

GUAJÁ

KAMIXATUHUJAXA'AMÏ JAWAJAXA'AMÏ HAJKAMINÛ TA XI HARAKA *O FINADO DONO DO JABUTI QUERIA TRANSAR COM O FINADO DONO DO JAGUAR*

Flávia de Freitas Berto¹
Guilherme Ramos Cardoso²
Hajkaramykÿa Awa Guajá
Ytatxĩ Guajá
Manatxika Guajá
Tatuxa'a Awa Guajá

RESUMO

A narrativa foi registrada em 2016 na aldeia Awa, Terra Indígena Caru (Maranhão), e é contada por Hajkaramykÿa Awa Guajá. Trata-se de um dos episódios do mito que tem como personagem principal *Kamixatuhujaxa'amÿna*, o dono do jabuti, e se passa em um tempo em que os animais eram “gente” e os jabutis podiam correr. Nesse mito, o jabuti e o jaguar se encontram, e o jaguar acaba enganado e morto. No episódio transcrito, o jaguar morre após ter uma relação sexual com o jabuti. Esta é uma narrativa cômica e é um exemplo de arte verbal dos Awa Guajá.

Palavras-chave: Guajá; Tupi-Guarani; Mito; Arte verbal narrativa;

1 Doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” e professora na Unidade Integrada de Educação Escolar Indígena Pape Japoharipa 'Yruhu. PhD in Linguistics and Portuguese from the São Paulo “Júlio de Mesquita Filho” State University and professor of the Integrated Unity of Indigenous School Education Pape Japoharipa 'Yruhu.

2 Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas. PhD candidate in Social Anthropology at the Campinas State University (São Paulo).

ABSTRACT

This Awa Guajá narrative was recorded in 2016, in the Awa village, Caru Indigenous Land (Maranhão, Brazil) and is narrated by Hajkaramykỹa Awa Guajá. It is an episode from a myth which has as its main character *Kamixatuhujaxa'amỹna*, the owner of the tortoise, and it takes place when animals were “people” and tortoises could run. In this myth, the tortoise and the jaguar meet and the jaguar ends up deceived and dead. In the transcribed episode, the jaguar dies after having sexual intercourse with the tortoise. This is a comic narrative and an example of Awa Guajá verbal art.

Keywords: Guajá, Tupi-Guarani; Myth; Narrative verbal art;

Introdução

A narrativa que será apresentada a seguir foi registrada em julho de 2016, na aldeia Awa, Terra Indígena Caru, e foi contada por Hajkaramykỹa Awa Guajá³. Ela faz parte de um conjunto maior de relatos sobre o tempo em que o herói cultural Maixa'amỹna ainda vivia na terra e os jabutis podiam correr. O trecho selecionado é a segunda parte de um episódio envolvendo o encontro entre o jabuti (jabuti-piranga, *Chelonoidis carbonaria*) e o jaguar (*Panthera onca*)⁴. A primeira sessão para transcrição da narrativa ocorreu fora da aldeia, em Pindaré-Mirim-MA, em setembro de 2016, com Yttxĩ, Guilherme e Flávia. A transcrição foi retomada em junho de 2018, com a reanálise da primeira transcrição e novas sessões com Manatxika e Tatura'a. As sessões de gravação, transcrição e análise na aldeia raramente ficaram restritas aos pesquisadores e seus parceiros, atraindo a atenção de todos ao redor e recebendo contribuições de muitas outras pessoas. A narrativa foi ainda tema de aulas na escola da aldeia Awa, onde foi discutida, e sua tradução pôde ser apreciada pelos alunos. A gravação foi registrada em vídeo e o som foi captado por um microfone de lapela. Na mesma sessão de gravação foram narradas outras histórias, sendo que a narrativa apresentada neste artigo foi transcrita a partir de um trecho de 4 minutos, de um total de 41 minutos. A transcrição foi realizada com o auxílio do *software* ELAN.

3 O registro e a análise da narrativa foram realizados a partir das pesquisas de doutorado de Flávia de Freitas Berto e Guilherme Ramos Cardoso, ambas financiadas parcialmente pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES e pelo Endangered Language Fund – ELF.

4 Nos mitos, o jabuti e o jaguar são personagens humanos, e não animais. Porém, os narradores awa guajá fazem questão de indicar a correspondência entre os personagens míticos e os animais atuais. Desse modo, indicamos as espécies correspondentes apontadas pelos narradores e que podem ser de interesse comparativo não apenas para linguistas e antropólogos, mas também para etnobiólogos e outros.

No início da gravação Hajkaramykỹa tinha uma plateia composta apenas pelos pesquisadores e algumas crianças, porém, à medida em que as narrativas avançavam, mais pessoas se aproximavam e parte considerável dos moradores da aldeia passaram a acompanhá-lo, principalmente os anciãos com reputação de serem também grandes conhecedores das histórias dos tempos antigos. A narração das histórias, ainda que tenham um narrador principal, é uma atividade coletiva. A plateia faz comentários, repete alguns trechos e dá sinais de aprovação à medida em que os episódios se sucedem da forma esperada. O episódio transcrito aqui é uma história bastante conhecida entre os Awa Guajá e é considerada uma história cômica, principalmente pelas enganações do jabuti e pela performance do narrador ao interpretar os diálogos dos personagens.

1. O povo e a língua

Os Awa Guajá somam hoje 483 pessoas (Sesai, 2018) e vivem em 5 aldeias distribuídas pelas Terras Indígenas Caru, Awa e Alto Turiaçu, todas no oeste do estado do Maranhão. Apenas a Terra Indígena Awa é de uso exclusivo dos Awa Guajá, sendo que a Terra Indígena Caru é compartilhada com os Tenetehara-Guajajara, e a Terra Indígena Alto Turiaçu com os Ka'apor. Há ainda grupos awa guajá classificados pelo Estado brasileiro como “isolados”, ou seja, que não mantêm relações permanentes com frentes do Estado, mantendo-se afastados delas. Esses grupos chamados de “isolados” vivem na Terra Indígena Arariboia e nas demais áreas já citadas. Todas essas Terras Indígenas fazem parte do Mosaico Gurupi, junto com a Terra Indígena Alto Rio Guamá, a Terra Indígena Rio Pindaré e a Reserva Biológica do Gurupi (cf. CELENTANO et al., 2018). O Mosaico Gurupi está localizado entre os extremos leste do Pará e oeste do Maranhão.



Mapa da Terra Indígena Caru e a localização das aldeias awa guajá.

A língua falada pelos Awa Guajá, mais conhecida na literatura como “Guajá”, faz parte do ramo VIII da família tupi-guarani do tronco tupi (RODRIGUES e CABRAL, 2002). A situação sociolinguística do guajá é bastante distinta em cada terra indígena onde vivem. O contato promovido pelo Estado brasileiro com os Awa Guajá ocorreu em momentos e situações distintas desde a década de 1970 até mais recentemente em 2014 (FORLINE, 1997; CORMIER, 2002; O'DWYER, 2002; GARCIA, 2007; CARDOSO, 2013; DINIZ, 2017). Na segunda metade do século XX, a região oeste do Maranhão passou a ser alvo de políticas de desenvolvimento econômico, como a construção da BR-222 e o Projeto Grande Carajás, e de estímulos à ocupação da região por não-indígenas. O território awa guajá, que incluía grande parte da Amazônia Maranhense e até mesmo regiões do leste do Pará, foi então invadido e intensamente ocupado pelos *karai*, como os não-indígenas são chamados pelos Awa Guajá. Essa história de perda dos seus territórios, que foi acompanhada de muita violência e das tentativas do Estado brasileiro para protegê-los, deixou marcas diferentes em cada uma das suas aldeias.

Em 1973 foi contatado o primeiro grupo de Awa Guajá por uma equipe da Fundação Nacional do Índio (Funai). Esse grupo foi levado para uma área que viria a ser a Terra Indígena Alto Turiaçu, onde foi criado o Posto Indígena Guajá. Segundo os cálculos do antropólogo Mércio Gomes, das

91 pessoas reunidas na frente de atração guajá no verão de 1976, apenas 29 ainda estavam vivas em 1980 (VALENTE, 2008, p. 312). Hoje, próximo ao antigo posto indígena, há uma aldeia homônima com cerca de 100 pessoas. Em 1980, à margem direita do rio Pindaré, outro grupo foi contatado, já cercado por fazendas e povoados. Uma equipe da Funai os levou para a Terra Indígena Caru, na margem esquerda do rio Pindaré. Ali foi criado o Posto Indígena Awa, para onde foram transferidos outros grupos contatados ao longo da década de 1980 naquela região. Os grupos estabelecidos no antigo Posto Indígena Awa vivem hoje nas aldeias Tiracambu e Awa, somando cerca de 280 pessoas. Na Terra Indígena Caru há ainda uma aldeia formada a partir do casamento entre um homem awa guajá e uma mulher tenetehara-guajajara, que ficou conhecida como aldeia Nova Samijỹ. Na década de 1990 outros grupos, encurralados pela ocupação não-indígena da região, foram levados para a área onde atualmente está a aldeia Juriti, na Terra Indígena Awa, a única habitada exclusivamente pelos Awa Guajá.

Cada aldeia awa guajá, portanto, foi formada a partir de grupos diferentes e em situações de contato bastante distintas. Além disso, os modos como as relações com os *karai* e com os *kamara*, 'indígenas não-awa guajá', foram sendo construídas também foram distintos (cf. p.ex. FORLINE e MAGALHÃES, 2016). Na Terra Indígena Caru, por exemplo, as aldeias estão muito próximas aos povoados que margeiam a Estrada de Ferro Carajás, ela própria distante apenas a algumas centenas de metros dos limites orientais da Terra Indígena. As idas aos povoados e a convivência com os *karai* são, nesse caso, cotidianas. Em contraste, na aldeia Juriti, na Terra Indígena Awa, a convivência com os moradores dos povoados vizinhos é menos frequente, tanto pela distância quanto por razões políticas. As relações com seus vizinhos são menos amistosas, os Awa Guajá da aldeia Juriti os veem geralmente como potenciais invasores e há frequentes ameaças de políticos locais à aldeia. Essa Terra Indígena foi intensamente invadida e destruída enquanto um processo judicial, que se estendeu por cerca de duas décadas, impedia que ela fosse homologada e que seus moradores não-indígenas fossem retirados. A desintrusão da Terra Indígena Awa, cuja demarcação foi homologada em 2005, ocorreu apenas em 2014. A partir da desintrusão e novas possibilidades de movimentação entre os territórios e de comunicação, como pela internet, a circulação entre as aldeias e a convivência entre os Awa Guajá das diferentes Terras Indígenas têm crescido, acompanhadas de uma também crescente articulação política e trocas matrimoniais.

Essas diferentes configurações têm reflexos na situação sociolinguística do Guajá em cada uma das aldeias. Na Terra Indígena Alto Turiaçu, onde a experiência de contato dos Awa Guajá

com os *karai* é mais longa e a convivência com os Ka'apor é maior, há uma frequência maior de empréstimos da língua portuguesa e do ka'apor (família tupi-guarani, tronco tupi), além de um maior grau de bilinguismo entre os falantes. Há ali também uma experiência de educação escolar consolidada, promovida pelo governo municipal local e o governo estadual, e falantes alfabetizados. Há ainda a atuação missionária da ALEM (Associação Linguística Evangélica Missionária), filiada à *Wycliffe Bible Translators*, que promove o uso da língua guajá escrita na tradução da Bíblia e nas suas atividades religiosas. Na Terra Indígena Awa, por sua vez, há a predominância de falantes monolíngues e não há qualquer experiência de educação escolar. Na Terra Indígena Caru, onde vivem o narrador e os consultores deste artigo, há também a predominância de falantes monolíngues, ainda que esse cenário venha se alterando. Nas aldeias Awa e Tiracambu há uma experiência de educação escolar promovida pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário) que teve início na década de 2000 e que tem como objetivo formar lideranças. A partir da reivindicação dos Awa Guajá, a educação escolar na Terra Indígena passou a ser oferecida pelo governo estadual, com a instalação de uma escola na aldeia Awa e outra na aldeia Tiracambu. Atuam na escola professores indígenas e não-indígenas. A educação escolar tem sido nos últimos anos uma reivindicação central dos Awa Guajá, uma vez que o domínio da língua portuguesa, tanto na sua modalidade oral quanto escrita, tem sido fundamental para a atuação das jovens lideranças em fóruns de participação e no acompanhamento de políticas públicas. De modo geral, as gerações mais novas, abaixo dos 30 anos, são bilíngues, sendo que apenas os homens usam a língua portuguesa em público com frequência, ainda que as mulheres a dominem tão bem quanto eles. Em casa a única língua falada é o guajá e é a primeira língua aprendida pelas crianças. A transmissão da língua parece ser estável, embora sua situação seja classificada pela Unesco (MOSELEY, 2010) como vulnerável. Entre as principais ameaças estão o crescente prestígio da língua portuguesa e daqueles que são capazes de se comunicar na língua dominante nacional, acessando espaços políticos de destaque. A língua portuguesa é a língua da comunicação entre os Awa Guajá e outros povos indígenas, mesmo aqueles que falam línguas geneticamente próximas, como o tenetehara-guajajara e o ka'apor. Além disso, há a vulnerabilidade da pequena população awa guajá, que tem seu território e autonomia constantemente ameaçados por invasores, políticas públicas frágeis e o impacto de grandes empreendimentos de infraestrutura no entorno da Terra Indígena.

Entre as principais razões da reivindicação pela educação escolar está o desejo de dominar a escrita, na língua portuguesa e na língua guajá, uma vez que o mundo dos *karai* com que os Awa Guajá têm que lidar é um mundo de documentos e processos. Para a escrita da língua guajá, há duas ortografias atualmente em uso. Uma delas foi desenvolvida para as atividades do CIMI e a outra é utilizada na escola da Terra Indígena Alto Turiaçu. Embora as duas ortografias se baseiem nos mesmos

estudos fonéticos e fonológicos, elas não são idênticas. A ortografia utilizada na Terra Indígena Alto Turiaçu é usada nas aulas, em materiais didáticos e também tem sido usada para a tradução da Bíblia para a língua guajá. Na Terra Indígena Caru, o uso da língua escrita é restrito à experiência escolar e a dois livros em guajá, um publicado pelo CIMI e outro publicado pela Funai. Por essa razão, o uso da grafia se dá em caráter experimental. Há um esforço em curso para que os falantes participem da consolidação do sistema ortográfico da língua materna e para que ampliem o seu uso.

Na transcrição ortográfica da narrativa foi utilizada a convenção usada atualmente nas escolas awa guajá da Terra Indígena Caru e baseada nos estudos fonéticos e fonológicos de Nascimento (2008), Cunha (1987) e Magalhães (2002). O alfabeto utilizado foi o proposto por Monserrat e Magalhães (CIMI, 2013) e aproxima a convenção ortográfica da transcrição fonológica, com a substituição apenas de alguns símbolos fonéticos para facilitar a leitura e a escrita. Os fonemas consonantais do guajá, conforme o IPA, são /p/, /t/, /k/, /kʷ/, /ʔ/, /tʃ/, /h/, /m/, /n/, /r/, /w/ e /j/, e os grafemas correspondentes são respectivamente *p, t, k, kw, ʔ, x, h, m, n, r, w* e *j*. Os fonemas vocálicos orais e nasais, de acordo o IPA, são /i/, /ĩ/, /u/, /ũ/, /ẽ/, /ẽ̃/, /ã/, /ã̃/ e /õ/, que correspondem aos grafemas *i, y, u, ã, ã̃, õ, e, a, o, ẽ, ã e õ*.

Algumas das principais características tipológicas da fonologia do guajá são os processos de harmonia nasal, redução de duração vocálica e harmonia vocálica (CUNHA, 1987; MAGALHÃES, 2007; NASCIMENTO, 2008). Esses processos morfofonológicos afetam morfemas que expressam diversas categorias nas formas verbais da língua. A harmonia vocálica é, por sua vez, considerada por Magalhães (2007, p. 134) como muito produtiva em guajá, tanto de um ponto de vista diacrônico quanto sincrônico, ocorrendo “sistematicamente com prefixos pessoais que são seguidos por temas verbais monossilábicos com consoantes”.

As principais classes de palavras do guajá são os nomes e os verbos. Em guajá, tanto nomes quanto verbos podem exercer a função sintática de predicado, com função predicativa sem cópula ou outro recurso morfossintático (MAGALHÃES e MATTOS, 2014, p. 252). Entretanto os nomes são, com mais frequência, núcleos de argumentos (linha 2). Magalhães e Mattos (2014, p. 252) definem que a classe dos nomes é a única que tem função argumentativa primária, exercendo a função sintática de argumento sem um morfema derivacional e apenas flexionados com o sufixo nominal referenciante *-a ~ -Ø* (linhas 63, 67, 72 e 87).

Outra característica importante da língua guajá está relacionada à marcação de pessoa. Os temas verbais em Guajá, excluindo-se o de marcação de reflexivo, possuem apenas uma posição para prefixação. Assim, nos predicados compostos por verbos divalentes apenas uma pessoa do discurso é codificada como argumento marcado no verbo por prefixos pessoais ou pronomes dependentes associados a prefixos relacionais. A seleção dessa marcação, com as marcas de pessoa de duas séries distintas de marcadores, depende de uma hierarquia referencial. Magalhães (2007) postula a hierarquia de referência sintático-semântica, que condiciona a escolha dos marcadores de pessoa nas orações transitivas, da seguinte maneira: constata-se a existência de nivelamento hierárquico em uma situação pragmática entre pessoas intralocutivas, ou seja, $1 = 2$, sendo o paciente marcado no verbo, assim 'agente' > 'paciente'; na relação entre pessoas extralocutivas e intralocutivas constata-se uma hierarquia de pessoa, uma vez que a pessoa intralocutiva é aquela que sempre se manifesta no verbo, assim $1/2 > 3$. Há em guajá duas séries de marcadores pessoais para o modo indicativo, sendo que os marcadores pessoais da série I são prefixos pessoais e os da série II são pronomes clíticos, ligados ao núcleo do predicado por um prefixo que marca a adjacência entre o núcleo e seu dependente (MAGALHÃES e MATTOS, 2014, p. 257), com exceção do marcador de terceira pessoa que é um prefixo (linha 72). Os marcadores da série I codificam o argumento externo de verbos transitivos e o argumento único de verbos intransitivos eventivos, enquanto os marcadores da série II codificam o argumento interno de verbos transitivos (linha 83), o argumento único de verbos intransitivos estativos, o argumento interno de nomes divalentes, o argumento de posposições (linha 16) (MAGALHÃES e MATTOS, 2014, p. 279) ou ainda indica a dessentencialização em cláusulas subordinadas. Em relação à dessentencialização em cláusulas subordinadas e a marcação de pessoa é interessante notar na narrativa (linhas 1, 2, 7, 17, 37 e 83) que as cláusulas que expressam relações adverbiais de sobreposição temporal flexionadas no modo gerúndio, nas quais os sujeitos são correferentes, não recebem marcadores pessoais para codificar o sujeito (BERTO, 2017).

Destaca-se ainda que as partículas são muito produtivas. Elas podem codificar categorias de tempo, aspecto, modalidade e podem ser usadas como estratégias de construção de cláusulas complexas, como as cláusulas adverbiais codificadas pela partícula subordinativa temporal consecutiva *nẽ ~ anẽ* (linha 6), as cláusulas subordinadas de condição de realidade codificadas pela partícula de aspecto imperfectivo *xi* (título), e a as cláusulas subordinadas de sobreposição temporal flexionadas pela partícula subordinativa temporal *mehẽ ~ amehẽ* (linha 83) (BERTO, 2017).

2. Sobre a narrativa

A narrativa é um dos episódios do mito que tem como personagem principal *Kamixatuhujaxa'amỹna*, o dono⁵ do jabuti, e se passa em um tempo em que os animais eram “gente” e o os jabutis podiam correr. Na primeira parte do mito, o jabuti é convidado por um grupo de macacos-prego (*Sapajus libidinosus*) a subir em um pé de inajá. Os macacos o ajudam a subir para, em seguida, abandoná-lo em cima da árvore. O jabuti então pede ajuda ao jaguar (*Panthera Onca*), que passava pelo local, para descer. O jaguar ordena que o jabuti se jogue, pois irá segurá-lo. Porém, ao pular, o jabuti acerta o jaguar no septo, matando-o, e depois o come.

O que ocorre em seguida é narrado no episódio transcrito. O jabuti sai pela mata cantando sobre sua façanha e é interpelado por outro jaguar, que ameaça comê-lo. O jabuti nega que estivesse cantando sobre a morte de um jaguar e afirma estar cantando sobre a morte de um veado. O jaguar desiste da sua ameaça, até que o jabuti volta a se gabar da morte do jaguar, e é novamente ameaçado. Dessa vez, o jaguar ameaça o jabuti a copular pelo ânus. Após outra negativa do jabuti, de que estivesse cantando sobre a morte do jaguar e de que copulassem, o jabuti acaba cedendo. Porém, impõe uma condição: ele seria o primeiro a penetrar o jaguar. Depois trocariam de lugar. O jabuti, então, leva o jaguar próximo ao buraco onde ele fica, e eles copulam. Durante o ato, o jaguar é ferido. O jabuti foge, se esconde em seu buraco e quando volta para ver como o jaguar está, percebe que ele morreu. Após zombar do jaguar por ter sido enganado e morto, ele come o jaguar. Depois de um tempo se alimentando da carne do jaguar, esta apodrece e os urubus se juntam ao jabuti. Quando o fedor do jaguar morto fica insuportável, o jabuti vai embora.

A história é muito próxima de uma variante tenetehara, coletada por Wagley e Galvão (1949, p. 155-156). A primeira parte do mito tenetehara é idêntica à do mito awa guajá, porém, enquanto no último o jaguar é morto pelo jabuti, no primeiro ele fica apenas inconsciente. Outra diferença do mito

5 Os personagens *Kamixatuhujaxa'amỹna* e *Jawajaxa'amỹna* são ambos chamados de donos *-ja*, respectivamente do jabuti e do jaguar. Como afirma Fausto (2008, p. 330) a relação dono-mestre, uma relação assimétrica de controle e proteção, é central à compreensão das cosmologias indígenas, uma vez que o universo ameríndio pode ser considerado “como um mundo de donos e o dono como o modelo da pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre esse mundo”. A respeito dessa noção entre os Awa Guajá, Garcia (2015, p. 107) afirma que os donos, ou *karawara*, seriam uma classe de seres celestes, considerados humanos verdadeiros, *awate*, e são relacionados a pequenos animais, insetos, plantas e alguns objetos, que podem ter neles sua forma terrena. Uma tradução alternativa seria “gente jabuti” e “gente jaguar” (cf. Garcia, 2015, pp. 107-109), porém mantivemos a tradução sugerida pelos consultores deste artigo, “dono”.

tenetehara é que no mito awa guajá a morte do jaguar é consequência de um ferimento causado pelo pênis do jabuti, que tem proporções gigantescas, enquanto no mito tenetehara o jabuti engana o jaguar fugindo para dentro de um buraco e o jaguar morre ao ficar esperando que o jabuti saia.

No primeiro volume das Mitológicas, Lévi-Strauss (2010, p. 208-209) menciona um conjunto de mitos amplamente difundidos na Amazônia (mencionando versões dos Kayapó-Gorotire, Mundurucu e de “várias tribos amazônicas e guianenses”), que tem “como antagonista ora o jaguar, ora o jacaré – às vezes ambos ao mesmo tempo –, ou ainda o sariguê”. No mito Kayapó-Gorotire, o jabuti desafia o jaguar a ficar vários dias sem ar, água e comida em um buraco. O jaguar perde o desafio e morre. Em comum com o mito awa guajá está o fato de que os dois são encerrados com a menção ao odor fétido do cadáver do jaguar, que no mito kayapó-gorotire atrai um enxame de moscas, e, no mito awa guajá, os urubus. Em uma variante tenetehara, também mencionada por Lévi-Strauss (2010), o mesmo desafio é feito pelo jabuti, mas, nesse caso, ao sariguê. O mito munduruku também tem início com o episódio do pé de inajá, o jabuti e os macacos. Nessa variante, no entanto, o jabuti, ao pular, quebra a cabeça do jaguar, faz dos seus ossos uma flauta e, em vez de cantar, toca uma música para celebrar. Na segunda parte do mito munduruku o jaguar é substituído pelo jacaré, que também é enganado pelo jabuti e é jogado dentro de um buraco, onde morre, provocando as risadas do jabuti.

A narrativa transcrita aqui é bastante conhecida entre os Awa Guajá, que a consideram muito engraçada. Parte do efeito cômico está no fato de que o personagem principal, *Kamixatuhujaxa'amỹna*, ‘o finado dono do jabuti’, possui um pênis reconhecidamente grande, e o jaguar insiste em copular com ele, mas é enganado quando o jabuti se propõe a penetrá-lo⁶. Além disso, destaca-se na narrativa os diálogos entre os personagens. Os bons narradores awa guajá, e entre eles está Hajkaramykã, são capazes de imitar a voz de cada personagem, pela qual são prontamente reconhecidos pela plateia. Em diversos trechos da narrativa, a identificação do personagem é possível apenas pela interpretação que lhe dá o narrador. Esses diálogos também apresentam um uso especial da língua guajá, uma vez que a variante da língua guajá falada pelos personagens é diferente da língua cotidiana. Por exemplo, no verso cantado pelo jabuti: “*jaroho xãxa*”, ‘eu matei o jaguar quebrando seu septo’, seria na língua guajá “*jaha jawaruhua ika xaxanũma*”. Ou ainda, quando o jabuti diz “*koajỹ kiha myra te*”, ‘mulher tem medo do meu grandão’, seria dito “*awa wahya kija jaha*” pelos Awa Guajá contemporâneos. Ainda nesse caso, o item lexical “pênis”, *hajmõa*, não é empregado, mas *myra*, sem significado

6 Cf. Clastres (2003), Overig (2000) e Lagrou (2006) para algumas discussões sobre o humor e o grotesco nos mitos ameríndios.

explícito para os falantes fora do contexto da narrativa, refere-se ao tamanho do órgão sexual do jabuti⁷. Essas diferenças são explicadas por “erros” que os personagens míticos cometem ao falar ou por ser um modo de falar antigo e em desuso, mas cristalizado em narrativas. Os nomes dos personagens míticos recebem os mesmos sufixos aplicados aos mortos awa guajá, *-xa'amỹna*, que pode tanto significar ‘finado’ quanto ‘antigo’, uma vez que a morada tanto dos mortos quanto dos seres que habitavam o mundo antes dos Awa Guajá é o *iwa*, ‘céu’. A diferença entre os antigos e os Awa Guajá contemporâneos é menos temporal do que espacial. Enquanto os Awa Guajá vivem na terra, os mortos e antigos, transformados, vivem no céu, e podem se encontrar em rituais (cf. GARCIA, 2007). A língua “dos antigos” também é por vezes atribuída a variedades faladas atualmente. No caso de “*koajỹ kiha myra te*”, já mencionada, o item lexical *koajỹ* foi indicado como uma variante falada por Hajkaramykã e pelos Awa Guajá que moram na aldeia Guajá, na Terra Indígena Alto Turiaçu. Na aldeia Awa, há pelo menos dois grupos com origem em regiões distintas: um grupo que foi contatado na região conhecida como Tabocão, à margem direita do rio Pindaré, e outro grupo contatado na região das cabeceiras do igarapé Presídio, que deságua à esquerda do Pindaré. Apesar dos vários casamentos realizados entre os grupos e da convivência na aldeia Awa, os grupos reconhecem suas origens distintas e diferenças linguísticas e culturais.

Nesse gênero narrativo awa guajá, o enredo é relativamente rígido e há vários trechos conhecidos pela memória de todos. É comum, inclusive, que durante a narração alguns ouvintes antecipem determinados trechos, indicando o andamento da história para o narrador, ou que os consultores na transcrição tenham indicado alguns trechos que teriam sido “confundidos” por Hajkaramykã. O narrador usa majoritariamente o discurso direto e, ao contrário do que geralmente se espera de narrativas desse tipo, não há marcas evidenciais que indiquem a fonte das informações nem marcações temporais explícitas. Há no guajá, como em outras línguas tupi-guarani, uma bipartição da categoria tempo em futuro e não-futuro, sendo que, como afirma Dietrich (2010) sobre o guarani “não é o presente o tempo neutro a partir do qual se interpretam todos os enunciados, de modo que as ações objetivamente passadas podem se apresentar como presentes, mas o contrário, é o passado o tempo neutro, que compreende tudo o que não é futuro”. Há, por outro lado, a ocorrência frequente de

7 Isso ocorre de modo similar em outro gênero de arte verbal awa guajá, os cantos. Neles, alguns elementos são mencionados apenas indiretamente, com a substituição de um item lexical por outro. Por exemplo, no canto de *Parỹxa'a*, que é um ser celeste conhecido por se alimentar apenas de queixadas (*Tayassu Pecari*), o queixada nunca é referido diretamente pelo seu nome comum, *xahua*, mas pelo item lexical *tawamỹ*. No mesmo canto, não-indígenas, chamados de *karai* na língua comum, são referidos como *jawaramỹ*. Tanto *tawamỹ* quanto *jawaramỹ* referem-se respectivamente a ‘queixada’ e ‘não-indígena’ apenas nesse contexto.

partículas que indicam posição e movimento, como a partícula direcional centrífuga *aha* (linha 3) e a partícula de movimento *ika* (linha 4).

A segmentação dos itens lexicais e glosas são baseadas principalmente em Magalhães (2007), Magalhães e Mattos (2014), Berto (2017) e nas discussões com os consultores deste artigo.

GUAJÁ
KAMIXATUHUJAXA'AMỸ JAWAJAXA'AMỸ HAJKAMINŨ TA XI HARAKA
THE LATE OWNER OF THE TORTOISE WANTED TO HAVE SEX WITH THE LATE
OWNER OF THE JAGUAR

Introduction

The narrative presented here was registered in July 2016 in the Awa village, Caru Indigenous Land (Maranhão, Brazil), and was narrated by Hajkaramykỹa Awa Guajá.⁸ It is part of a larger group of narratives about the time when the cultural hero *Maixa'amỹna* still lived on the earth and tortoises could run. The selected passage is the second part of an episode recounting the meeting of the red-footed tortoise (*Chelonoidis carbonaria*) and the jaguar (*Panthera onca*).⁹ The first transcription session took place with Ytaxĩ, Guilherme, and Flávia, on September 2016, outside the village, in Pindaré-Mirim, in the state of Maranhão (Brazil). Transcription was resumed only in June 2018, the first version was then reanalyzed and new transcription sessions took place with Manatxika and Tatuxa'a. The recording, transcription and analysis sessions were rarely restricted to the researchers and partners; many people in the village also contributed. The narrative was also a subject in classes at the village school, where it was discussed and its translation evaluated by the students.

The recording was made on video and the sound captured with a lavalier microphone. Other stories were narrated in the same recording session, and the narrative presented in this article was

8 The recording and analysis of the narrative were made during the Phd research of Flávia de Freitas Berto and Guilherme Ramos Cardoso, both partially funded by Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES and the Endangered Language Fund – ELF.

9 In the myths the tortoise and the jaguar are human characters, not animals. However, Awa Guajá narrators insist in indicating the correspondences between the mythical characters and current animals. Therefore, we indicate the corresponding species pointed by the narrators, which can be interesting for comparative purposes not only to linguists and anthropologists, but also to ethnobiologists and others.

transcribed, using ELAN, from a 4-minute fragment of the full 41-minute recording.

At the beginning of the recording, Hajkaramykỹa had an audience consisting only of researchers and some children. However, as the narratives advanced, more people approached, and a considerable number of villagers came to accompany him, especially the elders considered to be great connoisseurs of the stories of ancient times. Storytelling, even if it has a main narrator, is a collective activity. The audience makes comments, repeats some passages, and gives signs of approval as the episodes follow one another in the expected way. The episode transcribed here is a well-known story among the Awa Guajá and is considered a funny story, mainly because of the tortoise's tricks and the narrator's performance when impersonating the characters.

1. People and language

The Awa Guajá currently number 483 people (SESAI, 2018) who live in five villages distributed throughout the Caru, Awa, and Alto Turiaçu Indigenous Lands, all of them located in the western part of the state of Maranhão, Brazil. The Awa Indigenous Land is the only one that is exclusively for the Awa Guajá, while the Caru Indigenous Land is shared with the Tenetehara-Guajajara, and the Alto Turiaçu Indigenous Land is shared with the Ka'apor. There are also some Awa Guajá groups classified by the Brazilian government as "isolated", that is, groups that do not have permanent relations with the State and keep away from its representatives. Those "so-called isolated" groups live in the Arariboia Indigenous Land and in the other areas mentioned. All of these Indigenous Lands are part of the Mosaico Gurupi, alongside the Alto Rio Guamá Indigenous Land, the Rio Pindaré Indigenous Land, and the Gurupi Biological Reserve (see CELENTANO et al., 2018). Mosaico Gurupi is located between the states of Pará and Maranhão.

The language spoken by the Awa Guajá, better known in the literature as "Guajá", is part of the VIII branch of the Tupi-Guarani family (RODRIGUES and CABRAL, 2002). The sociolinguistic situation of the Guajá is very distinct in each of the Indigenous Lands where they live. Contact with the Awa Guajá, promoted by the Brazilian state, occurred in very different moments and contexts beginning in the 1970s and continuing to the most recent episode in 2014 (FORLINE, 1997; CORMIER, 2002; O'DWYER, 2002; GARCIA, 2007; CARDOSO, 2013; DINIZ, 2017). In the second half of the twentieth century, the western region of Maranhão became the target of economic development policies, such as the construction of Federal Road 222 and the Great Carajás Project, and of increasingly stimulated non-indigenous occupation. The Awa Guajá territory, which included

a major part of the Amazonian region of Maranhão and even some parts of eastern Pará, was then invaded and intensely occupied by the *karai*, the Awa Guajá term for non-indigenous people. The history of territorial losses and violence left distinct marks on each village.

In 1973, the first contact with an Awa Guajá group was carried out by a team from FUNAI, the Brazilian National Foundation for Indigenous People. This group was taken to an area that would later become the Alto Turiaçu Indigeous Land, where the Guajá Indigenous Post was founded. According to the anthropologist Mércio Gomes, of the 91 people in the Guajá attraction front in the summer of 1976, only 29 were still alive in 1980 (VALENTE, 2017: 312). Currently, there is a homonymous village near the spot of the former post, where about 100 people live. In 1980, other groups were contacted on the right banks of the Pindaré river, surrounded by farms and non-indigenous villages. A FUNAI team took them to the Caru Indigenous Land, on the left bank of the Pindaré river. The Awa Indigenous Post was then created and other groups contacted during the 1980s were taken there. The groups settled on the former Awa Indigenous Post currently live in the Tiracambu and Awa villages, and number about 280 people. In the Caru Indigenous Land, there is also a village founded by an Awa Guajá man married to a Tenetehara-Guajajara woman, known as Nova Samijỹ village. In the 1990s, other groups, also surrounded by non-indigenous people, were taken to the area where the Juriti village currently is, in the Awa Indigenous Land.

Awa Guajá villages were thus founded by distinct groups contacted at different times and in diverse contexts. Consequently, the ways in which relations with the *karai* and the *kamara*, 'non-Awa Guajá indigenous people', have been built are also very distinct (e.g. FORLINE and MAGALHÃES, 2016). In the Caru Indigenous Land, for example, villages are very close to non-indigenous villages, the "povoados", alongside the Carajás Railroad, which is only a few hundred meters away from the eastern boundary of the Indigenous Land. There, the Awa Guajá go to the "povoados" and interact with the *karai* daily. In contrast, in the Juriti village, in the Awa Indigenous Land, interactions with residents of neighboring villages are always infrequent, both because of distance and for political reasons. Their relationships with their neighbors are less friendly, the Awa Guajá usually see them as potential invaders and the village is often threatened by local politicians. This Indigenous Land was repeatedly invaded and destroyed while a judicial process lasting about two decades prevented it from being ratified by the government, and its non-indigenous residents were removed. The removal of non-indigenous occupants from the Awa Indigenous Land, whose demarcation was ratified in 2005, occurred only in 2014. Since then, new possibilities of moving between the territories and taking trips to the other villages, as well as communicating with each other, e.g. over the internet, have

strengthened interactions between the Awa Guajá of the distinct Indigenous Lands, accompanied as well by increasing political articulation and matrimonial exchanges.

These distinct configurations are reflected in the sociolinguistic situation of the Guajá language in each village. In the Alto Turiaçu Indigenous Land, where the Awa Guajá have had longer contact with the *karai* and where they live closer to the Ka'apor, there are more linguistic loans and the degree of bilingualism is higher. In the Guajá village, there is a well-established educational program, promoted by the local and state governments and by literate speakers. There are also missionaries from ALEM (Missionary Evangelical Linguistic Association, linked to the Wycliffe Bible Translators,) who promote written Guajá in their translation of the Bible and in religious services. In the Awa Indigenous Land, most of the speakers are monolingual and there was not any formal school education experience. In the Caru Indigenous Land, where the narrator and consultants of the present paper live, most of the speakers are also monolingual, though this situation is changing. In the Awa and Tiracambu villages, there has been one formal educational experience promoted by CIMI ([Catholic] Missionary Indigenist Council), which started in the 2000s and whose goal is to prepare indigenous leaders. In response to demands from the Awa Guajá, school education in the Indigenous Land is now being provided by the state government, with the creation of schools in the Awa and Tiracambu villages.

There are indigenous and non-indigenous teachers in both schools. School education has been a major demand of the Awa Guajá because mastering oral and written Portuguese are essential for the young indigenous leaders to take part in political forums and follow public policies. In general, the younger generations, people under 30, are bilingual, but in general only men speak Portuguese in public, though women master it as well as the men do. The only language spoken at home is Guajá, which is also the first language learned by the children. Transmission of the language seems to be stable; however, its situation is classified by UNESCO (MOSELEY, 2010) as vulnerable. Among its main threats are the growing prestige of the Portuguese language and of those who can communicate in the dominant national language and access prominent political spaces. Portuguese is the language of communication between the Awa Guajá and other indigenous peoples, even those who speak genetically close languages, such as Tenetehara-Guajajara and Ka'apor. Additionally, there is the vulnerability of the small Awa Guajá population, whose territory and autonomy are constantly being threatened by invaders, fragile public policies, and the impact of large infrastructure projects near the Indigenous Lands.

Among the main reasons for the demand for school education is the desire to master writing skills in Portuguese and in Guajá, since the world of the *karai* that the Awa Guajá have to deal with is a world of documents and written processes. There are two orthographic conventions currently in use for written Guajá. One of them was developed for CIMI activities and the other one is used in the Alto Turiaçu Indigenous Land school. Although the two orthographic conventions are based on the same phonetic and phonological studies, they are not identical. The Alto Turiaçu Indigenous Land orthography is used in classrooms and in teaching materials, and has also been used for translating the Bible into Guajá. In the Caru Indigenous Land, written language is restricted to the school environment and to two books in Guajá, one published by CIMI and the other published by FUNAI. For this reason, the use of these conventions is inconsistent. There is an ongoing effort for the speakers to participate in the unification of the orthography and widen its use.

Our orthographic transcription of the narrative follows the convention currently used in the Awa Guajá schools of the Caru Indigenous Land and is based on the phonetic and phonological studies of Nascimento (2008), Cunha (1987) and Magalhães (2002). The alphabet used was proposed by Monserrat e Magalhães (CIMI, 2013) and approximates orthographic conventions to phonological transcription, substituting only a few phonetic symbols to facilitate reading and writing. The consonant phonemes of Guajá according to the International Phonetic Alphabet (IPA) are /p/, /t/, /k/, /k^w/, /ʔ/, /tʃ/, /h/, /m/, /n/, /ɾ/, /w/ and, /j/, corresponding respectively to the graphemes <p, t, k, kw, ʔ, x, h, m, n, r, w, j>. The IPA oral and nasal vowel phonemes are /i/, /ĩ/, /u/, /ũ/, /ẽ/, /ã/, /õ/, /ẽ/, /ã/, and /õ/, which correspond to the graphemes <i, y, u, ã, ã, ã, e, a, o, ã, ã, õ>.

Some of the main typological characteristics of Guajá phonology are the processes of nasal harmony, reduction of vowel duration and vowel harmony (CUNHA, 1987; MAGALHÃES, 2007; NASCIMENTO, 2008). The expression of several categories in verbal forms in the language, such as person, tense, aspect, mood, case, dependency, and negation are coded by morphemes affected by these morphophonological processes. Vowel harmony is, in turn, considered by Magalhães (2007: 134) to be very productive in Guajá, both from a diachronic and synchronic point of view, occurring “systematically with personal prefixes that are followed by monosyllabic verbal themes with consonants”.

The main word classes of the Guajá are noun and verbs. In Guajá, both nouns and verbs can play the syntactic role of predicates, performing this predicative function without copulas or other morphosyntactic resources (Magalhães and Mattos, 2014: 252). Nevertheless, these authors state

that nouns are more often heads of arguments (line 2), that only the class of nouns has a primary argumentative function, performing this syntactic function without derivational morphology and inflected only by the referring nominal suffix *-a ~ -Ø* (lines 63, 67, 72, and 87).

Another relevant feature of the Guajá language is related to person marking. Verbal themes in Guajá, except for those with reflective marking, have only one slot for prefixation. Thus, in predicates composed of bivalent verbs, only one person of speech is encoded as marked argument in verb by personal prefixes or dependent pronouns associated with relational prefixes. The selection of marker from one of two distinct series of person markers depends on a referential hierarchy. Magalhães (2007) postulates the hierarchy of syntactic-semantic reference determining this choice as the following: there is hierarchical leveling in pragmatic situations among intralocutive persons, that is, $1 = 2$, where the patient is marked on the verb, thus 'agent' > 'patient'; in relations between extralocutive and intralocutive persons, the person hierarchy dictates that the intralocutive participant be indexed on the verb, thus $1/2 > 3$. Guajá has two series of person markers for the indicative mode, where the series I person markers are prefixes and series II markers are clitic pronouns, linked to the head of the predicate by a prefix that marks adjacency between the head and its dependent, with the exception of the third-person marker, which is a prefix (line 72) (MAGALHÃES and MATTOS, 2014: 257). Series I markers encode the external argument of transitive verbs and the single argument of intransitive verbs, while series II markers encode the internal argument of transitive verbs (line 83), the single argument of intransitive verbs, the internal argument of bivalent nouns, and the argument of a postposition (line 16) (MAGALHÃES and MATTOS, 2014: 279), or even indicate the sentential demotion of subordinate clauses. Such sentential demotion of subordinate clauses and person marking is observable in the narrative (lines 1, 2, 7, 17, 37, and 83), where we see that clauses that express adverbial relations of temporal overlap do not take person markers coding coreferential subjects (Berto, 2017).

The productive use of particles is also noteworthy. Particles can encode tense, aspect, and mode categories, and can be used as strategies in the construction of complex sentences, such as adverbial clauses encoded by the consecutive temporal subordinative particles *nẽ ~ anẽ* (line 6), subordinate reality condition clauses encoded by the imperfective aspect particle *xi* (title), and subordinate temporal overlap clauses inflected by the temporal subordinative particle *mehẽ ~ amehẽ* (line 83) (BERTO, 2017).

2. About the narrative

The narrative is one of the episodes of the myth which has as its main character *Kamixatuhujaxa'amỹna*, the owner¹⁰ of the tortoise, and it takes place when animals were “people” and tortoises could run. In the first part of the myth, the tortoise is invited by a group of capuchins (*Sapajus libidinosus*) to climb an inajá tree. They help him to climb and then leave him alone up there. So, the tortoise asks the jaguar, who is passing by, to help him to get back down. The jaguar tells the tortoise to jump and he will catch him. However, the tortoise jumps and hits the jaguar in the nose, killing him, after which the tortoise eats him.

What happens next is narrated in the transcribed episode. The tortoise leaves the forest singing about his feat and is questioned by another jaguar, who threatens to eat him. The tortoise denies that he was singing about the death of a jaguar and says that he was singing about the death of a deer. The jaguar gives up its threat until the tortoise brags about the jaguar's death and is again threatened. This time the jaguar threatens the tortoise with copulation in the anus. After again denying that he was singing about the death of the jaguar, and also refusing to copulate as threatened, the tortoise compromises. However, he imposes a condition: that he penetrate the jaguar first and then change places. The tortoise then takes the jaguar to a hole and they copulate. During the act, the jaguar is injured. The tortoise flees, hides in another hole and when he returns to see how the jaguar is, realizes that he is dead. After mocking the jaguar for having been deceived and killed, he eats him. After feeding on the flesh of the jaguar for a while, it rots and the vultures join the tortoise.

This myth is very similar to a Tenetehara variant, collected by Wagley and Galvão (1949: 155-156). The first part of the Tenetehara myth is identical to that of the Awa Guajá; however, while in the latter the jaguar is killed by the tortoise, in the first it is only knocked unconscious. Another difference in the Tenetehara myth is that in the Awa Guajá myth the death of the jaguar is the result of a wound caused by the tortoise's penis, which has gigantic proportions, while in the Tenetehara myth, the tortoise deceives the jaguar fleeing into a hole and the jaguar dies while waiting for the tortoise

10 The characters *Kamixatuhujaxa'amỹna* and *Jawajaxa'amỹna* are both called owners, ‘-ja’, respectively of the tortoise and of the jaguar. As Fausto states (2008: 300) the owner-master relation, an asymmetric relation of control and protection, is central to understanding the indigenous socio-cosmologies, and the Amerindian world can be imagined “as a world of owners and the owner as model of the magnified person able to act effectively in this world.” Regarding the notion of owner among the Awa Guajá, Garcia (2015: 107) states that the owners, or *karawara*, would be a class of celestial beings, considered true humans, *awate*, and related to little animals, insects, plants and some objects, which can be their earthly form. Another possible translation would be “tortoise person” or “jaguar person” (cf. Garcia, 2015: 107-109), but we have maintained the translations suggested by the consultants of this paper, “owner”.

to come out.

Lévi-Strauss (2010: 208-209) mentions a set of myths, spread throughout Amazonia (citing versions from the Kayapó-Gorotire, Munduruku and “several Amazonian and Guyanese tribes”) where the tortoise has “as his opponent the jaguar, sometimes the alligator – occasionally the two together – and sometimes the opossum.” In the Kayapó-Gorotire myth, the tortoise challenges the jaguar to survive in a hole for days without air, water, or food. The jaguar loses the challenge and dies. Both myths have in common the fact that they mention the fetid odor of the jaguar’s corpse, which in the Kayapó-Gorotire myth attracts a swarm of flies and in the Awa Guajá myth the vultures. In a Tenetehara variant also mentioned by Lévi-Strauss, the tortoise does the same thing, but to the opossum. The Munduruku myth also begins with the episode of the inajá tree, the tortoise, and the monkeys. In this variant, however, the jumping tortoise breaks the jaguar’s head, makes its bones into a flute, and instead of singing, plays a song to celebrate. In the second part of the Munduruku myth, the jaguar is replaced by the alligator, which is also deceived by the tortoise and thrown into a hole, where it dies provoking laughter from the tortoise.

The narrative transcribed here is well known among the Awa Guajá, who consider it very funny. Part of the comic effect lies in the fact that the main character, *Kamixatuhujaxa'amỹna*, ‘the late owner of the tortoise’ has a notoriously gigantic penis, and the jaguar insists on copulating with him and is deceived when the tortoise proposes to penetrate him first¹¹. In addition, the dialogue between the characters stands out in the narrative. The great Awa Guajá narrators, and Hajkaramykỹa is certainly among them, are able to imitate the voice of each character, making them readily recognizable to the audience. In several parts of the narrative, the identification of the character is possible only by the narrator’s interpretation. These dialogues also present a special use of the Guajá language, since the variant of Guajá spoken by the main character is different from common language. For example, the verse sung by the tortoise: *jaro ho xaxã*, ‘I killed the jaguar breaking his septum’, would be *jaha jawaruhua ika xaxanũma* in common Guajá. When the tortoise says *koajỹ kiha myra te*, ‘women are afraid of my big one’, it would be *awa wahya kiija jaha* in current Guajá. There is, in this case, the lexical item “penis”, which is not used instead of *myra*, which has no explicit meaning outside the context of the narrative and refers to the size of the sexual organ of the tortoise. These differences are explained as “mistakes” that mythical characters commit when speaking or for being an older and old-fashioned speech, crystallized in narratives.¹² The names of the mythical characters inflected

11 See Clastres (2003), Overing (2000), and Lagrou (2006) for some discussions about humor and the grotesque in Amerindian myths.

12 This occurs in similar fashion in songs, another genre of Awa Guajá verbal art. In these, some elements

by the same suffixes applied to dead Awa Guajá, *-xa'amỹna*, which can mean both 'deceased' and 'ancient', since both the dead and the beings who inhabited the world before the Awa Guajá are in the *iwa*, 'sky'. The difference between the ancient and the current Awa Guajá people is spatial rather than temporal. While the Awa Guajá live on earth, the dead and the ancient ones, transformed, live in the sky, and can meet in rituals (see GARCIA, 2007).

The "language of the ancient ones" is also sometimes attributed to varieties spoken today. In the case of *koajỹ kiha myra te*, already mentioned, the lexical item *koajỹ* was indicated as a variation spoken by *Hajkaramykỹa* and by the Awa Guajá who live in the Guajá village, in the Alto Turiaçu Indigenous Land. In that village, there are at least two groups originating from distinct regions: a group that was contacted in the area known as Tabocão, on the right bank of the Pindaré river, and another group contacted in the headwater region of the Presídio creek, a left-bank tributary of the Pindaré. Despite marriages between the groups and the fact that they now live together in the Awa village, the groups recognize their distinct origins and linguistic and cultural differences.

In this Awa Guajá narrative genre, the plot is relatively rigid and there are several parts everyone knows by memory. It is even common for some listeners to anticipate certain passages during the narration, indicating the progress of the story to the narrator. Many times, the consultants in the transcription indicated some passages that had been "misspoken" by *Hajkaramykỹa*. The narrator uses mostly direct discourse, and contrary to what is generally expected in such narratives, there are very few evidential markers indicating the source of the information or explicit tense markers that situate the narrative in time. In Guajá, as in other Tupi-Guarani languages, there is a bipartition of the category of tense into "future" and "non-future", and, as Dietrich (2010) states about Guarani, "the present is not the neutral time from which all statements are interpreted, so that objectively past actions may present themselves as given, but the opposite is past neutral time, which comprises all that is not future." There is, on the other hand, frequent occurrence of particles indicating position and motion, such as the centrifugal directional particle *aha* (line 3) and the motion particle *ika* (line 4).

The segmentation of lexical items and glosses are based mainly on Magalhães (2007), Magalhães and Mattos (2014), Berto (2017) and on the discussions with the consultants of this article.

are never directly mentioned or they are mentioned only indirectly as, for example, in the *Parỹxa'a* song, a celestial being who is known for eating exclusively wild pigs (*Tayassu Pecari*), in which the wild pig is never mentioned using its common name, *xahua*, but is referred to as *tawamỹ*. In the same song, non-indigenous people are referred to as *jawaramỹ*, rather than their common name *karai*. Both *tawamỹ* and *jawaramỹ* refer to wild pig and non-indigenous people exclusively in this context.



Hajkaramykỹa durante a gravação da narrativa. Hajkaramykỹa during the recording of the narrative.

3. kamixatuhujaxa'amỹ jawajaxa'amỹ hajkaminũ ta xi haraka

'O finado dono do jabuti queria transar com finado dono do jaguar'

'The late owner of the tortoise wanted to have sex with the late owner of the jaguar'

(1) *Hajkaminũ amõ ikapa nỹ.*¹³

ha-jkaminũ amõ ika=pa nỹ
3.1-transar outro matar=GER CONJ

'Ele transou com outro matando-o.'

'He had sex with another killing him.'

13 Nas cláusulas que expressam relações adverbiais de sobreposição temporal flexionadas no modo gerúndio, os sujeitos são correferentes. Nessas cláusulas, os verbos intransitivos ativos e verbos transitivos apresentam a marca de flexão no modo gerúndio, mas não recebem marcadores pessoais para codificar o sujeito da cláusula dependente (BERTO, 2017).

When adverbial clauses that express consecutive temporal actions are inflected as gerunds, subjects are interpreted as co-referential. In such clauses, active intransitive verbs and transitive verbs are inflected as gerunds but do not take person markers indexing the subject of the dependent clause (BERTO, 2017).

(2) *Kamixatuhujaxa'amỹ jawaruhujaxa'amỹ hajkaminũ ikapa.*

kamixatuhu-ja-xa'amỹ jawaruhu-ja-xa'amỹ ha-jkaminũ ika=pa
jabuti-dono-finado jaguar-dono-finado 3.I-transar matar=GER

'O finado dono do jabuti transou com o finado dono do jaguar matando-o.'

'The late owner of the tortoise had sex with the late owner of the jaguar and killed him.'

(3) *Wehẽ aha amõpe.*

\emptyset -wehẽ aha amõ-pe
3.I-encontrar CTF outro-DAT

'Ele encontrou outro (indo).'

'He met the other (while going).'

(4) *Jã aha ika.*

\emptyset -jã aha ika
1.SG.I-cantar CTF POS

'Ele foi cantando.'

'He went singing.'

(5) "Jarohe xaxã!"¹⁴

Jarohe \emptyset -xaxã
Jaguar 3.I-quebrar.septo

"'Eu matei o jaguar quebrando o septo¹⁵ dele!'"

"'I killed the jaguar breaking his septum.'"

14 *Jarohe xaxã* é a fala do jabuti. De acordo com os consultores, os Awa Guajá falariam *Jaha jawa ika xaxanũma*, 'Eu matei o jaguar quebrando o septo dele'.

Jarohe xaxã is what the tortoise says. According to the consultants, the Awa Guajá would say *Jaha jawa ika xaxanũma*, 'I killed the jaguar breaking his septum'.

15 A localização exata do local do golpe é fundamental. Há pelo menos outras duas situações em que o golpe no septo é importante: a primeira uma técnica para matar tamanduás. A segunda é um aviso que as mães fazem às crianças quando estão brincando, para tomarem cuidado para não caírem e quebrarem o septo, o que seria fatal. Não conhecemos referências a práticas como a quebra de crânios de inimigos que pudessem estar relacionadas ao golpe no septo.

The exact place of the hit is important. There are at least two other situations in which the location of a hit to the septum is crucial. The first is a technique for killing anteaters. The second is a warning mothers give to their children who are playing, for them to be careful not to fall and break their septum, which can be fatal. We are unaware of references to practices such as smashing an enemy's head that could be related to a blow to the septum.

(6) *jã aha ika nẽ.*

Ø-jã aha Ø-ika nẽ
3.I-cantar CTF 3.II-matar CONS

'Ele foi cantando depois de matá-lo.'

'He went singing after killing him.'

(7) *Oho watapa.*

Ø-oho wata=pa
3.I-ir andar=GER

'Ele foi andando.'

'He went walking.'

(8) *Jã aha ika.*

Ø-jã aha ika
3.I-cantar CTF POS

'Ele foi cantando.'

'He went singing.'

(9) *"Jaroho xaxã!"*

jaroho Ø-xaxã
jaguar 3.I-quebrar.septo

"'Eu matei o jaguar quebrando o septo dele.'"

"'I killed the jaguar breaking his septum.'"

(10) *Jã aha.*

Ø-jã aha
3.I-cantar CTF

'Ele foi cantando.'

'He went singing.'

(11) *"Jaroho xaxã, xaxã!"*

jaroho Ø-xaxã Ø-xaxã
jaguar 3.I-quebrar.septo 3.I-quebrar.septo

"'Eu matei o jaguar quebrando o septo dele, quebrando o septo dele!'"

"'I killed the jaguar breaking his nose, breaking his nose!'"

(12) *Jã aha.*

Ø-jã aha
3.I-cantar CTF
'Ele foi cantando.'
'He went singing.'

(13) *"Jaroho xaxã!"*

jaroho Ø-xaxã
jaguar 3.I-quebrar.septo
"Eu matei o jaguar quebrando o septo dele!"
"I killed the jaguar breaking his nose!"

(14) *Oho jataha ripi.*

Ø-oho jataha r-ipi
3.I-ir capoeira R-LOC
'Ele foi cantando pela capoeira.'
'He went singing through the fallow.'

(15) *Ipepepehe'ẽ aha.*

Ø-ipepepehẽ'ẽ aha
3.I-pisar.ruidosamente CTF
'Ele foi pisando ruidosamente.'
'He went stepping noisily.'

(16) *Wehẽ jawaja ipe anyẽ.*

Ø-wehẽ jawa-já i-pe anyẽ
3.I-encontrar jaguar-dono 3.II-DAT CONJ
'E o dono do jaguar o encontrou.'
'The owner of the jaguar met him.'

(17) *"Ma'a arima'i ika jãma, aty¹⁶?"*

ma'a ari-ma'i ika jã=ma, aty
INT 2.SG.I.EXCL.dizer POS cantar=GER VOC
"O que você está dizendo (em movimento) ao cantar, parente?"
"What are you saying while you sing (in motion), relative?"

16 *Aty*, traduzido aqui como 'parente', é um termo para afins e que pode indicar um parentesco genérico, uma afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Ele é, no entanto, um termo considerado em desuso

(18) “Nawanĩ, ty, ajã ne tika ko.”

nawanĩ ty a-jã ne tika ko
não VOC 1.SG.I-cantar LUS POS aqui

“Não, parente, eu só estou cantando (em movimento) aqui.”

“No, I’m just singing (in motion) here.”

(19) “Arima’i re, ty?”

ari-ma’i re, ty
2.SG.I-dizer LUS VOC

“O que você só está dizendo, parente?”

“What are you just saying, relative?”

(20) “Nawanĩ, ty, ajã ne tika ko.”

nawanĩ ty a-jã ne tika ko
não VOC 1.PL.I-cantar LUS POS aqui

“Não, parente, eu estou só cantando (em movimento) aqui.”

“No, relative, I’m just singing (in motion) here.”

(21) “Arima’i manahỹ je, ty.”

ari-ma’i manahỹ je ty
2.SG.I-dizer ruim mentira parente

“Você está dizendo mentira, parente.”

“You’re telling a lie, relative.”

(22) “Jaha ani’u ta, ty!”

jaha a-ni=Ø-’u ta ty
eu 1.SG.I=2.SG.II-R-comer FUT parente

“Eu vou te comer, parente!”

“I’ll eat you, relative!”

e tem sido substituído por *hary*, termo usado para se referir também a MZS, S, BS (Cormier, 2002) e MB, FZS, MBS, ZS e ZH (GARCIA, 2007).

Aty, translated here as ‘relative’, is a term used for affines and that may indicate a generic relative, a potential affine (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). It is, however, a term falling into disuse and has been substituted by *hary*, used to refer also to MZS, S, BS (Cormier, 2002) as well as MB, FZS, MBS, ZS and ZH (GARCIA, 2007).

(23) “Jaha ajã ‘arapahananuhũ xaxã’ a’i re, ty.”

jaha a-jã arapahananuhũ xãxã a’i
eu 1.SG.I-cantar veado quebrar.septo 1.sg.I-dizer
re ty
LUS parente

““Eu estou cantando “quebrei o septo do veado”, eu só estou dizendo, parente.””

““I’m singing ‘I broke the deer’s septum,’ I’m just saying, relative.””

(24) Oho ika.

Ø-oho ika
3.I-ir POS

‘Ele (o jabuti) foi.’

‘He went there.’

(25) “Aty!”

aty
VOC

““Parente!””

““Relative!””

(26) “Ma’a, ty?”

ma’a ty?
INT VOC

““O que foi, parente?””

““What, relative?””

(27) “Jaha ninikaminũ ta, te!”

jaha ni=n-ikaminũ ta te
Eu 2.SG.II=R-transar FUT RL

““Eu vou transar com você mesmo!””

““I’ll really have sex with you!””

(28) “Hãj?”

hãj
INTJ

““Ah é?””

““Really?””

(29) “Hãj!”

hãj

INTJ

“‘É!’”

“‘Really!’”

(30) “Harikaminũ kamẽ, ty!”

ha-r-ikaminũ kamẽ, ty!

1.SG.II-R-transar NEG VOC

“Você não vai transar comigo não, parente!”

“‘You’re not going to have sex with me, relative!’”

(31) “Hãj? Niniwahy mehẽ xima ‘i, ty!”¹⁷

hãj? ni=ni-wahy mehẽ xi-ma ‘i ty

INTJ NEG=1.PL.INCL.II-mulher SUB 1.PL.INCL.I-dizer VOC

“‘Ah é? Nós não somos mulheres para dizer isso, parente!’”

“‘Really? We are not women to say so, relative!’”

(32) “Jajawanihã, ty!”

jaja-wanihã ty

1.PL.INCL.II-homem VOC

“‘Nós somos homens, parente!’”

“‘We are men, relative!’”

(33) “Jaha nikaminũ te!”

jaha ni=Ø-kaminũ te

eu 2.SG.II=R-transar RL

“‘Eu vou mesmo transar com você!’”

“‘I’ll really have sex with you!’”

17 Há outro mito awa guajá chamado “*Tawamỹna nikwaj ipa ‘aruhumỹna*” que narra a história de um homem que manteve relações sexuais com outro homem e engravidou. Incapaz de parir o filho gerado, teve sua barriga cortada para que o bebê fosse retirado, o que levou o homem à morte. Segundo os Awa Guajá, é este o principal risco que homens correm caso tenham relações sexuais entre si.

There is another Awa Guajá myth called “*Tawamỹna nikwaj ipa ‘aruhumỹna*”, which tells the story of a man who has sex with another man and becomes pregnant. Incapable of giving birth, his belly must be opened for the baby to come out, which kills him. According to the Awa Guajá, this is the main risk men run if they have sex with one another.

(34) *Iĩ kamixaja jawaja ipe.*

i-ĩ kamixa-ja jawa-ja i-pe
3.I-falar jabuti-dono jaguar-dono 3.I-DAT

'Falou o dono do jaguar para o dono do jabuti.'

'The owner of the jaguar said to the owner of the tortoise.'

(35) *"Tahaj! Majẽ, aty, ma'i nĩpa?"*¹⁸

tahaj majẽ aty Ø-ma'i nĩpa
INTJ INT VOC 3.I-dizer assim

""Eita! Por que, parente, você está dizendo assim?""

""Wow! Why are you saying it, relative?""

(36) *"Harikaminũ kamẽ aty ra'a."*

ha-r-ikaminũ kamẽ aty ra'a
1.SG.II.-R-transar NEG VOC PART

""Você não vai transar comigo não, parente (pedindo).""

""You're not going to have sex with me, relative (asking).""

(37) *Oho kijã jãma haja jataha ripi.*

Ø-oho kijã jã=ma ha-ja jataha r-ipi
3.I.-ir assim cantar=GER R-ABL capoeira R-LOC

'Ele foi cantando assim, saindo pela capoeira.'

'He went singing like this, leaving through the fallow.'

(38) *U'u ka'aro ky aha.*

u-'u ka'a-r-o ky aha
3.I-comer mata-R-folha novo CTF

'Ele comeu broto (indo).'

'He ate buds (going).'

18 De acordo com os consultores, *nĩpa* é um item lexical utilizado antigamente, que seria equivalente a *kijã*. Desse modo, os falantes de hoje expressariam o conteúdo presente em (35) da seguinte maneira: *hary, ama'i kamẽ kijã jahape, hary*, 'parente, não fale assim comigo não, parente'.

According to the consultants, *nĩpa* is an old lexical item, equivalent to *kijã*. So, speakers today would express the frase in (35) like this: *hary, ama'i kamẽ kijã jahape, hary*, 'relative, don't speak to me like that, relative'.

(39) *U'u ka'aro ky aha.*

u-'u ka'a-r-o ky aha
3.I-comer mata-R-folha novo CTF
'Ele comeu broto (indo).'
'He ate buds (going).'

(40) *Jã aha ipe.*

Ø-jã aha i-pe
3.I-cantar CTF 3.II-DAT
'Cantou para ele (indo).'
'He sang to him (while going).'

(41) *"Jahoro¹⁹ xaxã!"*

jahoro Ø-xaxã
jaguar 3.I-quebrar.septo
'"Eu matei o jaguar quebrando o septo dele!"'
'"I broke the jaguar's nose."'

(42) *"xa paj xa paj!"*

Ø-xa paj Ø-xa paj
3.I-quebrar.septo ONT 3.I-quebrar.septo ONT
'"Quebrei o septo, quebrei o septo."'
'"I broke the septum, I broke the septum."'

(43) *Jã aha kyry'y.*

Ø-jã aha kyry'y
3.I-cantar CTF MUD
'Ele passou a cantar.'
'He started to sing.'

(44) *"Jaha ninikaminũ ta ty!"*

Jaha ni=n-ikaminũ ta ty
eu 2.SG.II-R-transar FUT VOC
'"Eu vou transar com você, parente!"'
'"I'll have sex with you, relative!"'

19 É uma característica do jabuti falar "errado". Em vez de *jawaruhu*, 'jaguar', ele diz *jaroho*. Aqui ele "erra" ainda ao trocar *jaroho* por *jahoro*.

The tortoise is known for his "incorrect" speech. Instead of *jawaruhu*, 'jaguar', he says *jaroho*. Here he also "mistakes" *jaroho* for *jahoro*.

(45) "Nawanĩ ty!"

nawanĩ ty
não VOC

"“Não, parente!””

"“No, relative!””

(46) "Harikaminũ kamẽ ty!"

ha-r-ikaminũ kamẽ ty
1.SG.II=R-transar NEG VOC

"“Não vai transar comigo não, parente!””

"“You’re not going to have sex with me, relative!””

(47) "Harikaminũ apaj ri, ty!"

ha=r-ikaminũ apaj ri ty
1.SG.II=R-transar rápido logo VOC

"“Transa logo comigo, parente!””

"“Have sex with me, relative!””

(48) "Are akwaj ri, ty"

are akwaj ri ty
EXO ali logo VOC

"“Vamos ali logo, parente!””

"“Let’s go fast over there!””

(49) Noho rakaka ikwa kytyry.

Ø-n-oho r-akaka i-kwa kytyry
3.I.CAUS.COM-ir R-CAUS.COM 3.II-buraco DIR

"“Ele (o jabuti) o levou (o jaguar) para o seu buraco.””

"“He (the tortoise) took him (the jaguar) to his hole.””

(50) Oho ikwa rake

Ø-oho i-kwa r-ake
3.I-ir 3.II-buraco R-POSP

‘Ele foi para perto do seu buraco.’

‘He went close to the hole.’

(51) “*Jaroho xãxã!*”

Jaroho Ø-*xãxã*

jaguar 3.I-quebrar.septo

“‘Eu matei o jaguar quebrando o septo dele.’”

“‘I killed the jaguar broking his septum.’”

(52) *Jã aha.*

Ø-*jã* *aha*

3.I-cantar CTF

‘Ele cantou (indo).’

‘He sang (while going).’

(53) “*Aje xia apaj ty.*”

aje xia apaj ty

sim aqui rápido VOC

“‘Sim, aqui rápido, parente.’”

“‘Yes, right here, relative.’”

(54) “*Are akwaj ri, ty!*”

are akwaj ri ty

EXO ali logo VOC

“‘Vamos ali logo, parente!’”

“‘Let’s go fast over there, relative!’”

(55) “*A’e kwarahypahu kwaj ty.*”

a’e kwarahypahu kwaj ty

DEM luz.do.sol ali VOC

“‘Ali onde o sol está batendo, parente.’”

“‘There where the sun is shining, relative.’”

(56) *Oho ika hajtarãme.*

Ø-*oho ika ha-jtarã-me*

3.I-ir POS 3.II-frente-LOC

‘Ele (o jaguar) foi andando na frente dele (do jabuti).’

‘He (the jaguar) went walking in front of him (the tortoise).’

(57) *Oho ika hajtarãme.*

Ø-oho ika ha-jtarã-me
3.I-ir POS 3.II-frente-LOC

'Ele foi andando na frente dele.'

'He went walking in front of him.'

(58) "A'e xie, ty?"

a'e xie ty
DEM aqui VOC

"'É aqui, parente?'"

"'Is it here, relative?'"

(59) "Are aha kwaj ri, ty!"

are aha kwaj ri ty
EXO CTF lá logo VOC

"'Vamos para lá logo, parente!'"

"'Let's go fast over there, relative!'"

(60) "Are aha kwaj ri!"

are aha kwaj ri
EXO CTF lá logo

"'Vamos para lá logo!'"

"'Let's go fast over there!'"

(61) *Noho kamixatuhujaxa'amỹ ikwa rake jawajaxa'amỹ ikwa rake anỹ.*

n-oho kamixatuhu-ja-xa'amỹ i-kwa r-ake
CAUS.COM-ir jabuti-dono-finado 3.II-buraco R-POSP

jawa-ja-xa'amỹ i-kwa r-ake anỹ.
jaguar-dono-finado 3.II-buraco R-perto CONJ

'E o finado dono do jabuti levou o finado dono do jaguar para perto do seu buraco, para perto do seu buraco.'

'The late owner of the tortoise took the late owner of the jaguar close to its hole, close to its hole.'

(62) "Aje xie apaj, ty!"

aje xie apaj ty
sim aqui rápido VOC

"'Sim, rápido aqui, parente!'"

"'Right here, hurry up, relative!'"

(63) "Jaha pya, aty."

jaha py-a aty
eu primeiro-RFR VOC

"Eu sou o primeiro, parente."

"I'll go first, relative."

(64) "Jaha tinikaminũ py nĩ!"

jaha ti-ni=n-ikaminũ py nĩ
eu EXO-2.SG.II=R-transar primeiro INTL

"Eu que vou transar com você primeiro!"

"I'll have sex with you first!"

(65) "Ajkarapo'o ri, ty!"

a-jkarapo'o ri ty
2.IMP-virar.a.bunda logo VOC

"Vira a bunda logo, parente!"

"Turn your behind towards me, relative!"

(66) "Aje, ty."

aje ty
sim VOC

"Sim, parente."

"Yes, relative."

(67) Ikarapo'o jawajaxa'amỹna ipe anỹ.

Ø-ikarapo'o jawa-ja-xa'amỹn-a i-pe anỹ
3.I-virar.a.bunda jaguar-dono-finado-RFR 3.II-DAT CONJ

'Aí o finado dono do jaguar virou a bunda para ele.'

'Then the late owner of the jaguar turned his behind towards him.'

(68) Hajkaminũ kamixatuhujaxa'amỹ jawaruhujaxa'amỹ ai'a.

ha-jkaminũ kamixatuhu-ja-xa'amỹ jawaruhu-ja-xa'amỹ ai'a
3.I-transar jabuti-dono-finado jaguar-dono-finado ele

'O finado dono do jabuti transou com o finado dono do jaguar.'

'The late owner of the tortoise had sex with the late owner of the jaguar.'

(69) *Hajkaminũ pepere hihĩ ipe.*

ha-jkaminũ Ø-pepere Ø-hehẽ i-pe
3.I-transar 3.I-debater.se 3.I-gritar 3.II-DAT

'Transou, (o jabuti) debateu-se e gritou para ele (o jaguar).'

'They had sex, (the tortoise) struggled and yelled at him (the jaguar).'

(70) *"Uuuuuuuuh" hehẽ ipe.*

uuuuuuuuuh Ø-hehẽ i-pe
ONT 3.I-gritar 3.II-DAT

'"uuuuuuuh," ele (o jabuti) gritou para ele (o jaguar).'

'"uuuuuuuh," he (the tortoise) yelled at him (the jaguar).'

(71) *Manũ!*

Ø-manũ
3.I-morrer

'Ele morreu!'

'He died!'

(72) *O'o hajmõa.*

o-'o ha-jmõ-a
3.I-tirar 3.II-pênis-RFR

'Tirou o seu pênis.'

'Took off his penis.'

(73) *Wyhy aha.*

Ø-wyhy aha
3.I-correr CTF

'Ele (o jabuti) correu (indo).'

'He (the tortoise) ran away.'

(74) *Wyhy kamixatuhujara.*

Ø-wyhy kamixatuhu-jar-a
3.I-correr jabuti-dono-RFR

'O dono do jabuti correu.'

'The tortoise ran.'

(75) “pwo pwo pwo”

pwo pwo pwo
ONT ONT ONT

“puó puó puó”

“pwoh pwoh pwoh”

(76) *Oho ikwa rapi haja*²⁰.

Ø-oho i-kwa r-api ha-ja
3.I-ir 3.II-buraco R-LOC R-ABL

‘Ele foi pelo seu buraco’.

‘The turtle went through his hole’.

(77) *Maka mĩ ikwa ripi hehe*.

Ø-maka mĩ i-kwa r-ipi h-ehe
3.I-rir longe 3.II-buraco R-LOC R-DAT

‘Ele ficou rindo dele (do jaguar) lá longe no seu buraco.’

‘He (the tortoise) laughed at him (the jaguar) there from his hole.’

(78) “he he he he he!”²¹

he he he he he
ONT ONT ONT ONT ONT

“he he he he he!”

“he he he he he!”

(79) *Maka hehe*.

Ø-maka h-ehe
3.I-rir R-DAT

‘Riu dele.’

‘He laughed at him.’

20 Hajkaramykỹa utiliza um alomorfe da posposição locativa *-ipi* distinta das dos demais consultores, desse modo *-api* ~ *-ipi*. Ytatxĩ também destacou que em vez do verbo *-oho*, ‘ir’ usaria o verbo *wa’a*, ‘cair’.

Hajkaramykỹa uses an alomorph of the locative postpositional *-ipi* that is different from what the other consultants use, *-api* ~ *-ipi*. Ytatxĩ also noted that instead of the verb *-oho*, ‘go’ he would use the verb *wa’a*, ‘fall’.

21 De acordo com os consultores, o jabuti não “esqueceu a fala dele”. Assim, quando eles capturam o jabuti na mata, ele faz esse mesmo som. Comparar com a transcrição dos mitos apresentados em Lévi-Strauss (2010, 208-209).

According to the consultants, the tortoise doesn’t “forget how to talk”. So, when they capture it in the wild, it makes this sound. We can compare this with the transcription in myths presented in Lévi-Strauss (2010: 208-209).

(80) “Hãj?”

hãj

INTJ

““Ah é?””

““Really?””

(81) “A’i xipe atype.”²²

a-ĩ xipe aty-pe

1.SG.I-falar FOC parente-DAT

““Eu disse para o parente.””

““I told that to the relative.””

(82) “A’e, aty, irawiwi harehe.”

a’e aty Ø-irawi-wi ha=r-ehe

DEM VOC 3.I-brincar-RED 1.SG.II-R-DAT

““Você, parente, brincou comigo.””

““You, relative, were teasing me.””

(83) *Manẽ manẽ mehẽ wehẽ awa haxakajpe.*

Ø-manẽ Ø-manẽ mehẽ Ø-wehẽ awa ha-Ø-xak-a i-pe

3.II-demorar 3.II-demorar SUB 3.I-sair CTP 3.II-R-olhar-GER 3.II-LOC

‘Demorou um pouco e saiu (vindo) para vê-lo.’

‘Stayed a while and came out to see him.’

(84) *Wehẽ awa ikwa ria.*

Ø-wehẽ

awa

i-kwa

r-ia

3.I-sair

CTP

3.II-buraco

R-ABL

‘Saiu (vindo) do seu buraco.’

‘He came out of his hole.’

(85) “Aje moko, aty?”²³

aje moko aty

? ? VOC

““Como você está, parente?””

““How are you, relative?””

22 *Aty* é o termo vocativo e também referencial, como evidenciado em (81).

Aty is both a vocative and referential term, as we see in (81).

23 A expressão *Aje moko, aty?* ou *Aje poko, aty?* não faz parte da língua usada no cotidiano e foi traduzida pelos consultores como ‘Como você está, parente?’.

The expression. *Aje moko, aty?* or *Aje poko, aty?* does not occur in everyday speech and was translated by the consultants as “How are you, relative?”

(86) “Aty!”

aty

VOC

“Parente!”

“Relative!”

(87) *Xa hawykerá.*

Ø-xa h-awy-ker-a

3.I-ver R-sangue-RETR-RFR

‘Ele viu sangue.’

‘He saw blood.’

(88) *Oho hakarãme manũ ipe.*²⁴

Ø-oho h-akarã-me Ø-manũ i-pe

3.I-ir 3.II-DIR-LOC 3.I-morrer 3.II-DAT

‘Foi em sua direção e ele (o jaguar) morreu para ele.’

‘He went towards him and he (the jaguar) was dead for him.’

(89) “Tahaj!”

Tahaj

INTJ

“Eita!”

“Wow!”

(90) “Ah a'ia aty irawi harehe.”²⁵

ah a'ia aty Ø-irawi ha=r-ehe

INTJ ele parente 3.I-brincar 1.SG.II-R-DAT

“Ah, o parente brincou comigo.”

“Look, were you teasing me.”

(91) “Xape jaha nawỹ ninikaminũ nỹ.”

xape jaha nawỹ ni=n-ikaminũ nỹ

PART eu SIMIL 2.SG.II=R-transar CONJ

“Parece que eu transei com você.”

“It seems I had sex with you.”

24 Nesse momento, a expressão *manũ ipe* é acompanhada de uma batida no peito pelo narrador.

At this moment, the narrator punctuates the expression *manũ ipe* with a slap on his chest.

25 O pronome esperado nesse contexto seria *nijã*, ‘2.SG’, pronome pessoal independente. Entretanto, de acordo com os consultores, esse pronome é usado apenas quando se está face a face com o interlocutor, o que não é o caso em (90).

The expected independent personal pronoun here would be *nijã*, ‘2.SG’. However, according to the consultants, this pronoun is only used when one is face-to-face with a interlocutor, which is not the case in (90).

- (92) “Koajỹ²⁶ kiha myra²⁷ te.”
koajỹ kiha myra te
mulher ter.medo pênis.grande rl
“Mulher tem medo do meu grandão.”
“Women fear my big one.”
- (93) *Iĩ ipe.*
i-'i i-pe
3.I-falar 3.II-dat
'Ele falou para ele.'
'He told him.'
- (94) “Koajỹ kiha myra te.”
koajỹ Ø-kiha myra te
mulher 3.II-ter.medo pênis.grande RL
“Mulher tem medo do meu grandão.”
“Women fear my big one.”
- (95) “Ah aty ma'i jahape.”
ah aty Ø-ma'i jaha-pe
INTJ parente 3.I-dizer eu-DAT
“Ah, o parente disse para mim.”
“Ah, relative told me.”
- (96) *ĩ ipe.*
Ø-'ĩ i-pe
3.I-falar 3.II-DAT
'Ele falou para ele.'
'He told him.'

26 Esta é, segundo os consultores, uma forma usada apenas pelos Awa Guajá antigos e pelos *mihua*, uma categoria de humanos próximos aos Awa Guajá, porém que apresentam diferenças culturais e linguísticas. Os *mihua* são chamados também de “bravos” e também é o termo usado para traduzir “bandido”. Segundo Jensen (1984: 37) a forma para “mulher” no Proto-Tupi-Guarani seria /kujã/. Na língua usada no cotidiano a forma usada é (*awa*) *wahya*.

This is, according to the consultants, a form used only by the ancient Awa Guajá and by *mihua*, a category of primitive humans close to the Awa Guajá, but who are linguistically and culturally different. The *mihua* are also called “fierce” and the term is moreover used for “thief”. Citing Jensen (1984: 37) the term for “woman” in Proto-Tupi-Guarani would be /kujã/. In everyday speech, the form used is (*awa*) *wahya*.

27 *Myra* faz referência a algo de tamanho muito grande. Nesse caso, a referência ao pênis do jabuti é clara para os Awa Guajá. O personagem é conhecido por ter um pênis muito grande e disso decorre parte do efeito cômico da narrativa.

Myra refers to something very large. In this case, it is clear to the Awa Guajá that it refers to the tortoise’s penis. This character is known for his large penis and this adds to the narrative’s humorous effect.

(97) "Ikira aty ajpo?"

Ø-ikira aty ajpo
3.I-ser.gordo VOC POSS

"Será que o parente está gordo?"

"Can relative be fat?"

(98) U'u ika nẽ.

u-'u Ø-ika nẽ
3.I-comer 3.II-matar CONS

'Ele (o jabuti) comeu (o jaguar) depois de matá-lo.'

'He (the tortoise) ate him (the jaguar) after killing him.'

(99) U'u iparawỹ nape.

u-'u i-parawỹ n-ape
3.I-comer 3.II-umbigo R-LOC

'Comeu pelo umbigo dele.'

'He ate him through his bellybutton.'

(100) U'u ma.

u-'u ma
3.I-comer COMPL

'Comeu tudo.'

'He ate it all.'

(101) U'u ma.

u-'u ma
3.I-comer COMPL

'Comeu tudo.'

'He ate it all.'

(102) U'u wanũ ika hake.

u-'u Ø-wanũ ika h-ake
3.I-comer 3.I-esperar POS R-perto

'Comeu e esperou (em movimento) por perto.'

'He ate and kept waiting nearby.'

(103) Wanũ ika hake wanũ ika hake oho jataha wype.

Ø-wanũ ika h-ake Ø-wanũ ika h-ake Ø-oho jataha wy-pe
3.I-esperar POS R-perto 3.I-esperar POS R-perto 3.I-ir capoeira chão-LOC

'Ficou esperando, esperando (em movimento) por perto, indo pela capoeira.'

'He waited, waited (in motion) nearby, going through the fallow.'

- (104) *Oho ikwa rape anỹ.*
Ø-oho i-kwa r-ape anỹ
3.I-ir 3.II-buraco R-caminho CONJ
'E foi no caminho do seu buraco.'
'He went through the path to his hole.'
- (105) *Oho mĩ pe.*
Ø-oho mĩ pe
3.I-ir longe LOC
'Foi para longe.'
'He went far away.'
- (106) *Inamyhỹ²⁸ ipe.*
Ø-iramyhỹ i-pe
3.II-ser.fedido 3.II- DAT
'Estava fedido para ele.'
'It stank for him.'
- (107) *U'u uru²⁹ ipyry nỹ.*
u- 'u uru i-pyry nỹ
3.I-comer urubu 3.II-junto CONJ
'E os urubus comeram junto dele também.'
'And the vultures ate it with him too.'
- (108) *Inamyhỹ haia.*
Ø-inamyhỹ h-aja
3.II-ser.fedido R-ABL
'Ele estava fedido.'
'He was stinking.'
- (109) *Oho a'ia nỹ.*
Ø-oho a'ia nỹ
3.I-ir ele CONJ
'Ele foi embora.'
'He left.'

28 Nesse ponto, o fedor do cadáver do jaguar não impede que o jabuti continue comendo sua carne. Já em (108), o fedor torna-se insuportável e afasta o jabuti. Observa-se que em (106) e (108) o verbo é acompanhado por marcações de caso distintas, sendo o primeiro pelo caso dativo e o segundo pelo caso ablativo.

At this point, the stench from the jaguar's cadaver doesn't keep the tortoise from continuing to eat its meat. However, in (108), the smell is too much and drives the tortoise away. Note that in (106) and (108) the verb is marked with two distinct cases, the first dative and the second ablative.

29 Trata-se do urubu-rei (*Sarcoramphus papa*). Referring to the king vulture (*Sarcoramphus papa*).

- (110) *Oho a'ia.*
Ø-oho a'ia
3.I-ir ele
'Ele foi embora.'
'He left.'

Lista de Glosas

CTF	partícula direcional centrífuga
CTP	partícula direcional centrípeta
DUB	partícula epistêmica dubitativa
EXO	modo exortativo
INTL	partícula de intencionalidade
LUS	lusivo
MUD	partícula de mudança
POS	partícula posicional
POSB	partícula epistêmica de possibilidade
R	prefixo relacional
RED	reduplicação
RETR	sufixo de atualização nominal retrospectiva
RFR	sufixo nominal referenciante
RL	partícula epistêmica de pressuposição
SIMIL	partícula epistêmica similitiva

REFERÊNCIAS

BERTO, F. de F. *Tipologia de articulação de cláusulas: contribuições de um estudo sobre o Guajá*. 2017. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, 2017.

CARDOSO, G. R. *Uma leitura sobre identidade e etnicidade na literatura sobre os Awá-Guajá*. 2013. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

CELENTANO, D. et al. Desmatamento, degradação e violência no “Mosaico Gurupi” - A região mais ameaçada da Amazônia. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 32, n. 92, abr., 2018, p. 315-339. <http://dx.doi.org/10.5935/0103-4014.20180021>.

CIMI. Tipa Awa ‘Iha: Awa Papejapoha/Casa de Conversa Awa: A escola Awa. São Luis: 2013.

CLASTRES, P. De que riem os índios? In: CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 147-166.

CORMIER, L. *Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press, 2003.

CUNHA, P. *Análise fonêmica preliminar da língua Guajá*. Dissertação (mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1987.

DIETRICH, W. Tiempo, aspecto y evidencialidad, *Liames*, Campinas, v. 10, n. 1, 2010, pp. 67-83.

DINIZ, R. O. Outra vez, me deixa em paz!: crônicas de um desencontro tupi-guarani no Marnahão. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, n. 9, v. 1, jan-jun, 2017, p. 83-107.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, out. 2008.

FORLINE, L. C. *The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians: foragers of Maranhão state, Brazil*. 1997. Dissertation. University of Florida, Gainesville, 1997.

FORLINE, L; MAGALHÃES, M. M. S. Engaging with friends and enemies: sociolinguistic implications of contact between the Awá-Guajá and their Tupí-Gurani neighbors, *IJSL*, n. 240, 2016, pp. 29-52.

GARCIA, U. F. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GARCIA, U. Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 91-122, abr. 2015.

LAGROU, E. “Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, 2006, pp. 55-90.

LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido* (Mitológicas v.1). Tradução Beatriz Perro-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

MAGALHÃES, M. M. S. *Aspectos fonológicos e morfossintáticos da língua Guajá*. Dissertação (mestrado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

MAGALHÃES, M. M. S. *Sobre a morfologia e a sintaxe da língua Guajá (família tupi-guarani)*. Tese (doutorado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

MAGALHÃES, M. M. S.; MATTOS, A. C R. de. Classes de palavras, tipos de predicados e sua relação com a intransitividade cindida em Guajá, *Via Litterae*, v. 6, n.2, jul-dez, 2014, pp. 251-284.

MOSELEY, C. (ed.). *Atlas of the World's Languages in Danger*. 3rd edition. Paris: UNESCO Publishing, 2010. Disponível em: < <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>> Acesso em: 07 set 2018.

NASCIMENTO, A. P. L. M. *Estudo fonético e fonológico da língua Guajá*. Dissertação (mestrado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

O'DWYER, E. C. Laudo antropológico sobre a Área Indígena Awá. 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão, processo nº 95.353-8, 2002.

OVERING, J. The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality. In: OVERING, J.; PASSES, Alan (eds.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London: New York: Routledge, 2000. p. 64-81

RODRIGUES, A. D.; CABRAL, A. S. A. C. Revendo a classificação interna da família Tupí-Guaraní. In: RODRIGUES, A. D.; CABRAL, A. S. A. C. (orgs.). *Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL tomo 1*. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002. pp. 326-337.

VALENTE, R. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 403-455

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. *The Tenetehara Indians of Brazil: A Culture in Transition*. New York: Columbia University Press, 1949.