjuntura pouco afeita à diversidade, ensina-nos sobre as realidades atinentes às culturas originárias deste território, anteriores a qualquer divisão política, que englobam mais de 300 etnias e duas centenas de línguas. Os fios costurados por Graça Graúna nesse conjunto de haicais conduzem a várias direções, sendo a celebração identitária uma delas, mas numa concepção que não se sujeita às fronteiras criadas em *Abya Yala* — termo que vem sendo usado como designação deste continente em contraposição à denominação exógena “América”, advindo da língua do povo Kuna — ao propor uma nova percepção espacial:

Na borra do café
a imagem andarilha.
Viva Ameríndia!

Exaltado no último verso do poema, o continente americano passa a ser Ameríndia, num processo de renomeação que busca sustentar o direito originário a esta terra que, desde os tempos imemoriais, é o lar de diversas populações indígenas. Pelo brado “Viva Ameríndia!”, o eu poético (re)assume a posse, ainda que simbolicamente, do território ancestral. E mais espaços precisam ser assumidos, como a literatura vem sendo assumida por Graça Graúna e outros parentes seus.

Referências

DALCASTAGNÈ, Regina. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Rio de Janeiro: Horizonte, 2012.

GRAÚNA, Graça. *Canto mestizo*. Maricá/RJ: Editora Blocos, 1999.

GRAÚNA, Graça. *Tessituras da terra*. Belo Horizonte: Mulheres Emergentes – Coleção Milênio, 2001.

GRAÚNA, Graça. *Tear da palavra*. Belo Horizonte: M.E. Edições Alternativas, 2007.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GRAÚNA, Graça. *Flor da mata*. Ilustração de Carmen Bardi. Belo Horizonte: Penninha Edições, 2014.

GRAÚNA, Graça. *Fios do tempo: (quase haikais)*. Recife, PE: Ed. da Autora: Baleia Cartonera, 2021.

OLIVIERI-GODET, Rita. *Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileira e quebequense*. Rio de Janeiro: Makunaima, 2020. Disponível em: <http://edicoesmakunaima.com.br/catalogo/2-critica-literaria/38-vozes-de-mulheres-amerindias-nas-literaturas-brasileira-e-quebequense>. Acesso em: 20 fev. 2022.



***WEIYAMÎ – MULHERES QUE FAZEM SOL: O RITUAL POÉTICO
DE SONY FERSECK***

***WEIYAMÎ – MULHERES QUE FAZEM SOL: SONY FERSECK’S
POETIC RITUAL***

Rita Olivieri-Godet¹

RESUMO

Resenha do livro de poemas *Weiyamî - Mulheres que fazem sol* (Boa Vista: Wei Editora, 2022), de autoria de Sony Ferseck.

PALAVRAS-CHAVE: Sony Ferseck; Poesia ameríndia contemporânea; Imaginário makuxi.

ABSTRACT

Review of the book of poems *Weiyamî - Mulheres que fazem sol* (Boa Vista: Wei Editora, 2022), by Sony Ferseck.

KEYWORDS: Sony Ferseck; Contemporary Amerindian Poetry; Makuxi Imaginary.

¹ Professora Emérita da Université Rennes 2, membro da equipe de pesquisa ERIMIT, membro honorário do Institut Universitaire de France. E-mail: ritagodet20@gmail.com.

je dis qu'il faut être voyant, se faire voyant.
Arthur Rimbaud, lettre à Paul Demyen, 1871

Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência.

Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 2019

Em *Weiyamî – Mulheres que fazem sol*, os poemas e as ilustrações que reproduzem os bordados da artista makuxi, Georgina Ars, compõem uma coreografia – arrebatadora, insólita e exuberante – de letras, cores, línguas e grafismos, para erigir uma “poética de vida” (KRENAK, 2021) fusionada às poéticas orais makuxi. O ato de escrever reveste-se do sentido de adesão simbólica ao universo do imaginário coletivo makuxi, inserindo o corpo-território no espaço da memória cultural, entoando cantos de cura, de resiliência e de ressurgência identitária; escrever como um ato ritualístico de identificação e abertura ao outro; escrever para criar uma relação íntima com o outro, para reconhecer-se no outro, instaurando uma relação de intimidade vivida pelo corpo, que se traduz pelo sentimento de *estar em casa no outro* (“*être chez soi dans l'autre*”, HEGEL *apud* FOESSEL, p. 86). Na esfera íntima desse movimento de tornar-se outro, de traduzir-se em muitos outros, Foessel constata que a alteridade cessa de ser percebida como adversidade. O poema brota desse espaço intervalar e relacional, lugar de habitabilidade do eu poético em deslocamento, consciente do fato de que “Subjetivar-se é pôr-se frente a um outro; subjetivar-se seria outrar-se” (MARTINS, 2020, p. 15). Alquimia rimbaudiana do verbo que hospeda um outro “acolhendo-o: o outro sou eu” (MARTINS, 2020, p. 129). Reputo a beleza misteriosa e impactante da imaginação criadora de Sony Ferseck à consciência que a autora possui da linguagem como processo de subjetivação.

Assim, se a origem dos cantos-poemas de Ferseck encontra-se na incorporação de registros poéticos, metafóricos e imagéticos, inspirados na cosmogonia makuxi, o eu poético os integra à sua própria subjetividade, dedicando-se a uma operação de tradução, entendida como uma transformação estética e dinâmica, contribuindo, dessa maneira, para o processo de metamorfose ao qual as narrativas míticas estão sujeitas (MARTINS, 2020). Compartilha experiências herdadas da matéria indígena ancestral, afirmando a consciência do pertencimento e o desejo do reencontro que impulsionam o caminho da autorreconstrução ontológica paralelamente ao da reconstrução identitária ameríndia. Este é o caminho escolhido por Sony Ferseck para inserir-se no contexto atual do movimento de renascimento das culturas dos povos originários: à singularidade na expressão da reterritorialização simbólica que a escrita instaura alia-se a densa carga emocional que transparece na evocação lírica do eu trespassado pelos sentimentos de amor e de dor. A conjugação das dimensões individual e coletiva do amor, da

dor e do desejo explora uma *intimidade relacional*, instaurando a tensão entre identidade e alteridade, encenada no poema “*Ka’sana’ yensi*”: “Meu corpo-eu / Vem vindo / Como enfeite / Como gente / como bicho / Venho vindo.” O texto recria o *panton* do Urubu-Rei (Ka’sana’), uma das narrativas míticas que representam a convivência e a interdependência de todos os seres humanos e não humanos. A linguagem do poema é concebida no intervalo entre a perspectiva do coletivo e do indivíduo, correspondendo ao princípio de subjetivação do objeto que a arte, na visão de Eduardo Viveiros de Castro, comunga com o xamanismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 489).

Leio os poemas de Sony Ferseck como uma espécie de ritual xamânico que permite o acesso às visões oníricas, às imagens complexas que articulam o visível e o invisível; um ritual canibalístico na medida em que absorve e se impregna dos elementos para transformá-los, recorrendo ao poder encantatório da linguagem. O eu poético, nutrindo-se da matéria mitológica makuxi, invoca sonhos, visões, profecias, objetos rituais, mitos, plantas, peixes, pássaros, elementos da natureza, reencarnando a tradição através do resgate das imagens identitárias da comunidade; ao mesmo tempo, reatualiza essas imagens na sua dicção original e híbrida. Percorre, dessa maneira, sem abdicar de sua singularidade, um caminho trilhado por vários escritores indígenas das Américas, cujas obras, enraizadas em sua herança ancestral, abrem-se simultaneamente às formas artísticas da contemporaneidade imediata, desvelando novas modalidades de percepção do real e de expressão literária. É o que deixa transparecer a voz pujante que emana dos poemas, portadora de temáticas e de esquemas simbólicos, rítmicos, visuais e formais inovadores. Alimenta-se da cosmogonia makuxi que se manifesta nas artes orais dos cantos tradicionais indígenas (*eren* e *paximara*), nas palavras encantadas de cura (*taren*), nas narrativas orais (*panton*). Essas “poeticidades orais” (FIOROTTI, 2018) constituem os alicerces do ritual de travessia que o eu poético efetua, buscando se libertar do medo e das angústias da noite/*Ewaron* para caminhar em direção ao sol/*Wei*.

Nesse ritual de passagem em direção à luz que a poesia de Ferseck instaura, a reconstrução da subjetividade do eu poético recorre à identificação com as filhas de Wei, as mulheres que fazem sol, simbologia que aponta para o caráter terapêutico da escrita (“meu lugar – junto – às irmãs / à Wei / Assim me a-guardo / te a-guardo / em via.” (“Grande reencontro”). Escrever para tirar “Da palavra / Vida.” (“*Pi’pî*”), para renascer pela palavra, “cantar para não morrer”. Insuflar vida, atravessar a noite e chegar ao sol, essa é a proposta da poética de vida, abraçada pela autora, onde o fim anuncia o recomeço, de acordo com a apreensão cíclica do tempo, um dos fundamentos cosmológicos comum a vários povos originários, como aponta o historiador da etnia huroniana Georges G. Sioui: “a vida é circular e o círculo é o gerador da energia dos seres” (SIOUI, 2005, p. 18).

Articulado a esse princípio e em sintonia com produções de outras escritoras ameríndias (OLIVIERI-GODET, 2020), o poema “*Pi’pî*” (que significa “vagina” na língua makuxi) reflete a onipresença do arquétipo feminino, remetendo à imagem primordial da criação da vida. A própria arquitetura formal do texto, fundada na figura da repetição da palavra “*Pi’pî*”, confere centralidade ao órgão reprodutor feminino, fonte de vitalidade. O poema explora o simbolismo erótico, apoiado na experiência sensorial do espaço, conectando o eu lírico com as forças da natureza: “*Pi’pî / tirar / do canto / do voo / e da pluma / o pouso / o sexo*”. “*Pi’pî*” resulta da transfiguração poética de um *taren*, palavras encantadas de cura, que, nesse caso, inspira-se em uma reza que, “chamando vagina de mulher”, pede proteção para o pai da criança quando este tem de voltar a trabalhar: “Enquanto a fonte [a vagina] está ainda de resguardo / Enquanto tá perto o bebê, vou trabalhar” (FIOROTTI, 2018, p. 109-111). Nota-se que a reapropriação poética da memória do território geocultural dos ancestrais não se realiza pela simples representação objetiva de seus componentes, mas pela reconfiguração do material etnológico e linguístico, fomentando novos sentidos.

Esse processo de tradução poética resulta do cruzamento de olhares heterogêneos sobre o mundo, engendrando uma reflexão sobre a própria natureza discursiva da poesia, tendência que se manifesta em vários poemas: “hoje já não me meço pelo / espelho / teço minha própria canção / que canto do alto de minha / garganta partida / repleta de silêncios / e pássaros vazios”. O caráter metapoético da poesia de Ferseck interroga os limites da linguagem na sua complexa tarefa de trasladar e criar novos significados a partir de um olhar que se situa na encruzilhada de sistemas culturais: “Alcançar com as mãos / o útero da terra / percorrer com os dedos / a linguagem da terra / a fala das pedras / os grãos da voz / que a água acalenta / Tirar do pó o mistério da existência / matéria mesma das mãos nas mãos / das mães do barro / Koko’Non [...]”. A nota de pé de página, que acompanha o texto, além de traduzir palavras da língua makuxi integradas ao poema, esclarece o significado cultural de *Koko’Non*: “Vovó Barro que permite às mulheres mais velhas saber de seus conhecimentos e mistérios, quando da hora certa”. O poema apropria-se da cosmogonia makuxi, encenando o processo de transmissão transgeracional da memória cultural (“decoram as cantigas que encantam / de carinho as netas das netas que virão / a seguir”). Adere aos princípios do universo cosmogônico makuxi, abraçando a concepção do círculo sagrado da vida e repercutindo narrativas etiológicas, dotando a terra de corpo, inteligência e espírito: “afagar entre os dedos / o barro que arredonda / as formas das gentes / da vida [...]”. Abraça a concepção da matriz feminina comum às cosmogonias de diferentes povos indígenas que consideram que “o espírito que rege a terra e produz materialmente a vida é feminino” (SIOUI, 2005, p. 20).

Na articulação que a poesia de Ferseck implementa entre imaginário literário e elementos cosmogônicos makuxi (entre os quais Wei, a sol, comparece como uma entidade central), o eu poético assume sua condição feminina, em perfeita simbiose com os referentes identitários dessa etnia, colocando em circulação, no sistema literário brasileiro, a produção de suas “poetnicidades

orais”, contribuindo assim para o reconhecimento dessa herança cultural. Percorre o caminho da autoidentificação indígena, apesar de um contexto nacional que tende a apagar a memória do legado das culturas dos povos originários. Os três últimos poemas da coletânea “Índia Makusi” (“Na terra de Makunaima / Sou índia Makusi / Sou filha e mãe de Roraima”); “Roraima” (“Nem preta nem branca / Fugi da minha tribo / Para me perder no lavrado / Me refugiar ao Sol” [...]); e o derradeiro poema, sem título, fecham o ciclo dessa travessia que conduz o eu poético ao reencontro com o outro, assumindo seu “tom de terra”: “assim dessa terra filha mãe irmã tia / compartilho a veia o nome a valentia / faço deles tintura da minha poesia”.

O percurso de autorreconstrução ontológica e antropológica, semelhante ao assumido por outras vozes de mulheres escritoras ameríndias que, na contemporaneidade, reconfiguram os sistemas literários e os imaginários das Américas, enreda elementos da auto-história (história pessoal) e da história coletiva, entrelaça aspectos da etnicidade com questões intrínsecas de gênero, inaugurando uma *escrita-práxis* que entendo como um espaço político de resistência (OLIVIERI-GODET, 2020). A figuração das mulheres indígenas no magnífico poema que as homenageia ilustra bem esse procedimento. O texto as projeta como mulheres capazes de reverter o lugar de invisibilidade, sujeição e silêncio que a sociedade nacional lhes impõe, fazendo-as emergir como sujeitos aptos a metamorfosear sua condição de precariedade em força primordial de transformação: “toda aquela que faz silêncio / guarda o intocável / assim permanecemos / tecendo a vida como a / fibra de um ornamento / uma língua de fumaça / que só diz palavras de cura / afindo a lâmina pela terra / em luta / nós mulheres infinitas”. As imagens alimentam a dimensão utópica, simbolizando na cura das feridas a libertação da herança da colonização.

O prazer proporcionado pela minha experiência de leitura de *Weiyamî* procede, sobretudo, do trabalho de deslocamento de significados linguísticos, culturais e imaginários que tem a ver com uma certa ideia barthesiana de literatura como “esplendor de uma revolução permanente da linguagem” (BARTHES, 1978, p. 16). Os poemas de Sony Ferseck recusam o lugar-comum, as fórmulas feitas, a retórica repisada. Buscam na interação com o intertexto oral das narrativas, cantos, rezas tradicionais e mitos makuxi, reinterpretar o enigma de seus significados em constante processo transformacional, contrariamente à perspectiva que imobiliza a memória cultural indígena no passado ancestral. Instauram um espaço de (re)fundação identitária, marcado pelo processo de descolonização da subjetividade, aderindo a uma poética da relação que abraça a complexidade de uma concepção rizomática da identidade (GLISSANT, 1996), tensionando as diversidades culturais. Uma poética do entrelugar, como já assinalara Devair Fiorotti, “de uma mulher com características indígenas e parte de sua origem indígena que necessita se localizar em um mundo de não índios” (in FERSECK, 2020).

A relação dinâmica entre oralidade e escritura amplia-se com o diálogo intersemiótico entabulado com as belas e desconcertantes ilustrações de Georgina Ars, além de tirar proveito da tensão oriunda da miscigenação linguística entre o português e a língua makuxi. Resulta desse

processo híbrido de escritura um imaginário plástico denso, complexo e surpreendentemente belo que se empenha em desvelar o inefável. Poética de vida que investe na recriação de sentidos, num constante processo de ressignificação de mitos, de tradução de línguas e linguagens, de espelhamento de visões de mundo, reafirmando os princípios de uma poética em movimento, para a qual já apontava o sugestivo título, *Movejo*, da coletânea anterior de Sony Ferseck, publicada em 2020.

A linguagem poética de Sony Ferseck insere-se no amplo conjunto de produções artísticas indígenas contemporâneas que se constroem no exercício da travessia de fronteiras, instaurando um espaço simbólico de mediação e exprimindo-se através de uma complexa imbricação de gêneros. Na plasticidade e originalidade de sua obra, vislumbro uma conexão com o universo das imagens de inaudita beleza do grande artista makuxi, Jaider Esbell, cuja arte também recria o patrimônio imaterial indígena makuxi; na missão de “escrever com o outro”, instaurando um espaço poético e político para lutar contra o apagamento da memória cultural dos povos indígenas, identifico um movimento semelhante ao das “palavras ofertadas” por Davi Kopenawa a Bruce Albert; na aposta em gerar um “lugar onde são possíveis as visões e os sonhos” (KRENAK, 2019, p. 65), entrevejo a conexão com o pensamento de Ailton Krenak.

A vida pulsa, surpreende e ilumina caminhos abertos à interculturalidade, nos poemas reunidos em *Weiyamî – Mulheres que fazem sol*, de autoria da neta de Wei.

Referências

BARTHES, Roland. *Leçon*. Paris: Seuil, 1978.

FERSECK, Sony. *Weiyamî – Mulheres que fazem sol*. Boa Vista: Wei Editora, 2022.

FIOROTTI, Devair. Taren, eren e panton: poeticidade oral Macuxi. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 53, p. 101-127, jan./abr. 2018. Disponível em <https://www.scielo.br/j/elbc/a/fzmLm7XjJsvFCzNRYcHgxdD/?lang=pt>

FIOROTTI, Devair. Apresentação. In: FERSECK, Sony. *Movejo*. Boa Vista: Wei Editora, 2020.

FOESSEL, Michael. *La privation de l'intime. Mise en scène politique des sentiments*. Paris: Seuil, 2008.

GLISSANT, Edouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Comecem a produzir floresta como subjetividade como uma poética de vida. *Revista IHU* on-line. 10/12/2021. Disponível em <https://amazoniareal.com.br/comecem-a-produzir-floresta-como-subjetividade-como-uma-poetica-de-vida-diz-ailton-krenak-a-plateia-portuguesa/>

MARTINS, Maria Sílvia Cintra. *O poder das palavras: em sua força poética, xamânica, tradutória*. Campinas: São Paulo, 2020.

OLIVIERI-GODET, Rita. *Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileira e quebequense*. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2020. Disponível em <http://www.edicoesmakunaima.com.br/images/livros/vozesdemulheres%20amerindias.pdf>

OLIVIERI-GODET, Rita. Arquivos orais e memória cultural: a emergência de outras palavras nos diálogos interamericanos. In: COELHO, Haydée Ribeiro e AMORIM, Elisa (org.). *Modos de arquivo: literatura, crítica, cultura*. Rio de Janeiro: Batel, 2018, p. 293-317.

SIOUI, Georges. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.