

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

ELVIS FERREIRA DE SÁ

DOCUMENTAÇÃO DE NARRATIVAS DE ANCIÃOS FULNI-Ô

Maceió/2017

ELVIS FERREIRA DE SÁ

DOCUMENTAÇÃO DE NARRATIVAS DE ANCIÃOS FULNI-Ô

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística/PPGLL da Universidade Federal de Alagoas/UFAL, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Oliveira Jr.

Coorientadora: Profa. Dra. Januacele da Costa

Maceió/AL

2017

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do vale

S111d Sá, Elvis Ferreira de.
Documentação de narrativas de anciãos fulni-ô / Elvis Ferreira de Sá. – 2018.
100 f.

Orientador: Miguel Oliveira Júnior.

Coorientadora: Januacele da Costa.

Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística: Linguística) –
Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Letras. Programa de Pós-
Graduação em Letras e Linguística, Maceió, 2017.

Bibliografia: f. 98-100.

1. Línguas indígenas – Brasil. 2. Fulni-ô – Língua indígena. 2. Yaathe –
Narrativas. 4. Índios da América do Sul – Brasil - Documentação linguística.
I. Título.

CDU: 809.8

 UFAL	UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS FACULDADE DE LETRAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA	 PPGLL
--	--	---

TERMO DE APROVAÇÃO

ELVIS FERREIRA DE SÁ

Título do trabalho: "DOCUMENTAÇÃO DE NARRATIVAS DE ANCIÃOS FULNI-Ô".

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de **MESTRE em LINGUÍSTICA**, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientador:



Prof. Dr. Miguel José Alves de Oliveira Júnior (PPGLL/Ufal)

Examinadores:



Profa. Dra. Januacele Francisca da Costa (PPGLL/Ufal)



Prof. Dr. Jair Barbosa da Silva (PPGLL/Ufal)



Profa. Dra. Stella Virginia Telles de Araujo Pereira Lima (UFPE)

Maceió, 27 de julho de 2017.

Às três pessoas que me incentivaram desde o início da minha caminhada acadêmica. Tatiana pelo carinho, tranquilidade e por ter também compartilhado comigo as noites mal dormidas, quando ia seguir na madrugada rumo a viagem a Maceió. A meus pais, Acione Ferreira de Sá pelo incentivo repleto de orgulho, por eu estar conquistando meu espaço e a Marínilde Leite (in memoriam), pelo amor desde a minha infância. A Januacele, pelo apoio e pela sensibilidade de encorajar-me a seguir os estudos, onde depositou toda sua confiança em mim nesse trajeto.

AGRADECIMENTOS

Kleynite, Eedjadwa hesa i eyonkyahé owa sematdi ke ta ihdidinekaske. Agradeço primeiramente ao grande Deus por ter me fortalecido nessa estrada e ter me dado o espaço necessário para concluir esse trabalho.

Aos ilustres anciãos do meu povo e aos que fizeram parte desta pesquisa, Agenor, Abdon, Aristide (Fipa), Eloi, João Lúcio, Romildo, Ivanilde, Rita de Matos, Maria Brasilina, Teresa Maria, Maria de Lurdes.

Ao Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística, que abriu as portas e me deu a oportunidade de ser selecionado, onde posteriormente pude ser incluído como membro do Fonufal, um dos grupos de pesquisa acolhedor, que abraça os estudos da diversidade linguística no país.

Ao Prof. Dr. Miguel Oliveira Jr, ao qual dei o nome de Maktxo no meu idioma Yaathe, que me acolheu no grupo Fonufal, teve a disposição de ser meu orientador nesse trabalho, permitindo que eu buscasse maneiras de adequar todo meu trabalho de forma metodológica, sistemática e objetiva. Grande satisfação em tê-lo como orientador. Agradeço imensamente a sua disponibilidade.

A Januacele, parceira das causas indígenas, que com seus estudos vem contribuindo substancialmente com metodologias de revitalização para o ensino da língua Yaathe, dando suporte voluntário aos professores da minha aldeia. Agradeço o seu esforço, respeito e atenção pela língua de meu povo indígena, tenho orgulho de ela ter participado nessa pesquisa como a minha coorientadora.

Nesta trilha fui muito feliz, ganhei muitos amigos e parceiros, um presente de Deus, levarei todos no coração com muita honra em toda minha vida. Trago aqui a minha satisfação em poder contar com Fábila Fulni-ô, sem o seu auxílio como parenta e amiga, eu não chegaria a marchar neste processo. Tenho orgulho de você ter pisado firme no terreno da linguística, pois assim tive a oportunidade de ser norteado nessa direção pela minha própria irmã Fulni-ô.

A minha tia Sineide Leite, que também me incentivou desde o início de minha caminhada, foi uma das pessoas que insistentemente mandou que eu me inscrevesse no vestibular de licenciatura intercultural indígena. Também registro o meu agradecimento aos meus tios, Glaucio Leite (Txhleka Fulni-ô) e Cícero de Brito (Djik), pela paciência

de sempre permitir que eu pudesse em muitos momentos tirar as dúvidas a respeito da nossa língua, igualmente presentes no processo de construção desta pesquisa.

A Leandro, Marina e Regina, por me acolherem como se eu fosse da família em Maceió, sou grato pela preocupação e cuidado, meus sinceros agradecimentos.

Ao Fábio Cabral, grande parceiro, demonstrou sua hospitalidade e amizade desde o início, como se fôssemos velhos amigos. Grande ser humano, agradeço o apoio.

Agradeço cordialmente e, por ser membro do povo Fulni-ô, destino este trabalho para todos eles, juntamente aos nossos renomados líderes, Pajé Gildiere Ribeiro Pereira e o cacique João Francisco dos Santos.

Aos professores e colegas do curso de mestrado com quem mantive contato, pois juntos tivemos a oportunidade de partilhar conhecimentos advindos da linguística, que foram imprescindíveis para esta pesquisa. Especialmente a Januacele, Miguel Oliveira Jr. e Fábria Fulni-ô, por sempre terem me mostrado o caminho do conhecimento da Língua e terem me guiado no curso em relação ao estudo do Yaathe e às narrativas dos velhos Fulni-ô.

Aos meus colegas professores da Escola Estadual Indígena Fulni-ô Marechal Rondon e aos professores de língua Yaathe, especialmente a Maristela, Ivanilde e meus colegas Expedito, José Rogaciano, Josinete e Rosinete.

A meu avô Agenor Ferreira de Sá por se preocupar nas minhas idas e vindas a Maceió, correspondendo aqui o carinho e atenção na minha estrada estudantil.

Aos meus filhos, Wayaty Ferreira de Sá e Dayane Ferreira de Sá pela compreensão de não estar presente durante esse tempo de estudo.

Aos meus irmãos Ralf, Betânia, Acione Filho, Marinila e aos amigos, primos, tios, cunhados: Gildo Pereira, Edineide (Neide), Eliel, Ubiran, Marrury, Auricélio, Rosimar, Tairan, Tainan, Paulo Alberto (Paulinho), Tanaua, Rosaline, Rosimere, Maria Inês, Romero, Milene, Paula Francisca, Nelson dos Santos, Carla Maria, Rosimare, João Paulo Ribeiro, Raquel Botafogo, a todos pela amizade e união familiar.

A Junior Militão e Hedpo pelo apoio das caronas a Garanhuns-PE, o meu agradecimento.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), em ter destinado o apoio financeiro para a produção de meu trabalho.

A todos os amigos, familiares que fizeram parte de minha vida, que também prestaram apoio tanto do lado presencial desta pesquisa como também vindo de incentivos carinhosos, o que fez com que eu pudesse ter força para dar conta de tudo e

enriquecer positivamente meu trabalho. Tenho reconhecimento disso, pois senão seria impossível concluir todo o processo.

*“Ooke se thwahohe ya se thwadwa, se thwadohode
ya se thwadodwa.”*

RESUMO

Esta dissertação apresenta resultados de um projeto de documentação da língua indígena brasileira Yaathe. O trabalho está organizado da seguinte maneira: em sua primeira seção, apresenta um breve histórico do povo indígena Fulni-ô, o contato com os brancos desde o século XVII, desde o início da colonização e confinamento nas aldeias do Panema e Lagoa da Serra do Comunati, onde os antigos Carnijó, hoje conhecidos como Fulni-ô, foram aldeados em missões religiosas. Também coloca em evidência a resistência dos Fulni-ô e a sobrevivência de seu idioma Yaathe em meio às fugas para os seus rituais secretos, apontando os velhos como disseminadores da cultura, cumprindo, assim, um papel social significativo dentro do grupo. Além da seção 1, descrita acima, o trabalho está organizado da seguinte forma: na seção 2, apresentamos as bases teóricas da documentação linguística, os seus objetivos e a relevância em documentar línguas minoritárias do mundo de acordo com diversos estudiosos: Drude (2006); Everett & Sakel (2010); Moore, Gabas Jr. e Galúcio (2007); Himmelmann (2006), entre outros, onde se enfatiza a importância das línguas indígenas e se apresenta procedimentos que visam a envolver as comunidades indígenas afetadas no trabalho de documentação, procurando conduzir o trabalho de documentação de modo mais satisfatório; na seção 3, descrevemos os procedimentos metodológicos de pesquisa na área de registros de línguas, com o uso do aparato tecnológico disponível, expondo assim as maneiras como foi feita a coleta de dados em áudio e vídeo, aplicando esses procedimentos ao trabalho de registro das narrativas dos anciãos e descrevendo como o trabalho foi realizado; na seção 4, apresentamos uma lista dos arquivos de documentação realizada com os velhos e amostras dos arquivos preparados para documentação, conforme foram transcritos e anotados no Praat e encontram-se disponíveis para arquivamento, bem como amostras de suas histórias, lendas e relatos que foram colhidos em todo processo ilustrando os comentários acerca da transmissão oral e repasse de conhecimentos; na seção 5, listamos fatos linguísticos observados nas narrativas dos anciãos e tecemos comentários sobre essas formas, apontando para a importância de estudos linguísticos subsequentes. Enfim, consideramos que este trabalho objetivou colocar em evidência a importância da revitalização da tradição oral do meu povo, em conectividade com as novas tecnologias correspondente da documentação, buscando a manutenção, revitalização e preservação da língua Yaathe.

PALAVRAS-CHAVE: Língua Indígena Brasileira; Yaathe; Documentação Linguística; Narrativas

ABSTRACT

This dissertation presents the result of a documentation project of a Brazilian indigenous language, Yaathe. It is organized in the following way: in its first section, it presents a brief history of the Fulni-ô indigenous people, who are in contact with non-indigenous people since the 17th century: from the beginning of the colonization and the confinement in the villages of Panema and Lagoa da Serra do Comunati, where the ancient Carnijó (now known as Fulni-ô) were settled on religious missions. It also highlights the resistance of the Fulni-ô and the survival of their Yaathe language in the midst of escapades for their secret rituals, positioning the elderly as disseminators of the Fulni-ô culture, fulfilling thus a significant social role within the group. In section 2, we present the theoretical bases of linguistic documentation, listing its objectives and supporting the importance of documenting minority languages. Following several scholars (Drude, 2006; Everett & Sakel, 2010; Moore, Gabas Jr. and Galúcio, 2007; Himmelmann 2006, among others) we emphasize the importance of indigenous languages for the understanding of several linguistic phenomena and present in this section the procedures to engage members of indigenous communities in documentation work, with the purpose of conducting a more appropriate documentation. In section 3, we briefly describe some methodological procedures associated to the research in the area of language documentation, including the use of technological apparatus. By doing so, we also describe the methods we use to record the data in audio and video for the present dissertation; In section 4, we present a list of the files that were collected for the present documentation work, with samples of the annotation that were done in Praat. We also present the analysis of some of these data (stories told by the Fulni-ô elderly), illustrating some important cultural aspects that they carry, is special those related to oral transmission and transfer of knowledge; In section 5, we list some linguistic phenomena observed in the narratives of the elders and comment on them, pointing to the importance of subsequent linguistic studies on specific areas of Yaathe. Finally, we conclude that this work aimed to highlight the importance of the revitalization of the oral tradition of my people, with the help of the technology that has been used in the field of language of documentation, seeking the maintenance, revitalization and preservation of the Yaathe language.

KEYWORDS: Brazilian indigenous language; Yaathe; Linguistic Documentation; Narratives

ATXHA MASKA

Owa sekhodjo Fulni-ô sato eksandowa efliwa ta naaneka, otxhaytowa te saktxkya eenise txtxaya hesa ethandowa XVII. Fuli kha nede fowa Comunati khetkyandonkya otxhaytowa sato etximase ooke tha setso sato eykhekase thaksanete Carnijó sato eytxdjoa uunima ekhdedwa Fulni-ô te, tha txhtkwase klaixiwa tha tnikase. Fulni-ô sato eethe nede wapela sato ta khandowa khiate. Setso etnise fulikha de nede fowane Comunati de. Setso Carnijó etnise etkano newde setso exitia sato setsnehe hesa eytxtxowa sato Capitania de Pernambuco tha nese. Nekhaman, Yaathe efnekhana nede Fulni-ô sato ex'xi, neka dotkake tha silha khiaka sahutnite tasedwake, khetkeneka tha yakhete sayxnekây, efekhlato ethey ekhoodjo efeerate newthoa sake thfo etxlese dotkake. Owa sekhodjo ke efenkethasey, tha setso sato de ethothi khiaka nede wapela eethat'xi hesa setso sato ekhsawase. Otxhaytowa sa tho hesa ya fekhake lay nekawde. Owa sekhodjo ke kleynite yastowa ethandowa sato ya khankya yonkya: owa sekhodjo tkano ke ya naaneka wapela ke atxha ekhnedwa, netkase sato nede eethe wapela ekhnete xitia sato eefenkya kexa kthoawde yakhdeho sato tha nesatkwa, setso eethe sato naanese lahele nede setso sato ex'xi etkunikama neka sekhodjo teeke. Ta thakka sekhodjo thinedwa tha tetite: Drude (2006); Everett & Sakel (2010); Moore, Gabas Jr. e Galúcio (2007); Himmelmann (2006). Owa sekhodjo lixino ke ya naaneka txtxo neka sekhodjo wapela ke khnedwa, Yaathe keynika txtxo ya txkya noka etstakkây, otxhaytonan tate sa khoonese nekawdete ya sakhownete. Neka txtxoke, ya futxkya noka se kfalho ke seethe wenese ke. Efekhla ya khdeho sato sekeynise txtxoke tha saathatkya txtxo futxkya. Owa sekhodjo satutkano ya naaneka efekhla sato te wapela ke ekhnedwa fathowa ke khakya yonkya efekhla, sake senenkya sato sathotxwa, saathatkya txtxo saykledwa, neka sekhodjo kthoawke, nema nehodete ya naanekase saathatkya txtxo, fathowa ke naanedwa newde neka yakhdese sake sayxnese saathatkya thoya ke. Owa sekhodjo khoya ya khankyase sawlinkya fthowa saathatx'xi, Yaathe te saathatkya txtxo ke efekhla sato saykhledwa, wapela eetha tx'xi efeekayke oode theti, nedoman ike astoa Yaathe sayxnese tolneka efeekayke, ya ya khedesete otxhaytowa ya khdesewte sake thfo txledwa.

ATXHA SATO SAATI: Setso ktsale; Yaathe; Sayxnese

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	1
SEÇÃO 1: FULNI-Ô, A VOZ DA RESISTÊNCIA	5
1.1 Um fio de história.....	5
1.2 Guardiões de um tesouro linguístico-cultural	9
1.3 Documentando narrativas dos anciãos Fulni-ô: a relevância de documentar a língua e a cultura do nosso próprio povo	11
Seção 2: AS BASES TEÓRICAS DA DOCUMENTAÇÃO LINGUÍSTICA	13
2.1 Documentação linguística: o que é e para que serve	13
2.2 Como se faz documentação linguística.....	15
2.2.1 O <i>corpus</i> de dados linguísticos primários.....	15
2.2.2 O papel da comunidade de fala.....	16
2.2.3 As bases técnicas e tecnológicas da documentação linguística	19
2.3 Documentação das línguas indígenas brasileiras: o estado da arte.....	21
2.3.1 As línguas indígenas brasileiras em geral.....	21
Seção 3: METODOLOGIA.....	26
Seção 4: DOCUMENTAÇÃO DAS NARRATIVAS DOS ANCIÃOS FULNI-Ô.....	31
4.1 Listas de arquivos e duração.....	33
4.2 Narrativas: descrição e comentários	34
4.2.1 Narrativa 1: FUN_ABS_NAR_001	34
4.2.2 Narrativa 2: FUN_ROB_NAR_002.....	37
4.2.3 Narrativa 3: FUN_RIM_NAR_003	40
4.2.4 Narrativa 4: FUN_JOL_NAR_004	42
4.2.5 NARRATIVA 05: FUN_AGF_NAR_005	46
4.2.6 Narrativa 06: FUN_MAC_NAR_006.....	49
4.2.7 Narrativa 07: FUN_ELC_NAR_007	51
4.2.8 Narrativa 8: FUN_ARL_NAR_008.....	54
4.2.9 Narrativa 09: FUN_TEE_NAR_009.....	56

4.2.10 Narrativa 10: FUN_IVL_NAR_010	60
4.2.11 Narrativa 11: FUN_MAL_NAR_011	63
Seção 5: Observações sobre a língua: Estrutura, Função e Usos	67
5.1 Gramática	67
5.2 Variação	73
5.3 Vocabulário	75
5.4 Expressões.....	76
5.5 Onomatopeias ou iconicidade	78
5.6 Empréstimos.....	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS	87

APRESENTAÇÃO

O povo Fulni-ô concentra-se em área protegida, localizada a aproximadamente 300 quilômetros do Recife. Seus membros são falantes de uma língua nativa do Nordeste brasileiro, o Yaathe, a única língua desta região a sobreviver à destruição causada pela colonização portuguesa e de outros povos. Comumente incluído no tronco linguístico Macro-Jê, o Yaathe vem sobrevivendo a séculos de dominação e esbulhos, sofrendo ataques da imposição cultural dos não índios por um grande período de tempo.

Historicamente, houve muitas tentativas para fazer desaparecer o nosso idioma, mas o Yaathe ainda resiste e sobrevive no convívio da comunidade Fulni-ô. No entanto, existe na comunidade uma percepção de enfraquecimento de seu uso. Isso se deve em parte aos ataques de que fomos alvo pela cultura dominante, principalmente com a expansão e avanço da criação de gado no Nordeste, que promoveram, desde a época colonial, o extermínio de várias nações indígenas nessa parte do território brasileiro.

É observado nos estudos sobre a extinção das nações indígenas no Nordeste o uso de estratégias que visavam acabar ou enquadrar os índios dentro de políticas integracionistas do governo. Diante disso, vários indígenas foram mantidos em confinamento nos aldeamentos missionários para serem miscigenados e em seguida serem impedidos de comunicar-se com o seu idioma. Isso foi instituído como prática para dizimar todos os índios do Nordeste e silenciar suas manifestações culturais.

Mas agora a realidade é outra. Os direitos das populações indígenas estão contidos na Constituição Cidadã, ou seja, na Constituição de 1988, apesar de muitas vezes esses direitos conquistados pelas populações indígenas estarem ameaçados por propostas de emendas que visam ao retrocesso das questões sociais resguardadas por eles resguardadas.

Listamos abaixo algumas garantias e conquistas efetuadas através dos movimentos indígenas, como o Capítulo VIII, artigo 231 e respectivos parágrafos e artigo 232, no texto constitucional, que são imprescindíveis para os direitos dos povos indígenas. (BRASIL, 1988):

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2.º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3.º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4.º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5.º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6.º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7.º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3.º e 4.º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.
(CF. C VIII, 1988).

As espoliações de direitos indígenas nunca tinham sido tratadas nas demais constituições. Os crimes e a desgraça praticados pelos não índios causaram sequelas históricas que marcaram profundamente durante muito tempo os povos indígenas no Brasil, como a negação de garantias e direito a suas terras e a condução de ataques a suas culturas, principalmente no Nordeste, onde se iniciou todo esse processo. Entretanto, os direitos indígenas estão fundamentados na constituição de 1998, um marco na história dos índios brasileiros. Por conta disso, a exposição de boa parte desse texto constitucional neste trabalho é justificada.

É verdade que, em alguns casos, essa Lei pode até ser revertida pelo interesse de uma classe dominante gananciosa. Isso pode trazer um retrocesso de conquistas para esses povos nativos. De toda forma, os movimentos indígenas junto aos seus parceiros, como as Ongs (Organizações Não Governamentais) nacionais e internacionais, durante os anos 80, vêm com um significativo contingente apoiando as causas indígenas até os dias atuais. Nessa época, foram assegurados, nos itens citados acima, a demarcação de seus territórios, sua organização

social, costumes, crença e sua língua; enfim, tudo que foi totalmente negado desde o início da empresa colonial dos aldeamentos, conforme executado pelos missionários.

Esse novo horizonte de conquistas dos povos indígenas veio dar voz às suas lutas históricas, pois por muito tempo o genocídio desses povos vinha sendo velado e negado categoricamente. Só há pouco tempo emergiu a ação do reconhecimento dos povos originários na efetivação de direitos e respeito à diversidade cultural no país. Apesar da não aceitação do outro, o índio, ou até mesmo os afro-descendentes, estão conquistando seus espaços, digamos com muitas lutas. É nítido hoje, no sistema acadêmico, as “vozes indígenas” que estão sendo representadas nos trabalhos científicos, em pesquisas de cunho indígena, espaços esses que só eram postos para as elites dominantes até muito recentemente. Representamos uma minoria que antes era tida como incapaz, devido a uma crença racista e preconceituosa.

O objetivo do presente trabalho é apresentar resultados de um projeto de documentação da língua indígena brasileira Yaathe. Especificamente, o projeto visou documentar narrativas de anciões da comunidade Fulni-ô. O trabalho teve apoio financeiro da agência internacional Gesellschaft für bedrohte Sprachen – GBS (http://www.uni-koeln.de/gbs/e_index.html), que vêm se comprometendo em apoiar significativamente os registros das línguas minoritárias no mundo, bem como do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que concedeu uma bolsa de estudo para o seu desenvolvimento.

A importância de um trabalho como este é indiscutível, sobretudo quando constatamos que a comunidade encontra-se inserida em um contexto no qual se fazem bastante fortes as influências não indígenas, algo que sabidamente vem desconstruindo e extinguindo culturas e línguas indígenas no mundo. Nesse contexto, documentar histórias narradas pelos anciões em sua própria língua, o Yaathe, herdada dos seus ancestrais, é também demonstrar reconhecimento de sua singularidade e afirmação étnica. Ações como esta de documentação de histórias e palavras do idioma que estão deixando de ser usadas pelos jovens, mas que ainda ocorrem na fala usada por anciões, são necessárias e urgentes para a preservação da língua e da cultura de nosso povo. O presente trabalho constitui uma contribuição neste sentido.

A seguir, apresentamos a estrutura do trabalho.

Na seção 1, apresentamos um resumo da história dos Fulni-ô, falamos da sua língua, o Yaathe, enfatizando a importância do registro de narrativas como forma de preservação dos modos de fala dos mais velhos na nossa língua de herança, bem como da importância de essa documentação estar sendo feita por um indivíduo que é membro da comunidade.

Na seção 2, apresentamos a teoria e os princípios básicos da documentação linguística, definindo o seu objeto, os seus objetivos e a abrangência e importância de um trabalho de documentação linguística.

Na seção 3, trazemos a metodologia e os procedimentos metodológicos observados na documentação.

Na seção 4, descrevemos o processo de documentação aqui realizado, ilustrando todas as etapas com amostras dos exemplares coletados, juntamente com comentários sobre os conteúdos de cada narrativa.

A seção 5 é um levantamento, com comentários, de aspectos linguísticos encontrados na fala dos anciãos e que nos pareceram válidos de registro para estudos posteriores.

Finalmente, apresentamos as nossas considerações e observações levantadas pela investigação realizada.

SEÇÃO 1: FULNI-Ô, A VOZ DA RESISTÊNCIA

1.1 Um fio de história

O que sabemos da trajetória dos Fulni-ô, aldeados desde o início da década de 1920 em terras do antigo aldeamento do Panema, remonta ao contato com os primeiros missionários na região, ainda no século XVII.

Os registros históricos mostram que nessa localidade habitava uma nação Tapuia subdivididas em diferentes grupos étnicos. Essas notícias dão conta, segundo Dantas (2010), de acordo com os documentos históricos investigados, das primeiras missões religiosas na capitania de Pernambuco. As primeiras informações sobre o aldeamento tratam de quando o capuchinho francês Frei José de Bluerme, no final do século XVII, empreendeu a catequização desses indígenas. Os grupos indígenas da região de Águas Belas citados por essa época são dois, habitando duas aldeias: a aldeia de índios Carapotó, na serra do Comunati, e a aldeia de índios Xocó, situada no vale do Rio Ipanema.

A aldeia da serra do Comunati, habitada pelos Karapotó, foi administrada pelo capuchinho francês José de Bluerme de 1681 a 1688. A esse respeito, Pereira da Costa (1951, p. 363) escreveu:

O nome dessa tribo de tapuias, como se colige do escrito de Elias Herckman a respeito (1639), vem de Karapotó, seu rei ou chefe, que então a governava. Pelos anos de 1681 a 1685 foram os Carapotós reduzidos à fé católica pelo missionário capuchinho francês Fr. José de Bluerme (...)

Na mesma obra, encontram-se informações bastante interessantes sobre os Karapotó:

Carapotós. Descendentes dos índios da nação Cariris, habitavam na serra do Comunati, ao norte da cidade sertaneja de Águas Belas, de grande altitude, ubérrima, de excelentes e perenes águas, bom clima e de um verde constante. Comunati, segundo Teodoro Sampaio, é corrutela de comanátim, feijão branco.¹ (PEREIRA DA COSTA, 1951, p. 163).

Da aldeia dos Xocó, localizada no vale do Rio Ipanema, não são encontradas maiores informações.

Porém acreditamos que, para o convívio e manutenção das suas relações sociais, os autóctones então nômades – Carapotó, Carnijó e Xocó – nessa época remota, buscavam lugares adequados para possibilitar a reprodução cultural e física dos seus membros. Esse assunto é de fato uma proposta que objetiva o registro onde se discute a primeira aparição das

¹ Essas interpretações dos nomes de lugares não devem ser levadas a sério sem uma análise mais aprofundada.

aldeias fundadas pelos missionários, as quais também, nesse caso, não foram permanentes no rio Ipanema e na serra do Comunati, por conta da instituição de extinção dos aldeamentos em 1875 com o objetivo de fazer com que toda presença indígena desaparecesse, conforme era a política do Governo imperial.

Mesmo assim, a interação e conflitos dos grupos indígenas na localidade por território provavelmente eram constantes, como também a unificação dos grupos étnicos que conduziu à formação dos subgrupos nativos. Por conta desses grupos habitarem na mesma região, eles se refugiavam muitas vezes às escondidas para não serem apreendidos pelos brancos². Assim, o processo de aglomeração desses índios deu-se com mais rapidez diante da aparição desastrosa do homem branco nesse espaço, que dizimou grande parte e conduziu outra parte ao confinamento forçado nos aldeamentos missionários.

A história documental não narra precisamente a unificação dos grupos indígenas desse século e nem informa como ela se deu, diante da dinâmica opressora de colonos e missionários. Dantas (2010) afirma que foram constituídas essas aldeias na Serra do Comunati e no Rio Ipanema entre fins do século XVII e início do XVIII.

O Aldeamento do Ipanema foi constituído a partir de fluxos diversos de populações que habitavam a região entre a Serra do Comunati e o rio Ipanema, sendo estabelecido a partir de duas aldeias ali existentes em meados do século XVIII, ambas de índios Carnijó. Antes dessas aldeias, foi fundada uma aldeia de índios Carapotó no Comunati, entre 1681 e 1685, e outra de índios Xocó na ribeira do Ipanema, 1688. Embora não tenhamos dados para elucidar de que forma ocorreu a junção das duas aldeias de índios Carnijó e as dos Carapotó e Xocó, podemos inferir que, devido à proximidade dessas aldeias com outras em áreas muito próximas, e também ao contato estabelecido com missionários, vaqueiros e escravos na região, essas populações vivenciavam relações de trocas e conflitos num constante fluxo entre as fronteiras das missões, das fazendas e dos povoados. (DANTAS, 2010, p. 24).

De acordo com a literatura, nesse contexto regional e histórico diversos grupos étnicos viviam muito próximos, provavelmente por questões de semelhanças culturais, de certo modo. E diante da ação dos não índios, que aprisionaram muitos deles, surgiu, assim, a fusão de grupos nativos remanescentes de forma a agrupar todos e com isso miscigená-los mais tarde.

É nesse tempo que dois grupos de Carnijós, o grupo da Serra dos Cavalos e o grupo da Serra do Comunati, surgem na história e na memória dos anciãos da comunidade, atualmente. De acordo com a tradição oral, mais tarde esses dois grupos se unificaram em um só povo.

² Os termos “branco” e “homem branco” serão utilizados aqui neste trabalho para se referir a não índios. Trata-se de um termo que embora hoje em dia não seja muito acurado para descrever o não índio, e foi durante o maior período de dizimação dos povos indígenas brasileiros. O termo ainda é bastante empregado por indígenas no Brasil.

Segundo o relato de Ostílio Marques, ancião de nosso povo com seus 86 anos de idade, sua família se denominava Fola, os Carnijó que residiam na Serra dos Cavalos. Esse grupo veio a se unificar aos outros Carnijó da Serra do Comunati, por conta mesmo do processo acima citado de miscigenação. Esses índios passaram, posteriormente, a formar um só povo.

Ainda conforme os relatos desse velho, esses grupos de Carnijós passaram muito tempo em conflitos, por conta de um jovem Carnijó da Serra do Comunati, em seu percurso de caça, ter entrado no território dos Carnijó da Serra dos Cavalos. O jovem tinha se afeiçoado a uma jovem dos Fola e a carregou para a sua aldeia.

Na literatura, esse episódio de roubo da jovem não é retratado como as causas dos conflitos desses dois grupos de Carnijó. Melo (1929) e Pinto (1955), em seus estudos, por exemplo, descreveram esse episódio como apenas uma conturbação na história dos antigos Fulni-ô. Portanto, essas informações agrupadas à memória e história oral servem como base para contextualizar a nossa pesquisa.

No cenário de vestígios da extinção do aldeamento, mais tarde os Fulni-ô foram novamente impostos a outra reformulação de acordo com o Diretório dos Índios, com a estratégia pombalina ainda no século XVIII. Por conta das misturas entre colonos e índios, a presença indígena, antes mesmo da extinção dos aldeamentos, já vinha sendo contestada, como informa Santana (2011):

A partir de 1835, passou-se a negar a existência de índios e ganharam vulto os conflitos, tendo como causa a presença de posseiros brancos e negros. As autoridades são dúbias, ora negando, ora atestando existir “*um pequeno número de índios*” completamente civilizados e misturados com a população. (SANTANA, 2011, p. 2)

A presença indígena estava nessa situação mergulhada, a ausência sendo incluída expressivamente no contingente de brancos colonos dessa época.

No século XIX³, mostram-se indícios de pesquisas referentes aos remanescentes indígenas do antigo aldeamento do Ipanema. Deste modo, estudos nesse período referem que “os brasileiros em Águas Belas chamam Carnijós a esses índios; mas eles se apelidam a si próprios, em sua língua, Förnio, ou Iacotoá, para se distinguirem das outras pessoas”. (BRANNER, 1927, p. 364).

Curt Nimuendajú, etnólogo de origem alemã, pesquisou, em 1934, resquícios de vestígios de indianidade da cultura material e imaterial dos índios Fulni-ô e dos Xucuru de

³ A publicação consultada é de 1927, mas Branner esteve em Águas Belas, entre os Fulni-ô, por volta de 1886.

Cimbres. (SILVA, 2007). A pesquisa de Nimuendajú, entretanto, foi frustrada, porque os Fulni-ô já tinham consciência dos abusos que vinham sofrendo, o que fez com que eles passassem a repudiar estranhos devido a que o convívio com estes tinha afetado por muito tempo o modo de vida dos seus ancestrais. Assim, não revelavam completamente todas as características de sua cultura. Os aspectos culturais dos Fulni-ô passaram, desse modo, a ser protegidos e, como consequência natural, a ser ocultados.

Relatos históricos propõem que os Fulni-ô foram formados pela origem distinta de dois grupos Carnijós, que por sua vez é fruto da união de outras etnias: os Fokhlasa, os Fola e Brobadás ou Brogradás. Não encontramos, no entanto, vestígios de narrativas sobre este último grupo dentro da comunidade indígena Fulni-ô. Esses relatos devem ter sido dispersados no tempo. De qualquer maneira, todos esses grupos são de origem Tapuia, que possivelmente pertencem à nação chamada Tairariú.

As menções à existência desses grupos na região são muito antigas. A maior parte situa os índios nessa região no final do século XVII, como vimos. Entretanto, há documentos que registram essa presença já nos meados do século XVII, como podemos ver no trecho do documento transcrito a seguir.

Faço saber aos Governador e Capitão Geral da Capitania de Pernambuco que tomando-se resolução na junta das missões sobre a aldeia que mando entregar aos Padres da Congregação do Oratório dessa capitania como se vos declaram por outra ordem minha que haveis de receber nesta ocasião. Sou servido (ilegível) vos mandeis entregar ao propósito da dita congregação a provisão que com esta se vos remete pela qual lhe mando expressar que suposto pelas obrigações da sua fundação não seja[m] admissíveis as escusas que alegam para se isentarem os congregados da administração das duas aldeias que de novo lhe foram avisadas. Contudo atendendo aos outros serviços que fazem o D. (ilegível) e (ilegível) público nesta capitania houve por bem que se lhes não entregassem de novo mais que uma só aldeia das duas sobre ditas (ilegível) escolham, como declaração que se uniram as de Aroroba, Limoeiro, as dos Carnijós e de Palmar, ou se farão outra apregação semelhante por meio da qual se (uma frase ilegível). Aldeias que (ilegível) e que será muito do meu real agrado que o Propósito se conforme com a devida resignação a esta resolução sem mais demora, nem réplica. (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, AHU-ACL-CU-015, Cx13, 1684: 1320 apud Quirino, 2006, p. 34-35).

Parece ser possível dizer que hoje todos os remanescentes desses povos são reconhecidos pelo nome dado aos que permaneceram junto do Rio Ipanema, ou seja, os Fulni-ô, que podem ter herdado muitos traços culturais dos Tairariú, uma nação indígena que habitava o sertão do Nordeste, do Rio Grande do Norte até Pernambuco, no início da colonização.

1.2 Guardiões de um tesouro linguístico-cultural

Diante do processo de dizimação sofrido pelos povos indígenas da região Nordeste, pode-se dizer que os antigos Carnijó – como eram chamados os índios Fulni-ô – poderiam ter tido o mesmo destino de outros povos da região e, hoje, a língua Yaathe seria uma língua extinta. No entanto, o grande feito da resistência do nosso idioma se deu justamente pelo empenho dos nossos antepassados que, apesar de serem impedidos de praticar os seus rituais e de falar o seu próprio idioma, perpetuaram a nossa cultura, através de práticas diversas, entre as quais rituais secretos, danças e o ato de narrar histórias. As narrativas são instrumentos importantes de preservação e transmissão das heranças identitárias e das tradições (Lima e Castro, 2014). Isso possibilitou uma aprendizagem para os jovens, que puderam então se contrapor, usando como estratégia o hábito de praticar os seus costumes às escondidas, longe dos olhos dos não-índios. A captura de índios, que confinou todos em aldeia fixa, privavam os Fulni-ô de desenvolver junto aos bens sagrados da natureza os seus costumes étnicos de visão e de significação do mundo.

A prisão de índios em aldeamentos desenvolvidos pelos missionários e colonos nesse período e, conseqüentemente, as fugas dos aldeamentos-missões e por fim o diretório dos índios, conduziu ao surgimento das noites furtadas, uma prática que até hoje faz parte dos rituais Fulni-ô. Os Fulni-ô fugiam dos aldeamentos missionários para realizarem seus rituais às escondidas, no meio da caatinga. Isso garantiu a vitalidade dos costumes tradicionais ocultamente, mantendo esses costumes para as futuras gerações, inclusive o Ouricuri, que é um marco importante para a resistência e afirmação do Povo Fulni-ô como povo indígena impenetrável, que têm muitos aspectos da sua cultura blindada de acordo sua religiosidade, aos não índios ou aos que não são Fulni-ô, de modo geral. Foi dessa forma que eles se apoderaram do seu mundo novamente e se contrapuseram à cultura opressora. Conforme Medeiros (2002):

Apesar do desinteresse pela cultura nativa manifestado pelos missionários que mais queriam impor sua cultura que compreender a do outro, a desobediência e as fugas dos rituais indígenas praticados às escondidas, mostram uma resistência cultural aos novos modelos impostos pelos aldeamentos missionários. (MEDEIROS, 2002, p. 210).

Foi dessa maneira que se manteve por muitos anos a difusão de conhecimentos: no meio da noite, com narração de histórias e práticas dos seus rituais. Assim, passavam a impressão para os ditos civilizados que os Fulni-ô já estavam entregues à cultura dominante.

A resistência e o comprometimento com a cultura fizeram com que os velhos garantissem a permanência da língua Yaathe.

Com o objetivo de manter a cultura e difundir a história de seu povo, preservando, assim, a prática de nossa língua (Yaathe), os anciãos Fulni-ô vêm, desde os seus mais remotos antepassados, mantendo um importante papel na construção e formação do ser indígena, conhecedor de seus costumes étnicos. Isso é feito sobretudo através da prática frequente entre a oralidade dos anciãos e essencialmente quando eles exercem a força de suas memórias, pois assim podem ultrapassar gerações. Segundo Delgado (2006, p. 19),

A memória, em sua extensa potencialidade, ultrapassa, inclusive, o tempo de vida individual. Através de histórias de famílias, das crônicas que registraram o cotidiano, das tradições, das histórias contadas através de gerações e das inúmeras formas de narrativas, constrói-se a memória de um tempo que antecedeu ao da vida de uma pessoa. Ultrapassa-se a cronologia atual e o homem mergulha no seu passado ancestral. Nessa dinâmica, memórias individuais e memórias coletivas encontram-se, fundem-se e constituem-se como possíveis fontes para a produção do conhecimento histórico.

É nesse sentido que as memórias individuais e coletivas desses detentores da cultura, da tradição oral e dos conhecimentos tradicionais têm uma função importante na cultura de nosso povo, uma vez que, através das suas lembranças, podem expressar e disseminar os significados de seu mundo, de uma maneira que garante a difusão da cultura Fulni-ô.

Consideramos que é fundamental manter viva essa prática, valorizando os seus perpetuadores – os anciãos. Ao fazer isso, salientaremos a grande importância que têm esses membros da comunidade para a cultura, corroborando com o que reza a expressão popular: “não existe o velho sem o novo; é com o velho que podemos fazer o hoje”. Ao contar histórias, os anciãos disseminam, de um modo particular e interativo, ensinamentos para as novas gerações, de modo que essas possam compreender e respeitar a sua cultura nativa.

A importância das narrativas produzidas pelos anciãos Fulni-ô pode ser melhor compreendida se se leva em conta o saber desses indivíduos, que deriva, por sua vez, da transmissão oral. Trata-se de um conhecimento totalmente repassado por atitudes de sabedorias ancestrais, o qual permanece na atualidade dentro da cultura Fulni-ô, cremos nessa ótica que em muitas culturas indígenas os anciãos podem ser considerados pelos seus acúmulos e repasses de saberes, podendo até atingir aproximadamente uma idade mínima de 50 anos. É fundamental, portanto, que uma merecida atenção seja dada a essa prática desses membros da comunidade, mediante o seu registro adequado, o que fortalecerá a permanência da tradição oral no mundo contemporâneo dos Fulni-ô. Além disso, é extremamente importante salvaguardar esses registros e possibilitar a sua disseminação dentro da

comunidade, de maneira que seja usado futuramente para estudos diversos pelos próprios indígenas do povo. Assim, será possível propor futuramente, caso seja necessário, métodos de revitalização do ato de contar histórias em Yaathe.

1.3 Documentando narrativas dos anciãos Fulni-ô: a relevância de documentar a língua e a cultura do nosso próprio povo

A relevância de um trabalho como este é indiscutível quando constatamos que a comunidade encontra-se inserida em um contexto no qual se fazem bastante fortes as influências não indígenas, algo que sabidamente vem desconstruindo e extinguindo culturas e línguas indígenas no mundo. Nesse contexto, documentar histórias narradas pelos anciãos em sua própria língua, o Yaathe, herdada dos seus ancestrais, é também demonstrar reconhecimento de sua singularidade. Ações como esta de documentação de histórias e palavras do idioma que estão deixando de ser usadas pelos jovens, mas que ainda ocorrem na fala usada por anciãos, são necessárias e urgentes para a preservação da língua e da cultura de nosso povo. O presente trabalho constitui uma contribuição neste sentido.

Grande parte dos conhecimentos científicos em relação aos povos indígenas, vem de um olhar de outras culturas, isto é, de uma perspectiva não-índia. São estudos acerca de vários aspectos desses povos: a relação que eles têm com a Terra, suas culturas, suas línguas, enfim, produção de conhecimento que, se por um lado explica a realidade dessa diversidade indígena, em muitos casos dissemina ideias que não condizem com a realidade dos povos indígenas. Um bom exemplo que temos atualmente são os livros didáticos, que muitas vezes distorcem a imagem do índio, fazendo crer que todos os índios vivem apenas na mata, acreditam em Tupã e têm uma cultura estática. A criança da cidade que irá aprender sobre a realidade indígena com esse material vai erroneamente concluir, entre outras coisas, que todo índio tem a mesma cultura, o que é evidentemente algo extremamente equivocado e potencialmente perigoso.

Aponto essa relação de pesquisas que já foram feitas com os índios do Brasil, em alguns trabalhos científicos, o que implicou em caminhos distorcidos da realidade histórica indígena. Dispomos agora da oportunidade de desmistificar algumas problemáticas que foram disseminadas no passado por estudiosos que não assimilaram bem certos conceitos indígenas. É possível que algumas dessas práticas estejam relacionadas à opressão cultural, que resultava no ocultamento da expressão indígena.

Uma nova ótica que tem ganhado bastante aceitação entre os povos indígenas é pensar também pesquisas desenvolvidas pelos próprios índios, a exemplo do que tem acontecido com o povo Fulni-ô. É importante ressaltar que vários trabalhos importantes para a cultura e a causa indígenas foram realizados por pesquisadores não índios. Assim, por exemplo, na área da linguística, há um número razoável de trabalhos importantes que foram realizados ao longo das últimas décadas por não indígenas. Poucos têm sido ainda os trabalhos levados a cabo pelos membros das comunidades estudadas.

Hoje, frutos de pesquisas feitas por nós indígenas estão cada vez mais presentes na academia, historicamente centrada em temas estrangeiros à realidade e às necessidades dos povos indígenas. Pesquisar o seu próprio povo significa abrir um leque de oportunidades não apenas para o pesquisador em si, mas também para outros membros da comunidade, que poderão eventualmente tornar-se pesquisadores.

Nos governos anteriores essa prática de índios serem inseridos na academia era altamente descartada. As hipóteses de incentivos políticos, uma política que só era centralizada na obscuridade, favorecida aos gananciosos de herança colonial. A realidade de índios nas Universidades estava tendo um êxito significativo, mas foi ameaçada com o golpe de 2016, que, em muitos sentidos, têm apresentado e aprovado propostas de retrocessos consideráveis. Os golpistas, que infelizmente ainda estão no poder na altura em que escrevo este trabalho, defendem a preconceituosa ideia de que as minorias não necessitam de políticas públicas que as incentivem a ter acesso ao conhecimento científico. Esse retrocesso constitui grave ameaça para os direitos indígenas já conquistados. Além disso, diz respeito ao próprio fazer acadêmico, que precisa ser menos amordaçante, abrigando perspectivas e discursos que, embora sejam poucos comuns, são pertinentes para o trabalho realizado por membros de comunidades indígenas.

O presente trabalho constitui, portanto, um importante passo não apenas para o seu autor, como também para o povo Fulni-ô. Existem poucos registros de narrativas dos Fulni-ô. O produto desta dissertação poderá ser relevante para o estudo de vários aspectos da cultura e da língua dos Fulni-ô. Desse modo, consideramos que o trabalho que aqui se apresenta constitui-se, de uma maneira geral, como uma contribuição para o conhecimento da diversidade indígena no Brasil. Em particular, procura ampliar os horizontes de entendimento da singularidade étnica e linguística dos índios Fulni-ô contemporâneos.

SEÇÃO 2: AS BASES TEÓRICAS DA DOCUMENTAÇÃO LINGUÍSTICA

2.1 Documentação linguística: o que é e para que serve

A adoção de procedimentos para salvaguardar registros de línguas minoritárias é algo que está sendo cada vez mais difundido na contemporaneidade. Decorrente do conhecimento e do reconhecimento do perigo de extinção que correm muitas línguas do mundo, essa prática é bastante recente, mas também urgente. Isso significa dizer que é preciso documentar essas línguas em um período curto de tempo, antes que elas venham a desaparecer. Por conta dessa situação, tem-se tido uma preocupação muito grande, principalmente por partes dos linguistas, em documentar línguas em perigo de extinção.

Mas o que é documentar línguas? Qual é o sentido de documentar línguas?

Para responder a essas perguntas, precisamos dedicar atenção ao fenômeno da extinção de uma língua, sobretudo no que diz respeito ao que ele significa para as comunidades afetadas. Essa deve ser uma reflexão a ser trabalhada com a comunidade, com o propósito de ter bem clara a finalidade do registro de materiais linguísticos e culturais. É preciso que os membros dessas comunidades estejam conscientes das perdas significativas do ponto de vista cultural e linguístico, para assim compreenderem e valorizarem o trabalho de documentação linguística.

Como sabemos, a língua é o condutor de saberes ancestrais. É nela que uma cultura pode ser manifestada de várias maneiras: os valores, o modo de conduta de uma comunidade, a transmissão de conhecimentos. A língua cumpre esse importante papel em uma sociedade. Apesar do aumento populacional de comunidades cujas línguas estão em perigo de extinção, o processo de perda e redução de uso das línguas só tem aumentado, como afirma Drude (2006, p. 29):

Esta drástica redução exemplifica o segundo ponto, pois apesar da recuperação demográfica, as línguas continuam desaparecendo, no mundo e no Brasil, e isto até num ritmo cada vez mais acelerado. Já agora há muitas línguas que não se passam mais para a próxima geração, e várias se usam somente em situações restritas, como em certos rituais.

De certo modo, isso é nítido quando olhamos para o panorama das línguas à beira da extinção. Ler esses trabalhos que descrevem essa situação de enfraquecimento da diversidade linguística mundial é algo angustiante. Por conseguinte, é de extrema urgência documentar essas línguas e, em alguns casos, trabalhar em sua revitalização para que elas consigam chegar a atingir as novas gerações de grupos a que elas pertencem. A “morte” dessa riqueza é

algo que se caracteriza como um dano para uma comunidade, pois a visão de mundo e conhecimentos advindos de uma língua podem ser perdidos. Em outras palavras, domínios da fala que só podem ser adequadamente compreendidos no idioma podem deixar de ser acessados por parte dos seus membros. Além disso, o conhecimento linguístico por si só deixa de ser investigado e a própria linguística corre o risco de não ter a oportunidade de desvendar as várias características e estilo da fala de um povo.

De acordo com a UNESCO, a língua Yaathe encontra-se em risco de iminente extinção. Uma maneira de minimizar este risco é intensificar os registros linguísticos, como é o que propõe Drude (2006, p. 30) para línguas em risco de extinção:

Algo que pode ser feito, no entanto, é documentar línguas enquanto ainda são usadas ou lembradas. A mesma época que vê o desaparecimento da diversidade também nos fornece a tecnologia necessária para criar acervos abrangentes de línguas e culturas – hoje existe a possibilidade de fazer gravações digitais em áudio e vídeo de alta qualidade para custos acessíveis no ‘campo’, nos lugares onde as línguas e culturas são vividas no dia-a-dia.

O objetivo central da documentação linguística na atualidade é criar um *corpus* de uma língua, utilizando todos os meios tecnológicos que hoje possibilitam fazer gravações de áudio e vídeo, em formato digital. Com esses dados primários, pode-se, no mínimo, fazer transcrições e tradução desse material coletado. Esse material ancora ou dá suporte a diversos tipos de análises, proporcionando também a construção de materiais didáticos para o ensino e a aprendizagem dessas línguas. Hoje, esse procedimento vem ganhando atenção entre linguistas, que estão sendo treinados para a tarefa de documentação. Mesmo assim, ainda o cenário não é ideal, e poucos linguistas têm a sensibilidade e o interesse de ajudar comunidades afetadas. (DRUDE, 2006).

A necessidade de documentar línguas minoritárias em perigo de extinção tornou-se alvo da atenção dos linguistas, de forma mais expressiva, durante os anos 90. Isso ocorreu porque admitiram que as línguas no contexto global estavam desaparecendo.

O desaparecimento de línguas parece ser inevitável, principalmente por questões como o fato de um grupo social sobressair-se a outro política e economicamente. Assim, as línguas ditas inferiores há muito tempo estão em um processo de extinção e assim correndo risco de desaparecerem. Os próprios falantes, por conta da opressão cultural e política, são influenciados e criam uma barreira, achando que suas línguas são mesmo inferiores às outras, tal como observa Silva (2002, p. 68):

Uma consequência do processo de "mudança linguística abrupta" observado em línguas em extinção é o fato de que os pais geralmente deixam de falar a língua minoritária com os filhos. Portanto, as gerações mais novas não se tornarão falantes fluentes da língua ameaçada de extinção. Assim, em algumas gerações a língua

desaparecerá, uma vez que o vocabulário e certas construções gramaticais deixam de ser utilizadas.

Existem diversas causas do não uso de uma língua, podendo ocorrer quando um grupo se sobrepõe ao outro, por questões culturais ou até mesmo econômicas. A língua Inglesa, por exemplo, pode ser considerada uma língua de prestígio, sendo usada em diversos espaços, e por consequência “triturando” diversas expressões linguísticas no mundo.

Os falantes dessas línguas inferiorizadas são atraídos por esse modelo universal, e deixam de usar os seus próprios idiomas, interferindo na transmissão de sua língua nativa para as novas gerações, como apontado acima. Então, se faz necessário refletir sobre esses casos, criando maneiras sistemáticas que facilitem a revitalização da língua para esses grupos minoritários. A documentação linguística pode ser um passo nesse sentido.

Outro ponto importante que justifica o esforço de documentação, é, segundo Himmelmann (2006, p. 5), a economia de pesquisa: “A criação de documentações de línguas que são adequadamente arquivadas e tornadas acessíveis aos pesquisadores interessados é também de interesse para a economia de pesquisa”.

A seguir, abordaremos alguns procedimentos a serem observados para proceder a uma documentação linguística satisfatória.

2.2 Como se faz documentação linguística

2.2.1 O *corpus* de dados linguísticos primários

Documentação Linguística surge no campo de investigação da linguagem humana com o objetivo de compilar dados de fala de variados aspectos em uma comunidade de fala – linguísticos, sociolinguísticos, culturais – procurando destacar eventos de falas. Esses dados podem ser amplamente difundidos para análises no meio científico, mas são extremamente importantes para a própria comunidade de fala.

A documentação linguística procura registrar uma variedade de fenômenos linguísticos que constituirão um *corpus* de dados primários. Esses dados, em princípio, devem ser passíveis de serem utilizados para análises não apenas do ponto de vista do pesquisador que os coletou, mas potencialmente de acordo com qualquer perspectiva teórica. A recomendação é que todos os dados sejam gravados em áudio e vídeo e sejam armazenados juntamente com anotações: transcrições (fonética, ortográfica), traduções e também informações sobre a coleta (dados dos informantes, do conteúdo, do lugar, etc.), que são

denominadas *metadados*. Fazer um registro de uma língua requer um enorme empenho na coleta de dados e em todo o processamento do material para arquivo.

Os procedimentos são as bases para se chegar ao que objetiva o pesquisador linguista ao dar os primeiros passos em direção a uma documentação linguística satisfatória. Com isso, avança-se pela concepção da instrução de documentar que requer, além disso, seleção das ocorrências de formas de falas que serão incluídas na documentação. Ou seja, antes de se propor a esse trabalho, o documentador tem de conhecer os elementos com os quais ele irá trabalhar, como, por exemplo, a comunidade, seus falantes, os fenômenos de fala que ali ocorrem naturalmente e seu contexto cultural.

Isso será feito de acordo com cada propósito temático das pesquisas em documentação, o que permitirá a obtenção de coleta de dados primários, que é o centro de uma documentação de língua. Assim, de acordo com Himmelmann,

Os dados primários que constituem o núcleo de uma documentação de língua incluem registros em áudio ou vídeo de um evento comunicativo (uma narrativa, uma conversa, etc.), mas também incluem as anotações feitas em uma sessão de elicitação, ou uma genealogia escrita por um falante nativo letrado. Esses dados primários são compilados em um corpus estruturado. (...) Uma documentação linguística é um registro duradouro, multiuso de uma linguagem. (HIMMELMANN, 2006, p. 2).

Existem pesquisas que apontam hoje para uma vasta diminuição de línguas em uso pelo globo. A própria Unesco divulga esse cálculo. Segundo essa instituição, 50% das línguas faladas no mundo estão em perigo de extinção. (UNESCO, 2017). Esse alto índice por si só justifica a importância da documentação. Da mesma forma, existe atualmente a preocupação de apoiar e dar bases sustentáveis para salvaguardar essas línguas minoritárias. Compreende-se, como posto acima, que essas línguas têm um significado relevante para a elaboração de conhecimentos e aplicação de análises linguísticas sob diversas perspectivas.

2.2.2 O papel da comunidade de fala

Para se conduzir uma produção de um corpus linguístico mais aceitável, tanto do ponto de vista científico, quanto do ponto de vista cultural, é de suma importância a colaboração da comunidade em todas as etapas do processo de aquisição de informação de suas línguas. Como essas comunidades detêm os conhecimentos culturais relevantes de muitos aspectos da documentação, são elas que poderão definir o que pode ser documentado em suas culturas. Se não se leva em consideração o papel da comunidade de fala na documentação linguística, é

impossível construir um conhecimento participativo das línguas minoritárias, como bem coloca o documento do IPHAN:

Não é possível, por exemplo, produzir conhecimento e documentar uma língua sem mobilizar a comunidade linguística, pois inventário pressupõe a participação efetiva dos falantes, tanto na produção de conhecimento como na definição daquilo que querem mostrar da sua cultura, do modo como desejam caracterizar e representar a sua língua. De forma semelhante, a documentação não pode prescindir dos processos de pesquisa e de participação da comunidade, inclusive na validação dos registros realizados. (IPHAN, 2014, p. 30).

É importante nos trabalhos de documentação permitir que as comunidades participem da construção do conhecimento linguístico de seu povo, pois isso possibilitará uma dinâmica relacionada à junção de vários conhecimentos: o conhecimento tradicional de cada povo e suas práticas culturais, algo que poderá ser reforçado pelo apoio documental em meio às novas tecnologias. Essa relação entre o conhecimento da língua e dos saberes tradicionais de um povo, em conjunto com os conhecimentos técnicos e metodológicos da documentação, constituem uma ferramenta bastante poderosas para manter vivas as línguas ameaçadas de extinção.

Em muitos casos, o perigo de extinção é expressivo, e os falantes têm a consciência do ritmo de perda de suas línguas. Por isso, salienta-se que as comunidades, cooperando e atuando nessas atividades, devem apresentar o que pode ser documentado: suas manifestações artísticas, sociais, linguísticas e comportamentais originárias. Nessa mesma ordem, os projetos de documentação linguística têm de possibilitar o engajamento dos próprios falantes de cada povo. Então, o trabalho de revitalização das línguas minoritárias pode, assim, ser mais adequado para salvar as línguas que estão em perigo. Himmelmann (2006) enfatiza essa relação:

De fato, experiências recentes tornam claro que encorajar falantes nativos a tomar uma parte *ativa* na determinação dos conteúdos de uma documentação aumenta significativamente a produtividade de um projeto de documentação. Consequentemente, um modelo teórico para documentação linguística deve dar espaço para a participação ativa de falantes nativos. Embora a participação de falantes nativos e outros fatores específicos de um dado contexto não sejam completamente imprevisíveis, isso limita claramente o nível de detalhes de um modelo geral de documentação linguística que pode ser explorado proveitosamente em termos puramente teóricos. (HIMMELMANN, 2006, p. 4).

Hoje, o que parece mais produtivo em uma pesquisa de documentação é deixar que as comunidades afetadas sejam envolvidas no trabalho de documentação. Afinal, são as línguas delas que estão em perigo. Elas devem acompanhar o registro de suas culturas, pois atualmente a teoria que norteia os conceitos e procedimentos investigativos da documentação permite fazer inicialmente a coleta dos dados primários, associando os falantes dessas línguas.

Esses registros na documentação poderão ser acessados pela comunidade de fala e por futuras gerações da comunidade, por serem depositados também em bancos de dados especializados em manter dados atualizados. Assim, poderão ser utilizados para auxiliar a manutenção dessas línguas para as futuras gerações, que inclui a noção de revitalização. Então a teoria pode obter novas formas de produção de conhecimento. No registro de línguas indígenas, já que inovações nessa área, como por exemplo a participação das comunidades afetadas, tem um papel riquíssimo para a ciência. Essa nova conceituação está sendo introduzida nas pesquisas de línguas em riscos de desaparecimento.

É evidente que toda ciência vive de experimentos. A documentação linguística não se distingue nesse aspecto. Para produzir algum tipo de conhecimento algo tem que ser testado, se se pretende ter êxito nas pesquisas, o que resulta na combinação de uma fórmula que determina que, incluir as comunidade de fala, tornar indígenas pesquisadores só pode melhorar o desenvolvimento das línguas para humanidade. O conhecimento científico sobre essas línguas, então, é torna-se mais adequado ao que é mais funcional. Assim, as pesquisas podem ser praticadas e refeitas. Ou seja, o que é conceito hoje pode ser reinventado em breve. Nesse caso, a documentação linguística no futuro pode ter outro modelo de registro acelerado e eficaz que possa ajudar mais rápido na segurança concreta que evite significativamente o desaparecimento das línguas do mundo. Isso, porém, depende fortemente de uma ideologia e de políticas favoráveis, já que, atualmente, a situação é desfavorável para os falantes nativos que enfrentam essa realidade em seus cotidianos.

A utilidade prática da documentação escrita ou gravada pode ser verificada, por exemplo, no fato de alguns grupos nativos norte-americanos estarem utilizando material escrito dos séculos passados, e gravações feitas no início deste século. (MOORE e GABAS JR, 2009). Assim, pesquisas feitas no passado, até sem nenhum objetivo prévio de revitalização, podem agora ser incorporadas para manutenção de idiomas nativos. Na atualidade a documentação é dirigida, entre outras coisas, para a revitalização de línguas que estão no processo de extinção. É incalculável o dano que a perda de várias línguas causou para a ciência, e, principalmente, para as comunidades. Uma infinidade de conhecimentos pode desaparecer no globo. Eberhard (2013) faz um levantamento dessas perdas.

- A perda de um vocabulário rico em domínios de conhecimento cultural, incluindo conhecimentos medicinais e biológicos, de flora e fauna. O nosso conhecimento do mundo (a ciência) perde.
- A perda de uma cosmovisão única, com perspectivas sobre o mundo que também são únicas. O nosso conhecimento das culturas humanas (antropologia) perde.

- A perda de um sistema linguístico único, que nunca mais será repetido (sem ele a tarefa de descrever as línguas humanas fica empobrecida pela falta de diversidade). Nosso conhecimento da linguagem humana perde.
- A perda de identidade histórica, deixando um povo sem o seu passado, sem as suas raízes (o resultado disso pode ser visto nas etnias onde os jovens estão sofrendo uma crise de suicídios, vivendo numa sociedade desligada com seu passado e sem esperança para o futuro). O povo perde.
- A perda de oportunidades para o povo ser multilíngue. O povo perde de novo. (EBERHARD, 2013, p. 6).

Muitos especialistas em linguística já difundem, embora há pouco tempo, essa problemática. As perdas são irreversíveis. As ciências podem perder a chance de sistematizar conhecimentos, de maneira geral, já que tudo começa da investigação dos conhecimentos empíricos.

O ato de documentar línguas minoritárias, podendo deixá-las em um estado de equilíbrio entre os seus falantes e as futuras gerações, é, portanto, de fundamental importância. Na documentação, os registros são feitos para serem duradouros, usando-se tecnologia de ponta, registrando-se eventos de fala em áudio/vídeo. Os registros feitos pela documentação são conservados para uma multiplicidade de estudos científicos, com maior ênfase nos estudos linguísticos. Os trabalhos realizados hoje com essa tecnologia têm, portanto, criado acervos digitais que guardam as riquezas da diversidade cultural do mundo.

2.2.3 As bases técnicas e tecnológicas da documentação linguística

Há pouco tempo, a ciência linguística ganhou um aliado significativo, com o novo conceito de documentar línguas no mundo. Por meio da tecnologia, isso permitiu que os registros pudessem ter uma adequada manutenção em depósitos digitais, o que foi muito importante, considerando-se o número de registro e dados linguísticos já coletados em tecnologias não apropriadas. Diante dessa nova fase das pesquisas em documentação linguística, muitos pesquisadores vieram a se envolver com esse novo conhecimento. Assim, “documentar significa criar acervos sustentáveis digitais que registram o uso da língua”. A partir da construção desses acervos, o registro e o estudo de uma língua podem ser feitos de maneira mais eficiente, permitindo desenvolver os mais diversos tipos de pesquisas. Muitos dos registros feitos em projetos de documentação são depositados em bancos de dados, o que, como já dissemos, garante a utilização desse material por futuras gerações.

Hoje em dia, os métodos de documentação de uma língua estão mais acessíveis. Antes, a precariedade de se trabalhar nesse espaço era muito grande. Existem registros de

línguas indígenas brasileiras, por exemplo, desde a época dos missionários antigos que descreviam as línguas minoritárias de maneira tradicional, em registros que não garantiam um estudo dos sons da fala. Hoje, a documentação de uma língua como ela é usada de fato está sendo possível por conta da tecnologia disponível, que permite captar esses eventos da linguagem de uma comunidade.

Neste trabalho, não nos afastamos da noção de como se forma esse *corpus* digitalmente organizado, de onde partem todos esses conjuntos de registros de uma língua. É preciso que se entenda que documentação linguística é uma árdua tarefa, pautada em procedimentos teóricos e metodológicos específicos, constituindo-se assim como um empreendimento científico.

No trabalho de campo, a documentação linguística, a coleta de dados primários geralmente ocorre fora dos ambientes controlados de laboratórios ou bibliotecas, os quais são do domínio de muitos cientistas: biólogos, geólogos, antropólogos, assim como linguistas. Tradicionalmente, o trabalho de campo tem se estabelecido na maior parte em elicitación e observação, com objetivo de produzir gramáticas, dicionários e textos. O linguista pode usar uma lista de palavras ou questionário, sondar para julgamentos gramaticais, ou solicitar traduções. Isto é frequentemente acompanhado de exploração de textos, ou seja, narrativas de falantes, para exemplos naturalísticos. Este tipo de dados esclarece recursos lexicais e construcionais dentro da língua, suas propriedades formais, os tipos de expressões que ocorrem, e assim por diante.

A realidade que move a empreitada de trabalho de campo se justifica pela investigação que em seguida produzirá sobre uma língua alvo, descrevendo seus mecanismos estruturais em forma de gramáticas, por exemplo, que explicitam essa estrutura. O objetivo primordial é apoiar essas línguas, e construir diferentes tipos de instrumentos, materiais sobre a língua de uma dada comunidade de fala, auxiliando em vários aspectos para que elas não sejam extintas. A documentação em si é viabilizada pelos estudos sistemáticos com registros das línguas dos grupos humanos.

Vamos focar inteiramente no campo de documentação com essas novas maneiras que possibilitam levantar hipóteses de estruturas das línguas humanas que vêm ganhando o campo de investigação linguística. O registro de eventos linguísticos, como relacionei acima, com gravações em vídeo e áudio, tem que seguir uma série de medidas e requisitos propostos pelos teóricos da documentação linguística e adotados pelos bancos de dados linguísticos atuais, como afirmam os autores Silva, Costa e Oliveira Jr. (2010), referindo-se aos cuidados que eles próprios tiveram com a montagem do banco de dados do Yaathe:

Os dados de áudio e vídeo serão gravados e arquivados respeitando todas as medidas e indicações propostas pela *E-MELD School of Best Practice*, que vem sendo adotadas em projetos de documentação de línguas indígenas internacionalmente, pelo *Open Archival Information System* (OAIS), que é um modelo de referência, com padrão ISO (14721:2003), adotado pelos bancos de dados linguísticos mais recentes, e anotados seguindo os preceitos do *Metadata Encoding and Transmission Standard* (METS), também adotados por bancos de dados internacionais. (SILVA, COSTA E OLIVEIRA JR, 2010, p. 7).

Da mesma maneira, os próprios equipamentos de captação de imagem e áudio têm que obter uma qualidade expressiva do material coletado, como, por exemplo, o som da fala, que vão ser utilizados em estudos dos fenômenos da língua documentada. Assim, todos os procedimentos de coleta de dados visam obter um padrão de qualidade do registro que permitam o seu mais variado e adequado uso.

Desse modo, para garantir a durabilidade e a qualidade do material coletado, deve-se seguir regras recomendadas para documentação, possibilitando que os dados sejam usados para diversos tipos de estudos, linguísticos ou não. Feita a coleta, o armazenamento seguro e identificado os dados, procede-se à importante etapa de transcrição simples e fonética, juntamente com a tradução e demais tipos de anotação. Além disso, devemos ter em mente que uma boa documentação é aquela destinada também à comunidade de fala. Idealmente, e a depender da comunidade, os dados devem ser disponibilizados para a comunidade científica. Isso se justifica porque novos dados linguísticos são importantes para uma melhor compreensão de fenômenos da linguagem. Daí a importância de um corpus bem anotado e estruturado.

2.3 Documentação das línguas indígenas brasileiras: o estado da arte

2.3.1 As línguas indígenas brasileiras em geral

Se olharmos para os estudos históricos em relação às estimativas de massacres que aniquilaram várias populações indígenas e suas línguas, é sem dúvida alarmante o resultado que vamos encontrar. Essas estimativas, obviamente, não estão difundidas para todas as camadas da população brasileira.

“Estima-se que havia cerca de três milhões de índios quando os portugueses aportaram em território brasileiro” (ATHIAS, 2005, p. 1), com um número aproximado de 1.300 línguas diferentes. O extermínio de vários povos originários dessas terras resultou na redução desses

números, tanto em termos de povos quanto, consequentemente, de línguas. A extinção se deu por diversos métodos, tais como a exploração de mão de obra indígena, os massacres praticados a cada nova empreitada dos colonizadores, as epidemias trazidas pelo europeu.

Uma forma importante de extermínio das populações indígenas foi também o conjunto das mudanças resultantes do contato entre missionários e índios. Os missionários conduziam os indígenas, tendo como argumento colonizador a imposição da fé cristã nessa época, o que fazia com que essas nações perdessem sua identidade indígena.

Essas formas de extermínio e as sequelas delas originadas duraram por muito tempo e perduram até hoje. Um dos resultados foi o desaparecimento de muitas línguas e a diminuição do valor das línguas que sobreviveram, o que coloca todas as línguas indígenas em risco de extinção, como argumentam Moore, Galúcio e Gabas Jr. (2008, p. 38): “(...) enquanto todas as línguas indígenas estão em risco de extinção, é útil, com base no levantamento apresentado, chamar atenção para os casos de línguas que correm risco de desaparecimento no futuro próximo”.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2010), restam apenas cerca de 896,9 mil índios integrantes de 305 etnias, das quais a maior é a Tikuna, com 46.045, ou seja, 6,8% da população indígena brasileira. Dessa maneira, os cálculos de línguas existentes é uma soma constante, não existindo um cálculo exato. Assim mesmo, isso demonstra que essa soma atualmente é muito mais inferior de que na época colonial, que hoje em dia chega a 180 ou 274, segundo os estudiosos de línguas indígenas, isso sem mencionar os índios isolados na Amazônia. De todo modo, é assustadora a redução dos índios e suas diversidades étnicas e culturais. Todavia, ainda existe no país uma diversidade de culturas indígenas que deve ser preservada de forma urgente. É nesse sentido que Silva (2009, p. 1) afirma:

Apesar dos números “alarmantes” e da situação de risco de extinção de muitas línguas indígenas, o Brasil ainda tem uma riqueza linguística admirável quando comparado com muitos outros países. Tal diversidade linguística tem chamado a atenção de diversos pesquisadores no mundo todo. É importante mencionar também que o número de comunidades indígenas interessadas em ter suas línguas e culturas documentadas tem aumentado.

A riqueza da diversidade linguística indígena no Brasil precisa de um apoio acelerado no sentido de documentar essas culturas, até porque os povos indígenas estão tendo uma aceitação dessa causa para poderem proteger seus contextos culturais de certa forma. Entretanto, tem de existir uma política de Estado que favoreça um envolvimento significativo na questão da documentação. Embora, atualmente, existam agências internacionais, ou até

nacionais, que elaboram projetos de documentação e que também reconheçam essa situação de desaparecimento de línguas indígenas, é necessário um incentivo maior para que o Brasil venha a se tornar um país que mantém uma política consistente na conservação da diversidade linguística dos povos originários.

O contexto em que sobrevivem as línguas indígenas brasileiras é muito desfavorável. Por conta disso, a abertura para pesquisadores linguistas estrangeiros e nacionais nos territórios indígenas com línguas ameaçadas é cada vez mais frequente. Já existem algumas pesquisas de documentação linguística de uns anos para cá. Porém os povos indígenas estão convencidos da urgência dessas ações e estão optando por apoiar esses estudos em suas áreas para fortalecer os seus idiomas nativos, de forma que não venham a sumir. É tanto que Silva (2009, p. 02) descreve essa situação.

Tais grupos estão também interessados em revitalizar e preservar suas línguas, procurando, assim, reverter a situação de perigo de extinção em que suas línguas se encontram. Preocupado com as línguas indígenas ameaçadas, o Museu do Índio, órgão científico-cultural sediado no Rio de Janeiro (com o apoio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da Fundação Banco do Brasil e da UNESCO), iniciou neste ano um grande projeto voltado à documentação de línguas indígenas brasileiras que está sendo desenvolvido com pesquisadores brasileiros de diversas instituições.

De alguma forma, algo está sendo feito a respeito para evitar o risco de extinção das línguas indígenas. Na verdade, essa ação está progredindo em comparação a outros tempos, mesmo que a empreitada no país seja impulsionada, principalmente, por agências internacionais. Contudo, “América Latina e especialmente o Brasil têm contribuído para a documentação linguística em posição de destaque”. (DRUDE, GALUCIO e GABAS JR., 2007, p. 3). A situação de trabalho é enfrentada pelos linguistas que adentram os territórios indígenas, em busca de suas pesquisas para a documentação. Assim sendo, informam aos governos e à população em geral o trabalho que está sendo feito para revitalização dos idiomas, caso a comunidade use com frequência suas línguas no cotidiano, ou apenas em certos contextos culturais. Igualmente, apresentam os riscos de desaparecimento de uma língua.

A tarefa de documentação tem mantido práticas bem-sucedidas, fazendo uso de um aparato tecnológico cada vez mais apropriado para o registro linguístico e cultural de um povo. Este aparato tornou-se familiar para as sociedades indígenas, que objetivam não apenas a documentação, mas também a proteção dos bens culturais, como enfatizam Fernandes e Costa (2015, p. 49-50):

Para muitas pessoas a tecnologia pode ser um verdadeiro sofrimento, quem nunca teve dificuldade em se adaptar a novos computadores (...), quando finalmente nos

acostumamos às novidades, a tecnologia se torna nossa aliada na busca de soluções de problemas cotidianos e até sociais. É exatamente neste ponto em que as problemáticas convergem para a união entre tecnologia e preservação de línguas indígenas, a informação fará com que as pessoas possam ter acesso a dados que antes eram desconhecidos e isso pode trazer mudanças de atitudes por parte da sociedade.

Por conta mesmo dessa problemática, as comunidades indígenas estão abrindo as portas de suas aldeias, de pouco tempo atrás para cá, para poderem ter um suporte mais efetivo para a preservação e a revitalização de suas línguas e de suas culturas.

Sabemos, de todo modo, que a tecnologia ainda é um dos problemas contemporâneos que afetam as culturas nativas, como é o caso das TVs instaladas nas aldeias, que vêm transformando negativamente as vidas dos indígenas no território brasileiro. Mesmo assim, muito indígenas vêm se familiarizando com alguns meios tecnológicos. São, agora, pesquisadores de suas próprias culturas, ficou para trás a ideia de que os povos indígenas só são “objetos de estudos”; eles pesquisam, estão sendo treinados, usam as tecnologias em benefício próprio.

No Brasil, a documentação das línguas indígenas, feita a partir de metodologias recentes que envolvem o registro digital de dados está ainda em sua fase inicial, sobretudo no que diz respeito à participação de membros dessas comunidades linguísticas no processo de documentação. Este trabalho, portanto, é uma contribuição para esse importante processo. É evidente que a visão da documentação se amplia e a sua relevância caminha para abarcar o conhecimento das línguas indígenas em sua totalidade, levando-se em conta o fato de que os índios estão atuando nas pesquisas de documentação.

Na verdade, isso é uma conquista diante dos tempos anteriores. Os próprios índios participam desse processo, o que garante ao mundo científico a descoberta adequada do modo linguístico e das práticas culturais das comunidades indígenas na sua essência, posto que eles são os que mais conhecem de seu mundo.

O apoio da documentação para revitalizar e fortalecer as línguas dos índios brasileiros é uma tarefa que deve atingir todo o território nacional e é uma tarefa urgente. Essas línguas que estão em perigo de extinção apresentam um quadro em que o número de falantes é pequeno, os velhos estão morrendo e o repasse da cultura desses povos para novas gerações não está mais sendo feita. Desse modo, o conhecimento não só da língua de uma comunidade, mas de todos os meios tradicionais não têm chance de serem estudados pela ciência. Os autores Moore, Galúcio, Gabas Júnior analisam essa questão.

Essa situação é ainda mais preocupante porque justamente as línguas mais ameaçadas são, provavelmente, aquelas com maiores chances de serem ainda

desconhecidas pela ciência. Apesar do avanço dos estudos lingüísticos de línguas indígenas nas últimas décadas, levantamentos revelam que essas línguas são conhecidas apenas em parte, e que sobre a maioria há pouco ou quase nenhum estudo (...). (MOORE, GALUCIO, GABAS JÚNIOR, 2006, p. 40)

SEÇÃO 3: METODOLOGIA

Para uma pesquisa de qualidade, é preciso seguir o processo metodológico adotado pela área de documentação linguística. Isso faz parte de todo trabalho científico: seguir métodos sistematicamente testados e validados para a área com que se trabalha. A documentação linguística não poderia ser diferente: o pesquisador tem que observar os métodos e recomendações propostas para a tarefa de documentação, procurando intervir quando possível para que sejam adaptados quando julgar necessário.

Se não seguir uma metodologia adequada, o documentador acabará por produzir uma documentação com qualidade insuficiente para potenciais estudos científicos acerca da língua documentada, o que é um dos objetivos da documentação. Assim, os dados de pesquisa perderão credibilidade nesses espaços, onde se difundem trabalhos acadêmicos resultantes de projetos de documentação.

Portanto, exige-se uma prática planejada de estudos de campo que os pesquisadores têm que observar em seus trabalhos, informando a realidade da comunidade estudada e seguindo a ética da pesquisa, imprescindível em toda a construção do conhecimento científico. Entretanto, sabemos que a metodologia empregada nessas tarefas pode apresentar características distintas e o pesquisador tem que estar atento a essas questões.

Descrevemos a seguir o caminho metodológico percorrido no trabalho com as narrativas dos anciãos Fulni-ô.

A princípio, essa pesquisa científica está norteada por metodologias e teorias próprias da documentação, que é um campo da linguística. Neste caso, esse conceito de registro das línguas minoritárias vem se afirmando sistematicamente com a produção de corpora linguísticos. Os dados para este trabalho foram registrados mediante técnicas contemporâneas nessa área, atentando para as práticas de coleta de dados digitais, com objetivo de obter material de altíssima qualidade frente à perspectiva da documentação.

Onze idosos, seis homens e cinco mulheres, foram os informantes. Durante a seleção destes, coube analisar a função social de cada um deles dentro do povo e em suas vidas pessoais. Utilizamos para esse trabalho esses critérios de seleção de informantes, realizando o registro das narrativas de acordo com o papel dos informantes na comunidade.

A coleta de dados foi organizada e executada utilizando-se de equipamentos apropriados para coleta de som profissional: um gravador digital de flash Marantz PMD661 e um microfone tipo headset DPA Headband 4066. A gravação dos dados foi feita com o monitoramento do gravador, através de um Fone de Ouvido Sennheiser HD 280.

Respeitamos também neste trabalho as normas e limites que são exigidos na captação da gravação do falante, como a distância em que o microfone pode estar fixado em relação à boca do falante, que é recomendado em torno de 5 a 10 centímetros.

Para uma boa produção de corpus de fala, a aplicação das técnicas da coleta de dados em campo, deixou-me vigilante ao monitoramento dos eventos de fala. Na pesquisa de campo, o áudio captado foi da mais alta qualidade possível, tal como recomendado por especialistas: utilizamos taxas de 24-bit/96kHz. Seguimos todo o processo metodológico recomendado pela área.

Todos os momentos da coleta de dados foram momentos únicos, não apenas no que diz respeito ao processo de documentação em si, mas também do ponto de vista pessoal, cultural e afetivo. O diálogo com os anciões da comunidade deu-me a oportunidade de observar de perto o processo de transmissão de conhecimento e de características orais envolvidas no ato de contar histórias do passado e de experiências vividas. Os cuidados técnicos foram constantemente observados. Caso a tecnologia viesse a falhar, marcávamos uma outra hora com o informante. Importante observar que prezávamos sempre pela espontaneidade. Portanto, em situações de falha técnica, continuávamos a conversa. Nessas raras ocasiões, pediámos que os anciões recontassem as histórias não registradas, mesmo em detrimento da espontaneidade da primeira versão.

A coleta de dados foi feita tendo como norte o registro de narrativas semi-espontâneas. Utilizamos o termo “semi-espontâneo” porque fazíamos algumas sugestões sobre o tópico para podermos iniciar a gravação. Foi solicitado que os informantes narrassem uma história da tradição oral Fulni-ô ou uma história de suas próprias vidas, lendas, mitos, etc. Em geral, essas solicitações eram feitas depois de um preâmbulo, em que conversávamos com os informantes. Este método foi utilizado para garantir a maior espontaneidade possível.

Antes de iniciar a coleta, foi selecionado o que poderia ser posto nesse trabalho. Assim, por fazer parte do mesmo grupo indígena, tivemos a oportunidade de antes de começar os trabalhos, iniciar uma conversa sobre o conhecimento que eles tinham de determinadas histórias, uma vez que cada uma desses velhos de nossa etnia conservavam na sua memória determinados fatos que remetem ao contexto cultural atual, transmitido da nossa ancestralidade. Fizemos, então, uma sondagem das narrativas que fazem parte agora deste trabalho, mas é claro que na coleta de dados não tivemos total domínio dos tópicos abordados. Embora tivéssemos selecionado determinados temas para o registro, os velhos voltavam ao passado, suspiravam pelo presente, relatavam as suas insatisfações e tentavam orientar o

povo. Com isso, alguns relatos paralelos fluíram espontaneamente em meios às narrativas propostas.

Procuramos, na maioria da coleta de dados, deslocar alguns para um local apropriado que não apresentasse ruídos artificiais produzidos por motos, carros, som de músicas, enfim, fugir de tudo que prejudicaria a coleta. O mais oportuno foi levá-los justamente para o território onde passamos três meses em retiro religioso, nos arredores do Ouricuri, pois nesse período das coletas estávamos em outra localidade: na aldeia sede Yatilha⁴. Logo, foram definidos os espaços para o registro de dados: residência dos velhos e extensões do seu território, a Terra Indígena Fulni-ô.

A ideia original era fazer algumas coletas na mata, onde as narrativas ocorressem em conexão com a harmonia da natureza. O ambiente propício junto às árvores da caatinga trouxe uma tranquilidade para os anciãos, que narraram suas vivências e histórias de seus antepassados a partir de sua visão de mundo. Outras coletas de dados foram executadas na Aldeia sede devido à impossibilidade de alguns velhos se deslocarem, não estando, nesses dias de coleta, dispostos para saírem de suas casas e preferiram ser entrevistados nas mesmas.

No nosso trabalho de campo, para garantir um material de alta qualidade, utilizamos alguns equipamentos que causaram estranheza nos informantes. Tivemos o cuidado de informar para que servia cada equipamento, procurando minimizar os impactos causados nas entrevistas com esses mecanismos tecnológicos, e, assim, tranquilizando-os. Observamos os preceitos labovianos, segundo os quais a tarefa do documentador é também estar preparado para possíveis problemas na coleta de dados, uma vez que o aparato tecnológico pode causar impacto nas entrevistas.

De acordo com Labov (1972), pode levar em torno de 5 minutos para que o vernáculo venha a aflorar. Como o nosso objetivo era registrar dados de fala espontânea, apenas utilizamos em nossa documentação dados registrados após 5 minutos de conversa preambular. Apenas em poucos casos o microfone saiu do limite imposto pelas recomendações feitas por especialistas. Houve algum desconforto de um participante com o microfone, o que demandou uma realocação do mesmo. Isso, todavia, não prejudicou a qualidade do material coletado.

Todo o material coletado nas entrevistas semi-espontâneas com os velhos foi devidamente organizado e, em seguida, aberto no aplicativo Praat (BOERSMA & WEENIK, 2007), para ser transcrito e traduzido. A transcrição foi feita, inicialmente, em grafia atualmente utilizada para o Yaathe na Escola Estadual Indígena Fulni-ô Marechal Rondon. De

⁴ Nome da morada dos índios Fulni-ô, onde todo grupo habita na mesma localidade, próximo à cidade de Águas Belas.

acordo os trabalhos comprometidos das linguistas, Costa e Silva. Para a transcrição fonética, foi utilizada a fonte Unicode 6.2 (v1.5) MAC. A tradução foi feita pelo autor. No final, tivemos três fiadas de transcrições:

- Linha 1: Transcrição Fonética (TF);
- Linha 2: Texto, que é a transcrição ortográfica (TEX);
- Linha 3, Tradução para o Português (TRA).

Anotados no Praat, esses dados servirão potencialmente para diversas pesquisas sobre o Yaathe. Como é sabido, o aplicativo também pode ser utilizado para realizar análises acústicas, por exemplo. Os dados anotados facilitarão o trabalho de foneticistas interessados em realizar análises com dados espontâneos do Yaathe.

Os dados de áudio e vídeo gravados serão depositados no banco de dados do projeto *Documentação da Língua Indígena Brasileira Yaathe* (Fulni-ô), que se encontra arquivado em <https://corpus1.mpi.nl/ds/asv/?0>, obedecendo aos mesmos cuidados seguidos pelos pesquisadores que desenvolveram o projeto supramencionado, ou seja, respeitando todas as medidas e indicações propostas pela *E-MELD School of Best Practice*⁵, que vem sendo adotadas em projetos de documentação de línguas indígenas internacionalmente, pelo *Open Archival Information System* (OAIS)⁶, que é um modelo de referência, com padrão ISO (14721:2003), adotado pelos bancos de dados linguísticos mais recentes, e anotados seguindo os preceitos do Metadata Encoding and Transmission Standard (METS)⁷, também adotados por bancos de dados internacionais. (SILVA, 2016).

Na seção de descrição das narrativas, descrevemos o formato e o conteúdo de cada uma delas e tecemos comentários, buscando observar como a transmissão dos conhecimentos acumulados na memória desses anciãos pode ter um impacto para as gerações vindouras.

Além disso, criamos um tema central para cada texto analisado. Essa concepção de se criar um tema serviu como base para a produção de um livro das narrativas orais dos índios velhos de nosso povo, que estava proposto em um dos objetivos do projeto de pesquisa, já que uma das finalidades deste trabalho é a salvaguarda do idioma nativo Yaathe.

O objetivo central dos comentários é a observação de como são narrados os conhecimentos do povo Fulni-ô, destacando-se cada relato oral, histórias passadas, mitos e

⁵ E-MELD School of Best Practice (<http://www.emeld.org/school/>).

⁶ Consultative Committee for Space Data Systems, Reference Model for an Open Archival Information System (OAIS), CCSDS 650.0-B-1 Blue Book January 2002 (Washington, DC: CCSDS Secretariat, 2002). Disponível online: <http://public.ccsds.org/publications/archive/650x0b1.pdf>.

⁷ Library of Congress, “METS: Metadata Encoding & Transmission Standard” (2007), <http://www.loc.gov/standards/mets/>.

lendas do povo. Em muitos trabalhos coletados, alguns anciãos combinavam e acrescentavam algumas narrativas, falavam sobre entidades da mata e água, juntamente com suas experiências de vida. Nesses comentários, além de expormos a importância desses velhos para a disseminação da cultura Fulni-ô, observamos que seria substancial apontarmos que eles têm todo envolvimento com a transmissão da cultura, direcionam seus saberes para povo. Apresentamos nos comentários feitos acerca das narrativas um breve histórico de cada informante, como eles se organizam no seu cotidiano familiar, quais foram seus trabalhos anteriores, atuais, ou seja, quais são os seus papéis na comunidade.

Nomeamos cada pasta com as iniciais dos nomes dos participantes, com este padrão: “ABS_NAR_001”. As três letras iniciais indicam o nome e sobrenome dos participantes, NAR indica que o texto em questão é uma narrativa; isso serve para uma boa identificação quando da inserção desses dados no banco de dados do projeto de Documentação de Língua Indígena Brasileira (Yaathe). As narrativas/relatos obtidos também foram transformados em registros escritos, adaptados na forma de textos contínuos. Esses textos estão escritos em Yaathe e traduzidos para o português e para o inglês. Constituirão uma coletânea de textos, como mencionado acima.

Na seção seguinte, traremos uma amostra de cada narrativa, com uma descrição do processo de documentação e comentários do seu conteúdo.

SEÇÃO 4: DOCUMENTAÇÃO DAS NARRATIVAS DOS ANCIÃOS FULNI-Ô

Nesta documentação de narrativas de anciãos Fulni-ô, desfrutamos os conhecimentos veiculados nas narrativas produzidas, muitas oriundas de seus antepassados, assim como de práticas históricas de suas vidas. Fomos compelidos pelos enredos narrados, que nos posicionou dentro do imaginário da lembrança ancestral desses veneráveis índios. É sabido que o ato de contar histórias é uma tradição cultural milenar, cuja transmissão contribui para a manutenção de uma tradição oral. (ALCÂNTARA, 2014, Página).

Mesmo sendo um trabalho acadêmico, ou precisamente por conta disso, muitas vezes a viagem pela memória nos remetia a entender como de fato esses narradores, conscientes de seu cotidiano, narram conhecimentos históricos e vivências, buscando sempre pela pedagogia da oralidade nativa, cultivar e espalhar “sementes” de instrução, revelando a importância de se viver no mundo presente sem desprezar o passado. Ao fazê-lo, demonstram ser excelentes contadores de história oral. Em concordância com Delgado (2003, p. 22,23).

Os melhores narradores são aqueles que deixam fluir as palavras na tessitura de um enredo que inclui lembranças, registros, observações, silêncios, análises, emoções, reflexões, testemunhos. São eles sujeitos de visão única, singular, porém integrada aos quadros sociais da memória e da complexa trama da vida. A história oral é uma metodologia primorosa voltada à produção de narrativas como fontes do conhecimento, mas principalmente do saber.

Nas suas narrativas, eles disponibilizam o seu saber para os jovens, mostrando como sobreviveram a várias estratégias de aniquilamento, como foi o seu convívio com os não índios, o valor da cultura e das tradições dos nossos ancestrais. Também nos conduzem a acreditar, entre outras coisas, que são capazes de sobreviver numa relação íntima com a natureza sagrada. Os anciãos recorrem à cosmologia e à ascendência étnica para estabelecerem em suas narrativas, o vínculo que levará o ouvinte a ter uma conexão com o seu universo indígena. Fazendo uso dessa prática, o ancião retorna ao tempo passado. Seguindo a viagem de cada narrativa e suas recordações, mergulhamos nos eventos passados que se refletem em suas histórias de vida. Conforme Carvalho (2012),

Ao narrar percebemos o ancião envolto nas lembranças que o tempo lhe conferiu como título. Em cada narrativa, uma viagem diferente por entre os rios, a terra dos mortos e dos vivos, no cheiro trazido pelo vento, a floresta e os animais, a lua, o sol e as estrelas, que são como o espelho fiel que reflete as histórias de vida, ou histórias da vida. (CARVALHO, 2012, p. 28).

De certa forma, sentir essas histórias narradas desse modo acaba por ser uma viagem importante para nós indígenas termos uma percepção plural dos espaços onde vivemos. Isso ocorre com a colaboração desses velhos, que retornam no tempo quando narram essas

lembranças, em um desempenho simbólico e educativo na construção de valores fundamentais para as sociedades indígenas. Quem descreve essa relação é Macedo (2013)

As narrativas na sociedade Krahô, como nas demais sociedades de tradição oral desempenham uma função educativa, pois por meio delas se ensina e se preconiza valores fundamentais das tradições desse povo. Geralmente são os mais velhos os incumbidos de contar as histórias, sejam elas acontecimentos reais como conflitos e dificuldades vivenciadas, ou fictícias como os mitos, as lendas. Os velhos são uma espécie de guardiões da memória do povo, e têm portanto, a função de conservar e transmitir essa memória.

Já apontamos aqui a importância dos velhos para a tradição oral e a conservação da riqueza cultural Fulni-ô, que está guardada na memória deles. São eles os transmissores da cultura e dos valores de nosso povo. No que diz respeito a esses valores, cada narrativa transmitida tem um objetivo de aprendizagem dentro do grupo.

Podemos agora, como parte da tarefa de documentação do Yaathe, contribuir com essas narrativas, que serão depositadas em bancos de dados linguísticos, podendo ser utilizadas para análises diversas. Acreditamos que isso também contribui para a preservação da cultura Fulni-ô.

A seguir, exploraremos os conteúdos dessas narrativas, de maneira que também possamos compreender um pouco a vida dos anciãos da comunidade indígena Fulni-ô. “Ao narrar, eles as transforma em produto cultural, tornando-as experiências também daqueles que estão ouvindo. Assim ocorre a transmissão de conceitos, representações e conhecimentos”. (ALCÂNTARA, 2014).

O que faremos na próxima seção, além de descrever como foi registrada, anotada e armazenada cada uma dessas histórias, é comentar os eventos narrados. Desse modo, realizamos comentários gerais, a partir da ótica do povo Fulni-ô.

Muitos velhos narraram episódios de privação, característica daquela época, focando sobretudo na insuficiência de alimentos, o que acarretou na fome do povo. Na época, os obstáculos eram enormes. Superar as dificuldades da vida cotidiana e conseguir adquirir a subsistência sociocultural, estando muito próximos à cultura dominante, era o lema dos índios Fulni-ô daquela época. Mas, mesmo assim, com todas as dificuldades, a partilha era muito mais vivenciada no convívio das gerações deste período.

Nos registros que fizemos da fala de anciãos Fulni-ô, foram observados os métodos que já apresentamos nas seções precedentes. Para cada uma das gravações, foi criada uma pasta da qual constam: i) os registros originais em áudio e vídeo; ii) um arquivo no formato TextGrid (anotação do Praat), com transcrição ortográfica, transcrição fonética e tradução livre; e iii) um arquivo de metadados.

Cumprimos, assim, um dos principais objetivos da pesquisa proposta, que foi garantir a preservação desses dados, de acordo com as propostas estabelecidas por especialistas em preservação de dados digitais.

Sobre as falas de cada participante, teceremos comentários acerca do gênero de suas produções, uma vez que nem sempre tivemos narrativas propriamente, mas relatos gerais de vida, procurando sempre compreender a importância dessa tradição oral para a cultura Fulni-ô, uma vez que vários assuntos da oralidade possuem uma funcionalidade na construção ideológica do grupo: narrativas históricas, lendas, entidades inerentes das matas e água, relatos e experiências de vida, etc. Assim, estamos procurando compreender cada narrativa registrada, os seus espaços e sua relação com o mundo.

4.1 Listas de arquivos e duração

Os arquivos no formato para documentação estão nomeados da seguinte forma: povo_informante_gênero_número do arquivo. O arquivo da narrativa 001, por exemplo, está assim identificado: FUN_ABS_NAR_001, que corresponde a Fulni-ô, Abdon dos Santos, narrativa 001.

A seguir, listamos os arquivos.

1) Narrativa 1: FUN_ABS_NAR_001; duração: 12m26s de gravação; Autor: Abdon dos Santos.

2) Narrativa 2: FUN_ROB_NAR_002; duração: 06m02s de gravação; (Autor,: Romildo Barbosa de Lima)

3) Narrativa 3: FUN_RIM_NAR_003; duração: 06m04s de gravação; Autora: Rita de Matos

4) Narrativa 4: FUN_JOL_NAR_004; duração: 18m31s de gravação; Autor: João Lúcio Cassimiro

5) Narrativa 05: FUN_AGF_NAR_005 duração: 04m12s de gravação; Autor: Agenor Ferreira de Sá

6) Narrativa 6: MAC_NAR_006: FUN_MAC_NAR_006; duração: 05m54s de gravação; Autora: Maria Brasilina de Amorim Ferraz

7) Narrativa 07: FUN_ELC_NAR_007; duração: 13m17s de gravação; Autor: Eloi Lúcio Cajueiro de Amorim

8) Narrativa 08: FUN_TEE_NAR_008; duração: 13m09s de gravação; Autora: Teresa Maria do Espírito Santo

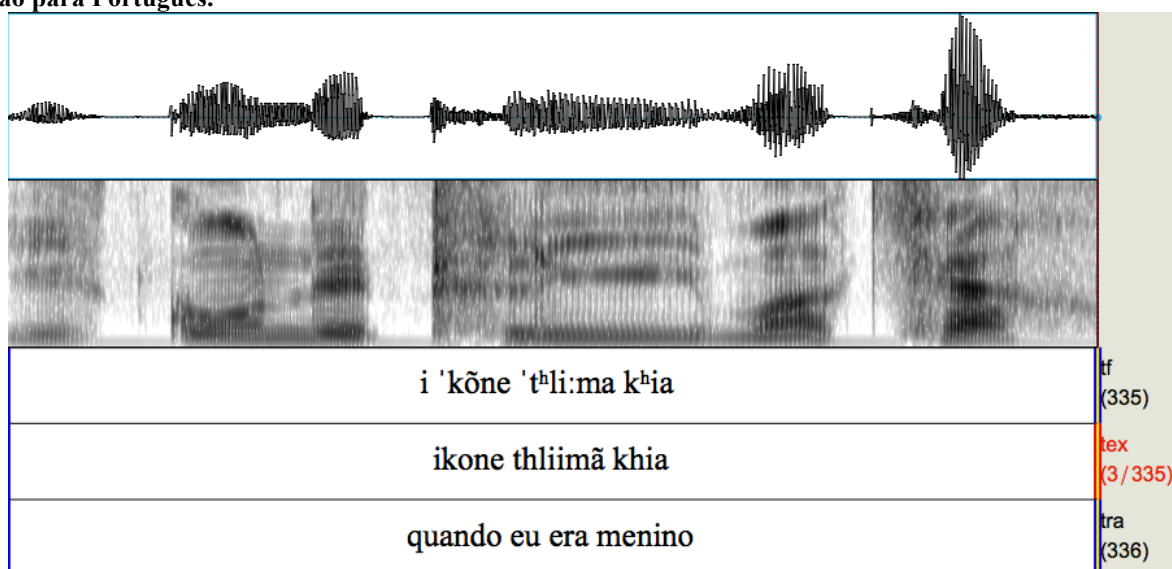
9) Narrativa 9: FUN_ARL_NAR_009; duração: 03m012s de gravação; Autor: Aristide Leite

10) Narrativa 10: FUN_IVL_NAR_010; duração: 10m35s de gravação; Autora: Vanilde Lúcio Ribeiro

11) Narrativa 11: FUN_MAL_NAR_011; duração: 04m47s de gravação; Autora: Maria de Lurdes de Lima

A seguir, apresentamos uma janela de transcrição de um dos arquivos no PRAAT, como amostra do resultado final do trabalho de documentação. Todos os arquivos estão registrados e anotados dessa forma.

Figura 1 - Trecho da narrativa ABS_NAR_001, mostrando a onda sonora, o espectrograma e as transcrições efetuadas. Linha 1: Transcrição Fonética; Linha 2: Transcrição Ortográfica; Linha 3: Tradução para Português.



(Fonte: Autor)

Na subseção que segue tratamos de comentar cada uma das narrativas registradas.

4.2 Narrativas: descrição e comentários

4.2.1 Narrativa 1: FUN_ABS_NAR_001

O primeiro arquivo de registros de narrativas foi nomeado FUN_ABS_NAR_001. Trata-se do registro da fala do ancião Abdon dos Santos, do sexo masculino, com idade de 66 anos. Este índio atualmente é monitor mestre de língua nativa Yaathe, na escola Estadual

Indígena Fulni-ô Marechal Rondon. Mas, antes de ser empossado como monitor nessa escola, já vinha desenvolvendo em sua trajetória habilidades de compor cânticos no próprio idioma nativo como proposta de manutenção da língua e de fortalecimento de sua cultura. Fez isso por meio da formação de um grupo indígena chamado *Unakesa*, que, além de difundir os cânticos com versos no idioma na aldeia, saíam para a capital, Recife, para exibir uma amostra da cultura e dos seus cânticos. Esse velho observou que a língua de sua comunidade estava vulnerável ao enfraquecimento e trouxe para sua cultura as expressões da língua que foram incluídas em seus cânticos. Antes, os Fulni-ô só manifestavam as canções em forma melódica como, por exemplo, o Toré⁸.

O registro foi feito na mata do Ouricuri, território Fulni-ô, em 17/05/2015, 11:30h. Compõe-se de 12m26s de gravação, em áudio e vídeo. Em seguida, os dados de áudio foram abertos no aplicativo Praat e fizemos as transcrições e a tradução.

O texto FUN_ABS_NAR_001 é uma narrativa, com um tema central “Ooya Ttxtoso” (A Mãe da D’água), mas intercalada por outras narrativas, bem como perpassada pela memória das vivências dos Fulni-ô em épocas passadas.

Nas narrativas desse índio, a presença dessa entidade do sexo feminino é uma retomada de uma presença forte na cultura indígena local. Ela seria uma guardiã das águas doces que existem no mundo. Quando ele era menino, foi em suas andanças com suas avós paterna e materna. Saíram para os lagos da região em busca de água para o banho. É nesse cenário que o velho disse que quando era criança viu a primeira aparição de uma mulher na beira do lago. Logo, ele informa as suas avós e elas passaram a ignorá-lo, achando que ele estava mentindo. Mas ele tinha convicção que estava vendo essa mulher e disse: “Não é mentira. Vá! Olhe!”. Quando elas olharam o espírito da Mãe D’água se jogou no lago. Então, elas passaram a acreditar na criança e informam a ele que é a “Ooya Ttxtoso”.

Apresentamos aqui um trecho dessa narrativa em Yaathe com sua tradução em Português.

*I kone thliman khia, i ho khiakahe yake fekhlaykya sato eethe susoma
txfalte. Nema nekawde ke i satkhalaykya nokase de yaathelha ke. Nema i
tiaman hle, i ho khiaka i thokhethanelha sato nanisene sato lay, tha tole.
Thoosedey, tatxhante, tha lkinte thooman, djo khiaka tha tole. Se takewa*

⁸ Toré dança típica e cântico Fulni-ô, onde mulheres acompanham dois homens no ritmo da maraca e na dança que é tocada por outros dois homens que tocam dois instrumentos chamdo búcio, feito de madeira oca e o seu som é extraído da taquara ou taquari.

tsote thookhiakke. Neknay hle, fekoman hle, ya nankya owa ooya teeke txay fithone ewlidjonkya taka salkinte. Nema i tookhethane ke i neka hle de.

_ I sa, kane, efnixi txay fithone kinse!

Nema hle:

_ Unke, yaadedwa? A winkya teka, mahe?

_ I wiidode. Kane! Fnite!

E fniman hle txhutsa txay sate ooya teeke. Ama ekhde? Txhuuuuu...

Nema hle:

_ Senenkya hesa, ka! Awtsa txayhe ooya txtxoso, ooya tookhethane, tha nese. Awtosa, ama kefe?

Quando eu era menino, eu andava com os velhos, escutando as conversas deles. Assim, eu pensava muito na nossa língua. Quando cresci, eu andava com as minhas avós também, com elas. Por onde quer que elas andassem, pegando lenha, quando elas iam tomar banho, eu ia com elas. Porque elas iam lavar roupa. Numa dessas vezes, quando nós demos fé, nós vimos dentro d'água uma mulher de cabelos compridos tomando banho. Aí eu já disse a minha avó:

_ Minha mãe, cuidado, olhe uma mulher sentada!

Então:

_ Onde, menino? Você está mentindo, não é?

_ Não é mentira. Vá! Olhe!

Quando ela olhou, aquela mulher se jogou dentro d'água. Sabe?

Tchuuuuu... Então:

_ Que coisa, filho! Essa mulher é a mãe d'água, mãe d'água, como dizem. Aquela, Está ouvindo?

Observa-se que, nesse tempo, quando esse velho era criança e conheceu essa história da Mãe D'água, eles viviam em uma busca constante por alimentos, pois novamente voltaram ao rio em busca de peixes para poder se alimentar. A narrativa continua. As avós e um primo na época foram pescar. O enredo se torna mais interessante quando observamos que é a Mãe D'água, outra vez, que está presente na narrativa oral desse ancião. Ela era a guardiã dos peixes de que eles tanto necessitavam. Nesse caso, ela passou a escondê-los. Isso ocorreu

quando seu tio invadiu o espaço dela dentro da água, na parte profunda do rio, que, no entanto, segundo o velho narra, estava totalmente seco.

Logo, temos em mente que foram os sortilégios da Mãe D'água que possibilitaram ao seu tio, embaixo da água, entender que se encontrava enxuto, que era parte ilusória por efeito dessa entidade. Mas quando ele acordou do encanto, dentro da água, passou as mãos nas brechas das pedras e sem entender bem o que estava acontecendo colocou a mão no peito desse ser, pois ela a partir disso concedeu os peixes para eles.

Pelo conteúdo da primeira parte das narrativas de lendas, de que a comunidade se apropria através dessas histórias contadas de pai para filho ou em rodas de fogueiras, vê-se que são os velhos que difundem entre os membros da comunidade as riquezas inerentes à cultura deste povo.

Na história contada no arquivo ABS_NAR_001, outras personagens também são apresentadas, frutos da mesma forma de experiências de vida desse velho com suas avós. Ele coloca suas próprias lembranças vividas no meio das lendas dos Fulni-ô.

Nessa mesma ordem, segue na memória desse ancião, a história de duas índias que, segundo as lendas do povo, sumiram na mata e pelas serras que circulam o território desse grupo. Uma delas sumiu, aparecendo morta nos arredores da serra. Nesse registro não temos informação sobre qual foi a causa da morte dessas índias.

Na sequência, o ancião certifica-se de ter adquirido a totalidade de ensinamentos que foi repassado pelos seus antepassados. Por isso, esse sábio absorveu variadas formas de histórias permanecendo com os seus familiares idosos. No geral, destaca-se o papel das mulheres, sobretudo das avós, na criação e educação de crianças e jovens e na transmissão da língua. Geralmente um dos costumes na aldeia, sempre que um casal de índios vive nos lares dos pais, é que a tarefa de educar essas crianças é de responsabilidade dos avós. Assim, praticamente todas as crianças assimilam muitos dos conhecimentos desses velhos.

4.2.2 Narrativa 2: FUN_ROB_NAR_002

Passaremos agora a comentar segundo relato oral do arquivo FUN_ROB_NAR_002. Ele aponta a experiência de vida do ancião Romildo Barboza de Lima, com a idade de 73 anos, do sexo masculino. Na cidade de Águas Belas, trabalhou por muito tempo pela Compesa, cuidando dos mananciais de água na serra do Comunati em tempos de água na serra. Por ser membro do povo, foi conduzido a trabalhar na aldeia, onde era designado a distribuir por encanação a água para as ruas do aldeamento. Mesmo com seu ofício, que

garantia o sustento de sua família, nunca deixou de exercer o seu papel de índio semeador de conhecimentos ancestrais. Sendo um dos sábios da cultura Fulni-ô, mantém-se disposto a repassar o que aprendeu de seus velhos, desde que os jovens tomem a iniciativa de procurá-lo e incentivá-lo a narrar suas histórias.

A coleta de dados foi executada frente a sua casa no Ouricuri, território Fulni-ô, em 09/05/2015, 16:08h. Compõe-se de 06m03s de gravação, em áudio e vídeo. Posteriormente, os dados de áudio foram abertos no aplicativo Praat, onde fizemos as transcrições e a tradução do material.

Nomeamos a narrativa deste registro como “Yooxto Toonawa Sayonte” (*Vamos trocar algo*). Neste relato, o ancião relata o modo como os seus antepassados vivenciavam a ideia de partilha e reciprocidade em toda a comunidade.

Na sequência, um trecho da narrativa traduzida em seguida para o Português.

Tha txi khiaka he, tha xi khiaka de towe txke satxhikhe sondoma, nema otxhaytowa lefetia ewlinho txi khiaka de.

- Setsotwa, wootakma etsafane fihone setxhi kite?

Nema ya ke khlatkwa sato ne khiaka:

- Yooxto, yaadetwa, aoke owa se thuline. Nema i tole tkano yaadedwa tkano i takkahe de luxtutwa theetxhitote.

Ufa ya txman lefetia thdonkyake ya txman. Yawka hle de luxtutwa tsa sakanete. Ya txaka hle de luxtutwa sake nete txhutsa ekhdewna sema thlete ya keekawate. Nema neho satoman ettxo kaka khia, ya txtxo kakdode khiaka. Nema nekdey tha txhufnide khiaka. Utxi lay tha txma, ta txi khiaka:

- Woxtey, neho ke nete ya khdenkya.

Eles vinham e estavam de manhã junto ao fogo, aí os brancos que criavam gado chegaram.

- Índios, vocês querem tirar o couro de uma vaca?

Então os nosso velhos disseram:

- Vamos, meninos aí! Cortando pela estrada do mato. Vou levar comigo dois meninos para espantar os urubus.

Quando nós chegamos lá, a vaca estava morta. Nós andávamos junto com os urubus para tomar a carne deles para comer. O modo deles, era

bom, mas nossa vida não era boa. Eles não vendiam. Quando chegavam com a carne, eles ficavam e diziam:

- Vão dizer aos outros para nos ajudar!

O texto toma a forma de um relato de vida, perpassando dois tempos: o passado, como viviam coletivamente, e como os tempos eram difíceis; e o presente, onde a vida está mais fácil, mas perdeu-se o espírito de coletividade. Ele faz um relato da vivência no passado, do momento presente, e faz disso o seu ensinamento. As cenas são vívidas, representam a retomada dos fatos que ilustram a memória – a busca da rês morta, a pescaria coletiva – e dos discursos diretos, intercalados com a expressão de suas emoções.

O ancião demonstra ter um sentimento que afeta os seus princípios por conta de alguns costumes terem sido modificados. Isso desagrade profundamente a esse velho. Ele lembra o sofrimento daquela época e a escassez de alimentos de que seus familiares necessitavam. Mesmo assim, independentemente de o povo viver em um meio em que os recursos da fauna e da flora eram inteiramente escassos, pouco conseguindo, eles permaneciam na igualdade da partilha, que definia as alianças dos antigos e permitia conviverem entre si harmonicamente. O espírito coeso entre eles era a virtude da comunidade. Isso resultava em ensinamentos, isto é, a norma dos seus antepassados, que era passada para outras gerações.

Esse ancião intercala em seu relato o afeto dessa vivência até os tempos dos seus avós. Porque anteriormente tudo que eles conseguiam dividiam e trocavam com todos: “Se eles arrumassem peixe, trocavam com os outros que tinham a farinha, ou até presenteavam os que não saíam para buscar os seus alimentos para poder comer”. Até mesmo quando os brancos se apropriaram de seus territórios e por eventualidade morria uma rês, os índios iam expulsar os urubus para tomar deles a rês morta. E assim repartiam para toda a aldeia. Além disso, os seus antepassados apreciavam mesmo o convívio social, como se fossem crianças inofensivas.

Com o contato com os não índios, há apenas pouco tempo que a situação econômica dos Fulni-ô melhorou. A vida, que sempre foi sofrida, passou a ter uma nova perspectiva de melhorias, com comida fácil, vestimentas e outros bens necessários à sobrevivência. Mas, conforme Romildo Barbosa, nossa sociedade foi infectada pelo maléfico costume “branco”. Inveja, ambição, ciúme e olho grande arruinaram o nosso modo de vida. A diferença dos hábitos em relação aos seus antepassados, esse ancião sente na atualidade. Os jovens adquiriram os costumes dos não índios, porque nesse sistema de convívio só querem as coisas para si. Uma vida que possibilitou mais facilidade permitiu que alguns absorvessem essa prática desconhecida na coletividade e isso foge aos princípios de nossos antigos.

Observa-se que na narrativa há um relato de indignação. Essa indignação estava impregnada na consciência desse velho. A ocasião torna-se, assim, uma oportunidade de se expressar em seus relatos, de desabafar para os jovens. Ele deseja que eles reconheçam que as práticas e costumes dos outros são incompatíveis com os nossos. Mas é notório que o fato de um costume ser trocado por outro só poderia causar estranhamento nas vidas desses idosos.

4.2.3 Narrativa 3: FUN_RIM_NAR_003

O terceiro arquivo, FUN_RIM_NAR_009, traz o registro da fala da anciã Rita Maria. Essa anciã se encontra, na ocasião da gravação, com a idade de 76 anos. O registro dessa narrativa foi realizado em 09/08/2015, às 14:15 horas, na Aldeia Fulni-ô/ sede. A duração da captura de áudio e vídeo é de 06m04s. Assim, como todos os outros casos, o registro em áudio foi aberto no aplicativo Praat para ser transcrito. Intitulamos essa narrativa de “Settxo Duti Khia” (*Era Uma Vida de Pobreza*).

Rita, como todos os outros velhos que participaram deste estudo, atualmente se encontra aposentada. A aposentadoria de idosos é algo relativamente recente na comunidade, devido a um conjunto de ações assistencialistas implementadas pelo governo eleito do Brasil antes do golpe de 2016. Essa velha índia, no entanto, nasceu e se criou em tempos de sofrimento. Na mocidade trabalhava na roça com sua família, gostava muito de trabalhar com a palha do coqueiro Ouricuri. Até chegou um dia em que se desgostou dessa atividade por conta das perdas de seus pais.

Aqui damos um trecho do seu relato:

Ta seetadwa khla ewlinelha khiaka mas era ketite lahele. Fathowa lha txman: A neholha khofoan setadwa fthone futxina teeite sati ke. Neso khia. Não era nada ta txhufnite, era ketihanate khia. Sa hle khia settxose neka. Mukãwa teekhla wati nelhaka setittxose. I kfalse txhaka exmane do ithlo wati. Teewkya sesa khnan, nesoga sasey etxkyase saske. Teetkha quase aniwa nikase, poy sasey etkyase saske ttxaya so ke.

- Tote ithlo ewka hle?

- To saxidjoa hlehe ewdonkya?

Theesniknokase teekte. Poy sasey ttxaya so ke etxkyase.

Tha ne khia. Efewde teewlinelhaka.

Ela criava muita galinha, mas era para dar. Quando chegava uma pessoa, ela dizia:

- Eita!

Pegava uma galinha para ela comer na casa dela. Era isso. Não era nada para vender. Já ele, meu pai, fazia vassoura. Em um instante ele fazia vassoura. Que eu ainda me lembro da cachorra que ele tinha. Ele matou a cachorra e depois de morta ela voltou para a casa dele de novo. Ele quase esbagaçou a cabeça dela, pois ela voltou de novo no outro dia. Que cachorra é essa que anda por aí? Eles iam puxando, pois a cachorra depois de morta voltou. Eles faziam isso. De tudo eles criavam.

A anciã relata o sentimento dos tempos passados, quando a pobreza era extrema e os índios não obtinham alimentos em fartura para se sustentarem. A procura naquela época era constante quando eles saíam em busca de alimentos para dividir com as famílias e vencerem os obstáculos diários. O trabalho dos seus pais era só procurar o que comer e sustentar seus familiares.

As casas eram feitas de palmas do coqueiro ouricuri: tarefa de homens e mulheres. Com as palhas dessa palmeira fabricavam esteiras, vassouras, entre outros utensílios, os quais não tinham um destino certo de comércio. O ritmo incansável à procura dos meios de sobrevivência dos índios daquela época emblematicava a realidade enfrentada por muitos deles. Ela fala, principalmente, que o pouco que sua mãe tinha só era para compartilhar com seus parentes, principalmente sua vizinha e comadre. Elas eram tão amigas que, para não ficarem sem se ver, tiveram que abrir uma janela na divisão das paredes de casas de barro.

Vejamos um trecho dessa história, em que Rita quando narra esse acontecimento.

Tha wenekase. Fathone khayxi khlokkwa kleynima, tha satilhaka. Ou asi ou isa tha fthodeke kelha thoododete sa janela tha sakho.

- Dixone, ta saxi hle do i kafe! – sondoma nelhaka.

Nexi hle uni vizinho:

- Que qui há, neho? Edwa hle do.

May txhiwa thwa khia de. Tha weneka hle de thasdey txhua sasa tha ketite tha tkanewa. Nema asi txhua Kudo khia hle de ya vizinhane klehenese.

Elas abriram uma janela grande. Quando elas começavam a cozinhar, elas se chamavam, sua avó, minha mãe porque elas eram solidárias. Pra elas não irem longe, elas abriram uma janela para se verem.

- Comadre, meu café já ferveu! – elas diziam de manhã.

Diga se tem um vizinho que faça isso hoje. Mas elas faziam. Elas abriram uma janela na parede de suas casas para compartilhar as suas coisas. Sua bisavó essa Kudo foi a nossa primeira vizinha.

O fato ilustra uma solidariedade muito grande entre as pessoas, que tudo compartilhavam. Por essa razão o que ela criava em sua casa dividia com seus semelhantes. A fala ilustra o convívio recíproco desses antigos velhos, onde o pouco que tinham se tornava muito e o grande espírito da caridade sorria com esses hábitos que embelezavam a comunidade.

No relato dessa anciã, aparecem duas histórias intrigantes que chamam a nossa atenção. São duas pequenas narrativas. Em uma delas, ela conta que seu pai, nas suas andanças, criava uma cachorra, e por algum motivo teve que matá-la. O fascínio pela história se torna maior quando ela narra a gravidade do ato de seu pai. Depois, a cachorra voltou para a sua casa. O velho estranhou e tornou a executá-la, mas ela retornou de novo ao seu local.

A outra trata da morte da mãe dessa anciã. Como os seus pais criavam de tudo, no velório de sua mãe uma gata não arredava o pé do caixão. Na caminhada para o enterro, a gata seguiu o cortejo e depois desapareceu sem voltar mais para a casa que a acolhia.

Iremos encontrar nos comentários desses textos orais uma vasta possibilidade de eventos inusitados narrados por estes idosos. São pequenos fatos do cotidiano que voltam às suas memórias e podem, em conjunto, retratar a visão de mundo do povo. Isso contribuirá bastante para estudos de cunho sociológico e ou antropológico sobre o povo Fulni-ô.

4.2.4 Narrativa 4: FUN_JOL_NAR_004

Esse registro foi feito nos arredores do Ouricuri, local onde existe um riacho seco com árvores ao redor, em 09/05/2015, às 15:30h. Foram 18m31s de gravação em áudio e vídeo. Os dados de áudio foram abertos no aplicativo Praat, onde foram feitas as transcrições.

Esta narrativa é uma história de vida do índio João Lúcio, do sexo masculino, 74 anos de idade.

Quando era menino, ele saía com os velhos à procura de caça para poder se alimentar e na fase adulta foi agricultor e por muito tempo trabalhou com os brancos nos armazéns da cidade. Também trabalhava abatendo animais como gado e carneiro dos brancos que eram comercializados na feira livre da cidade. O título dado à narrativa é “Setxfonse” (*A caçada*). Entretanto, ela inclui também uma lembrança da história vivida por João Lúcio, junto a sua mãe e sua tia.

Quando esse velho era criança, um membro do seu povo chamado Maxi, que faleceu há muito tempo, foi convidá-lo em uma determinada ocasião para ajudar na caça. Sem nenhum conhecimento do que seria a tarefa de caçar, logo quando ele era menino, saiu com Maxi, sem comunicar a sua mãe, em busca de animais para alimentar os seus parentes. Essa história da caça de teiú é curiosa, na medida que Maxi tinha o conhecimento de como capturar os lagartos que vivem nos buracos do chão nas matas. Além disso, ele entendia sobre quem na verdade dispõe da guarda desses animais da caatinga, que é um ser de forma humana representada por uma suposta mulher, figura representada nos contos brasileiros como a “Caipora”, que vem de origem indígena.

Na cultura Fulni-ô, acredita-se que essa divindade está presente nos matos. Se um ou outro ambiente for invadido por estranhos, ela dará respostas inesperadas, confundindo os índios dentro do mato, atordoando-os para que eles venham a se perder. Para que isso não acontecesse, e para que ela pudesse disponibilizar os animais da floresta para a caça, os índios tinham que dispor de fumo, fabricar um cachimbo no interior da caatinga e colocar tudo isso em uma pedra para ela poder se alimentar com a fumaça do cachimbo feito de galhos de árvores.

Vejamos um terço da narrativa de João Lúcio:

*Nema noka hle. I efnimã noka hle de txhleka txhana ke fithowa thulti.
Nema taka hle de ekhatxha kite txhua pinhão pedasowa khatxha kite thlowa
te txhua txhleka eethe.*

Nemano ta i unika hle de:

- Djokahe hle ufa nema a takahe de aoke. A elka dāw!

- Anhan. I eldodene do.

*Ta sedaya khane hle txhua oosea fihanewa ta tetkya txhana pinhão ke,
pinhão gayo te. Nemano ta sedaya khane hle teeke. Nema i naaka de tkooka
se teeke. Djaka de. Txhua parane hle. Awa neho kesman ta txhutsa oosea
neka hle de, txhua txhleka tsawa. Nema taka hle de txhuuke txhuuke toonã*

suso nite txhuuke. Nema i naadodwa. Nema, ta esusnisesde, etxaka hle de sedaya pedasowa thulti fowa fithane thake khante.

Nema i unika hle de owe hle ufnana:

- Tokeke, Txo Maxi, txhua sedaya pedasowa khane hle txhutsa fowa thake?

Nemano ta esusnisesde, etxkya noka hle.

- Txo Maxi, ama toona nahase, wey?

- I nahase, wey.

- Ke tosekehe, Txo Maxi? Ke kaypolawa sehe?

- Kaypola, anhan. Djokase take oosea, ta ooseakake lahe, nema i sedaya pedasowa tkase de fowa thake, que é taksasa, teekawate.

Então quando eu olhei, ele já tinha ido cortar pau de pinhão.

Ele tirou a casca, pedaços de casca de pinhão, com a faca para ela comer.

Aí ele disse:

- Eu vou lá e você fica aí. Não tenha medo!

- Sim. Eu não vou ter medo.

Ele botou fumo naquele cachimbo que ele fez naquele pinhão, com o galho de pinhão. Ele colocou fumo no cachimbo que fez com o galho do pinhão e eu o vi entrar dentro do mato. Eu fiquei. Ele parou. Aí eu olhei para as costas dele, enquanto ele entrava pelo mato. Foi por conta disso que ele fez um cachimbo daquele pau. Ele estava ali, como se estivesse fumando. Eu não via nada. Então, depois que ele fumou, ele já chegou cortando um pedaço de fumo para colocar em cima de uma pedra. Aí eu logo me perguntei:

- Por que o velho Maxi colocou aquele pedaço de fumo naquela pedra?

Depois que ele fumou, ele veio chegando.

- Velho Maxi, você viu alguma coisa?

- Eu vi, rapaz.

- O que foi, velho Maxi? Foi a caipora?

- *Caipora, sim. Eu fui dar o cachimbo para ela, ela fumar também. Eu deixei uma pedaço de fumo em cima da pedra, que é dela, para ela poder comer.*

- *Velho Maxi, por que você fez isso para ela?*

- *Você não sabe, menino?*

- *Eu não sei.*

Aí ele disse assim:

- *Olhe, a caipora, rapaz, é a dona da caatinga. Quando eu venho caçar, ela mostra muitas caças. Mato teiú, mato tatu, mato camaleões. É aquela caipora que me dá. Por isso que todo dia eu venho caçar. Você está vendo? Depois que eu cacei, eu fui para a aldeia levando o meu bernal cheio. Por quê? Porque a caipora deixa para mim. Nós damos fumo para ela poder fumar cachimbo, para ela fumar.*

Nesse cenário vivido por João Lúcio, na conduta de criança, o velho Maxi mostrou como se caçava, expôs os seus conhecimentos de caça. João Lúcio não acreditava como Maxi sabia que dentro de um buraco poderia ter alimento para eles. Esse antigo mestre Maxi, com a sua prática de caça, relatava como capturar determinados animais e falava de seu cotidiano com os mais antigos. De certa forma, isso veio de seus antepassados, essa troca de saberes. Assim, Maxi, de acordo o relato de João, teve a iniciativa de ver se naquele buraco havia um lagarto e acabou por encontrar uma moradia de lagartos: um casal de teiús macho e fêmea, que estava acuado em sua própria habitação. Primeiro procurou um material natural, vara de pau, que apontou para iniciar a trabalho de pegar os bichos. João Lúcio pergunta a ele como é que ele sabia que tinha naquele local dois teiús. Maxi responde e passa a cavar o buraco, pedindo para João tirar as terras. João logo expressa medo, dizendo que colocou a mão em uma coisa mole, idêntica ao corpo de uma cobra. Mas o ancião, com atitude de certeza da existência dos lagartos, passa a contestá-lo: “Não é cobra, não! É teiú menino!”

Antes de relatar a captura os dois lagartos, a história começa a tomar outro rumo. O relato agora desloca-se para um período anterior. Nessa época, João não sabia quem protegia os bichos das matas. Um dia João, na sua inocência, escuta o som da quebrada de matos vindo em sua direção. Maxi, conhecedor dos segredos e mistério das matas, entende a razão e fala com João para não ter medo. É a Caipora que se apresenta, mostrando que está por perto, provavelmente descontente, porque viu que esses índios estavam saqueando os seus animas. Maxi, para poder agradá-la, sai rumo aonde estava vindo o som e faz um cachimbo de árvore

de pinhão e coloca na pedra com o fumo. João se pergunta o que Maxi foi fazer dentro do mato. Quando Maxi volta, ele informa que era uma Caipora e descreve, diante da pergunta de João, como é a aparência dessa entidade: “Ela é do sexo feminino, tem o cabelo grande chegando nos joelhos”. Por Maxi ter feito um contato harmonioso com a Caipora, ele atribuiu a isso outros achados de animais e assim ele voltam para a aldeia com as mochilas (*lixwa*), cheias de animas.

Nessa narrativa, somos conduzidos a compreender que todo sistema indígena é totalmente integrado ao seu universo, nada se separa, tudo está conectado. Com o triunfo da caçada, João e Maxi, em um sistema de reciprocidade, começam a dividir as caças, levando para a aldeia. João leva a caça que adquiriu do velho índio Maxi e relata o ocorrido de sua vivência. Nesse período na aldeia, o enfrentamento por busca de alimentos fazia parte do cotidiano do povo. João informa à sua mãe que foi caçar e que o velho Maxi compartilhou a caça com ele, mas ela fica preocupada porque não têm farinha para comer com a caça. João diz que, pelo menos, eles podem beber o caldo da caça. A mãe lembra que sua tia, a velha Arcina possuía farinha e pediu para que ele fosse ver se ela podia ceder um pouquinho para que eles conseguissem comer. A velha gentilmente o recebe e João passa a inteirar da situação a sua tia Arcina. Com isso, ela cede uma quantia razoável para eles. Observando esse fato, entendemos que nesse tempo, quando uns obtinham alguma coisa que garantia suas refeições, os outros compartilhavam tudo o que conseguiam.

4.2.5 NARRATIVA 05: FUN_AGF_NAR_005

O quinto arquivo de registros de narrativas orais dos velhos é o que foi nomeado FUN_AGF_NAR_004.

A narrativa que compõe o arquivo FUN_AGF_NAR_004 é de autoria de Agenor Ferreira de Sá, com idade de 86 anos, sexo masculino. A coleta foi realizada em 16/05/2015, às 16 horas, na TI Fulni-ô/ Ouricuri. O registro tem a duração de captura de áudio e vídeo de 04m12s. O registro em áudio foi aberto no Praat para ser transcrito.

Para nos informarmos sobre quem está por trás dessa narrativa, que é um relato de experiência de vida, precisamos entender um pouco do histórico desse velho. Agenor é um dos anciãos da família Ferreira, que é uma das maiores famílias na comunidade. Os seus antepassados já são há muito tempo liderança na comunidade.

Agenor, em sua adolescência, trabalhava para ajudar a sua família. Caçou por muito tempo e ajudou na roça. Na sua mocidade, trabalhou com os brancos e aprendeu a fazer

sapatos, um ofício que durou e que manteve sua família. Ainda na sua velhice, para ter uma renda extra, produzia diferentes artes, como machada de pedra, arco e flecha, maracá, entre outros; atividade com que se identificava muito, mas que não durou muito porque a cada ano a sua velhice o impedia de fazer determinados trabalhos árduos, como ir à serra atrás de matérias primas para a fabricação de artesanato.

Vejamos um trecho da narrativa.

Awa se teeke ke toona elkanse. Nema hle de ya sa lhawa tkha thoxanse. Netxante. May neho yasa futxkya hle de. Ftthea khethama yawka hle de ya aldeya ke. Ya tilhawa ke ya txman hle ya eldjo khla lay hle. Nekdey xoa, fekhia, fekya, khdelmalka, que é o sardão.

Peteka fthonewa lwa doa khiaka. Ya khodjo khia thloa tkawa. Se não, baduki fthonewa, makhay fthoa ya tafia futxite. Yatlife kaka khiaka de etxfonte. Nema setxfonse khla khiaka de se ke. Netxante ya keha khiaka de txtxaya dey. Yakhodjo dwa. Ya feetonse dwa. Sekefe etxkya etxhaman, ya ho khiaka fonte fttheasa. Ya ho khiaka yalkinte, nekdey ya ho khiaka ya elkinte, nekdey ya txidjo futxi khiaka.

Também dentro desse mato tem coisa ruim. Aí a gente ficou com a cabeça confusa de repente, mas pelo menos pegamos alguma coisa. No começo da noite, nós já tínhamos chegado na aldeia. Quando nós chegávamos com muitas coisas de novo: teiú, cambambá, camaleão, sardão.

Até uma peteca nós não tínhamos. O nosso trabalho era com faca pequena, não com um bodoque, com uma flecha para pegar preá. Os nosso cachorros eram bons para caçar e tinha muita caça no mato. Assim, a gente comia todo dia. Não tínhamos trabalho. A gente não tinha trabalho mesmo. Quando chegávamos da roça, a gente ia pescar à noite. Toda vez que a gente tomava banho, pegava peixe.

No tempo em que a sobrevivência dos Fulni-ô dependia dos rios e das matas da região, os índios falavam desses eventos, falavam de fatos vivenciados por eles, nos quais os seres da natureza têm uma relação íntima com suas vidas. Nas suas idas e vindas, procurando algo da natureza para sobreviver, encontravam também os seres fantásticos das matas e dos rios,

coisas às vezes incompreensíveis, que os deixavam confusos nesses lugares. Mas eles entendiam que isso era o que fazia o controle do que poderia ser adquirido com a caça e a pesca para eles se alimentarem.

É disso que trata a história de velho índio Agenor, com o tema “Yatkha Thoxankya Hle de Se Teeke” (*A Coisa que Já Atordoava A Gente Dentro do Mato*). Em sua vida, passou por muitas dessas situações quando andava em busca de alimento para sustentar sua família, pescando e caçando. Deparou-se com momentos de até se atordoar no rio e nas matas da TI Fulni-ô. Esse velho sabia também que, para levar a sua mochila cheia de coisas como caças e pesca, teria que ofertar algo para esses seres deixarem tudo sair tranquilo e assim eles poderem concretizar as suas práticas da caça e pesca. Nessa situação, antes da ida à caça já saíam organizados e preparados com essa oferta. Precavidos, levavam um pouquinho de fumo. Caso aparecesse uma situação estranha, colocariam fumo na pedra para a Caipora fumar. Mas se eles não levassem essa oferenda, poderiam passar por situações desagradáveis na mata, chegando até a se perder.

É notável nessa narrativa o relato de quando ele e os amigos deparam-se com esse ser na mata. Indagado acerca de como a caipora fuma, o velho nos leva ao encanto da história, no ambiente da caça com os cachorros. Eles pressentiram uma coisa estranha dentro da mata, julgando haver coisa ruim no mato. Era a Caipora que estava levando-os a confundir suas ideias naquele momento. Até os cachorros bons de caça começaram a ficar quietos. Todos quietos e atordoados, mas mesmo assim tinham algo nas suas mochilas para levarem para a aldeia. Deste modo, esperaram o momento de lucidez voltar para poderem sair daquela situação aterradora rumo às suas moradas.

De acordo com as narrativas de Agenor, de tudo eles traziam para suas famílias, apesar desses eventos envolvendo mitos e lendas presentes na cultura do povo Fulni-ô. Temos que ter em mente que isso faz parte da cosmologia indígena, entender esses aspectos carregados de significados de sobrevivência, onde é preciso interagir com esses seres das matas e rios para viver. De acordo com o relato de Agenor, para sobreviver ele só possuía uma faca pequena e um bodoque.

Nesse período, narrado nessa história de vida, as pessoas não tinham trabalho remunerado. É verdade: todas as atividades indígenas do povo Fulni-ô, visando a procurar meios de se alimentar, são consideradas como um trabalho, embora não sejam remunerados. Apesar de serem mínimos os recursos naturais nesse tempo, mesmo assim garantiram a sua sobrevivência. Todos viviam felizes com o que lhes era concedido.

4.2.6 Narrativa 06: FUN_MAC_NAR_006

O sexto arquivo de registros de narrativas é o que foi nomeado FUN_MAC_NAR_008. Ele contém o registro da fala da anciã, Maria Brasilina de Amorim Ferraz, do sexo feminino, com idade de 65 anos. A coleta dos dados foi efetuada em 02/08/2015, às 13:20 horas, na Aldeia Fulni-ô/sede. Os registros de captação de imagem e som tiveram uma duração de 05m54s. Em seguida foram abertos para serem transcritos no Praat.

Essa velha índia é descendente dos Fowklasa, subgrupo dos Carnijós. Identificamos isso porque o seu povo vivia próximo à serra dos Cavalos. Ela já informou, em relatos anteriores, que faz parte desse grupo. É raro hoje termos uma definição de quem pertence a qual dos grupos que se fundiram e formaram o povo Fulni-ô, mas essa índia informa categoricamente que a sua ascendência pertencente mesmo ao grupo dos Fola, uma das maiores famílias no passado. Aqui vai um trecho de sua história:

I ithe soso wa kfaltakka teka? Wa de txinkya teka he. Owa ikts^hale sosoma, wa kfaltakka? Nema i saathakya hle de. I wa keynika neka dodwa, he, wa djo fthonexto, he. Owa atxha i enasdyoawahe wa dofea. Owa feasa i dooka takanema, owa nekke fete wa kfalse txate. I tkama lha khia he, itok^hettotwa sato i fenk^hettotwa sato dotka ke i sawlinsese. Iekhdeka neka dodwa he. I sawlinkyase neka naakasehe tha dotka ke. Nema ya ho lhawa lha khiaka de khoxkya txti. Ya ho lha khiaka he txhdekhea. Ya ho lha khiaka khofowa te takdyowa sato. Ya duti lha khiaka he.

Vocês querem escutar as minha palavras? Eu estou com pena de vocês. Vocês querem escutar mesmo minhas palavras? Então eu vou falar. Eu não vou ensinar a vocês firmarem seus pensamentos. O que eu vou contar para vocês, é para vocês quando eu morrer vocês escutarem o que falava, viu? Quando eu era pequena, meus pais. Foi no meio dos meus troncos antigos que eu me criei. Eu não estou dizendo que eu sei. Eu me criei vendo isso no meio deles. A gente andava tirando palha. Nós andávamos rasgados. Nós andávamos cheios de perceveyos. Nossa pobreza era grande.

Na narrativa que gravamos para este trabalho, ela narra como, desde criança, em sua andança como seus pais e irmãos, trabalhava duro com a extração da palha. Aprendeu a viver

em meio aos costumes étnicos de seus familiares. Hoje é mãe de oito filhos. Trabalhou duro para criá-los em meio à dura falta de oportunidade durante os tempos idos. Atualmente ela procura incentivar os jovens da comunidade a praticar os nossos costumes, uma tarefa que ela faz por paixão, pensando na formação dessas novas gerações.

Chamanos a narração “Ifenkhattotwa Sato Dotka ke I Sawlinsese” (*Eu me Criei no Meio de Meus Troncos*). Assim, no começo da tarde, colhemos a narrativa da anciã Maria Brasilina. Logo no início, sua residência, começou dizendo que sentia muito por nós, por conta da situação de enfraquecimento do idioma Yaathe em nosso povo. Disse ter até pena da gente devido ao fato de estarmos enquadrados nesse contingente de jovens que buscam um aprendizado da língua. Mas declarou o que poderia sair desse encontro serviria para a gente colocar na consciência e levar para vida toda: os seus conhecimentos. A análise da narrativa dessa velha nos leva a concluir que há índios na comunidade que se opõem veementemente à cultura alheia, isto é, à cultura dos não índios. A razão para isso, de acordo com esses índios, é o fato de essas culturas enfraquecerem a do nosso povo, com pensamentos que não fazem parte de nossos princípios.

Ela desde pequena foi introduzida na cultura Fulni-ô: nasceu e se criou no meio dos costumes de sua ascendência. Conviveu com pessoas que a conduziram ao enfrentamento da vida e conheceu muito sobre ela. Mesmo com as dificuldades da vida em seu cotidiano, pôde superar os obstáculos que lhe eram postos. E esses sofrimentos não se resumiam apenas à lida do dia. Também à noite lidava com problemas: tinham de enfrentar uma dormida totalmente desagradável, com cama de vara, o que lhe causou dores em suas costas. Essa velha aconselha e pede para que nós nunca caíamos em uma situação como aquela pela qual ela passou. Lamenta seu sofrimento, mas aconselha-nos a procurarmos meios para sustentar a nossa riqueza cultural. Porque a palavra dela se fixará nesse registro, a gente poderá no futuro guiar-se por aquilo que fala.

Na apreciação de seu conhecimento de vida, ela informa que foi Deus que dadivou a sua palavra. Diz isso a respeito de seus saberes, incluindo a língua como esteio máximo, algo que nós nunca poderíamos vendê-la aos brancos. Assim, ela retoma as idas na busca da extração de palha para fazer os seus trabalhos, mas que na época tinham um preço que não era bom. Diante disso, ela deixou esse trabalho para trás, argumentando também que os brancos de Águas Belas, além de não gostar do nosso povo, desvalorizavam tudo o que produzíamos. Nessa lembrança, ela faz uma reflexão crítica sobre os nossos vizinhos brancos, que querem saber de nossos costumes étnicos, de nossa língua e nossa religião. Entendemos esse trecho como refletindo um sentimento de proteção cultural da nossa tradição, sobretudo no que diz

respeito ao ritual indígena que dura três meses, no qual os brancos são impossibilitados de participar.

Além do posto acima, essa velha índia demonstra uma estratégia de como nosso povo pode sobreviver à malícia dos brancos: “Para a gente conseguir sobreviver, nós vamos usar a mesma malícia contra eles, nós vamos ser iguais a eles também”. Nesse caso, ela exemplifica que alguns brancos fingem que gostam dos Fulni-ô. Igualmente, de acordo com os relatos de Brasilina, também nós fingiremos que gostamos deles. Isso é uma questão de sobrevivência de um povo que por muito tempo sofreu perseguição vinda de outro povo, de outra cultura. Ela sente na pele o enfraquecimento que isso causou, fica aflita e pensa muito na perda da cultura. Por isso, incentiva os jovens a seguirem com os costumes e tradições do nosso povo.

A língua, na narrativa de Brasilina, é um bem sagrado deixado por Deus aos seus antepassados. Ela pede aos jovens que tenham empenho e possam aprendê-la. A anciã faz esses comentários em seu relato e pede que todos nós reflitamos sobre essa realidade do Yaathe. Mesmo contando suas lembranças, faz um grande esforço para prender a nossa atenção em relação à língua.

Depois, ela retoma as suas lembranças de criança, quando dormiam sem cobertor e sua alimentação era feita sem sal, tudo ao natural. De acordo com ela, não existia sal nesse tempo; no entanto, tudo que eles comiam não prejudicava, enquanto que as comidas da atualidade podem prejudicá-la. Por isso, ela mesma procura se afastar dessas comidas novas que apareceram e que permanecem na geladeira para não se estragar. Ela afirma evitar esses costumes novos. Quando é preciso comprar algo para se alimentar junto a sua família, reza para não adoecer e pede para que tudo ocorra bem com ela e seus filhos.

Na narrativa dessa anciã, ela descreve sua história e torna a repeti-la novamente no final, justamente para prender a atenção de quem está ouvindo. cremos que essa é uma estratégia comum no discurso de todos os anciãos.

4.2.7 Narrativa 07: FUN_ELC_NAR_007

O sétimo arquivo de registros de narrativas é do ancião Eloi Lúcio Cajueiro de Amorim, de 78 anos de idade, do sexo masculino. A gravação foi realizada no dia 28/07/2015, às 15:40 horas. O arquivo tem duração total de 03m e 17s, e foi nomeado FUN_ELC_NAR_007. Como muito outros, foi registrado na TI Fulni-ô/ Ouricuri. Chamamos essa narrativa “I Holha Khiaka I Txfonte Imtiwa Tole” (*Eu Andava Caçando Com Meu Amiguinho*).

Antes de começarmos a comentar o relato de Eloi, descrevemos aqui a sua função como membro do povo Fulni-ô, e em especial sua vida com sua família. Esse velho aprendiz da prática de armadilhas de caça, em sua vida como caçador, foi ensinado a obter meios para capturar os animais para alimentar os seus parentes. Caçou por muito tempo, o que, aliás, era uma das atividades a que tinha mais afeição, preferindo caçar na calada da noite, prática chamada de “fachear”. Esse grande caçador, também para prestar apoio aos seus familiares, trabalhava na roça nos tempos de chuva. Atualmente vive na aldeia, mas ainda tem prazer de sempre estar comendo caça. Ele sempre encomenda a alguns índios para trazer alguns dos bichos que ele tanto pegava. Hoje esse ancião se encontra mais quieto, vivendo a sua velhice que o impede de praticar o que mais gostou na vida.

O texto desta narrativa de vida de Eloi ilustra para a gente uma passagem quando todos os Fulni-ô passavam boa parte de suas vidas à procura de alimentos para sobreviver na mata, ou também próximo aos brancos, que vivem no município de Águas Belas. A vida nesse período era difícil e havia escassez de alimentos, o que muitas vezes fazia com que alguns índios saíssem de sua aldeia a procurar de caça nos seus territórios. Nessa época o trabalho se resumia apenas na luta pela sobrevivência e não no acúmulo de riquezas. Nesse tempo, pais, filhos e amigos saíam à procura de caça para se manter. É sobre essa vida que Eloi conta: quando era frangote, ele se deslocava com seu amigo Estendelau, mestre na arte das armadilhas de caça.

Vejamos um trecho da narrativa.

I mtiwa khiahe Estendelau ya tsfonte ya ho lha khiaka. Ewlsia, ewlisiandowa wey. Nema ya fehiawa txhaxte hele, fekhiawa yeetixte, tafiawa, thialha sato. Nema sotxa ke ya txma, ya fthone xoawa setxhi yeekilha khiaka ya txhufnite eyawa ke, may ya vivene lha khiaka. Ya ke khlatwa sato puline lha khiaka. Nema sa txidodwa lha khia hle. Uunima ta nede. Ya txika hle toonãwa ya sa i khlemã. Neka tempo ke, ya sa ke txi khiakake toonãwa. Flidjwa khiwa, xoawa, tafiawa, kheytxi lha khiaka. Yasa khoflewa khia. Efewde txtxaya dey, anhan, txtxaya fthoana dodwa khia. Txtxaya dey yoo lha khiaka ya txfonete toonawa keeka wati. Nema hle fela txtxaya ke:

- Yooxte hle txhua xoawa setxhi te txhufnite, toonawa kitxhia eynite.

Quando nós andávamos caçando, meu amigo era Estenderlau. Eu era frangote. Aí nós matávamos camaleão, pegávamos camaleão, preá, saguis. Quando nós chegávamos de tarde, nós tirávamos o couro de um teiú pra gente vender barato. Mas nós vivíamos desse jeito. Os nossos velhos eram pobres. Ninguém se ajudava (acudia) naquele tempo. Hoje, não. Nós já ajudamos às vezes quando a gente arruma alguma coisa. Porque naquele tempo nós compartilhávamos as coisas. Até piaba, teiú, preá, a gente dividia. A gente se alimentava um pouco. Era todo dia, sim, não era só um dia não. Todo dia nós andávamos caçando coisinhas para poder comer. Aí no dia da feira:

- Vamos vender o couro daquele teiuzinho pra comprar farinha.

Eloi foi instruído pelo seu amigo, que o preparou para essas atividades provavelmente desde quando ele era criança. Os dois traziam muitas caças para suas famílias: gambá, preá, teiú, camaleão, entre outros. Suas famílias ficavam felizes com o dia de fartura. Eles não guardavam para deixar para outro dia, até porque iria estragar no outro dia esses alimentos. Dia a dia, eles caçavam. Quando chegavam dessas vivências com alguns animais, eles tiravam o couro para vender depois para comprarem farinha nas mercearias dos brancos. Tudo que eles conseguiam era bem dividido com os outros. Eloi relata que eles viviam assim: os velhos eram pobres e ninguém se acudia⁹, às vezes só arrumavam o que comer, quando encontravam era a felicidade de todas as famílias. Nessa expressão, os antigos eram pobres. O pouco que tinham compartilhavam com todos. Mesmo assim, muitos, pelo motivo de não terem condições econômicas igual aos brancos, não tinham opção de melhorar suas vidas. É justamente devido a esse fato que Eloi usa o termo “acudir”.

Nessa narrativa, a história reflete as questões de tarefa de sobrevivência, um relato de um índio que vivenciou muitos obstáculos de vida. Quando eles arrumavam coisas pra comer, a nostalgia tomava conta dessas famílias. Em períodos de chuva, que também ainda hoje dura poucos meses, plantavam para se alimentar. Eloi, nas suas lembranças, descreve quando se tornou rapaz, namorou, casou, pôde cuidar de sua roça. Já era responsável para ter uma família. Esse índio velho foi ensinado pra conseguir ter condições de sobreviver.

Esse ancião faz uma reflexão importante que nos chama atenção para esse fato vivido na sua velhice: “Minha vista está ficando curta como a de uma jiboia, hoje eu ando todo à toa

⁹ “Se acudir” é uma expressão da fala Fulni-ô que significa “ajudar uns aos outros” ou “se servir de algo para resolver um problema”.

como um menino”. Desse modo, o velho para ele é igual ao menino, vê pouco, no sentido de que menino depende dos adultos para viver, mas que também o coração dele sente as coisas e vê, mas o seu corpo não responde aos comandos do coração, só o coração dele que está dando sinais de vida ativa. Esse grande sábio em sua vida por muito tempo praticou as atividades de caça, e assim, em meio ao seu descontentamento, sente a senilidade própria da vida.

4.2.8 Narrativa 8: FUN_ARL_NAR_008

O oitavo arquivo de registros de narrativas, nomeado FUN_ARL_NAR_010, traz a fala do ancião Aristide Leite Machado, do sexo masculino, com idade de 73 anos. Esse registro foi coletado em 14/08/2015 às 14:39 horas, na Aldeia Fulni-ô/sede, com tempo de 03m12s.

Aristides Leite Machado era um dos melhores cantadores da aldeia. Há alguns anos também saía para a capital do Estado de Pernambuco, com um grupo de índios Fulni-ô, para apresentar mostras dos cânticos do povo. Todo ano, essa era uma das atividades em que boa parte da comunidade saía nesse destino, isso para poderem de certo modo comercializar os seus artefatos indígenas. No princípio, por muito tempo, trabalhou na roça e na fabricação de tijolos. Era também responsável por tirar lenha para queimar os tijolos. Agora encontra-se aposentado, mas não dos seus saberes, pois pratica a difusão dos conhecimentos do povo para os jovens.

No trecho a seguir, ele dá uma amostra do seu bom humor e conta sobre os seus saberes de cantor.

Khonefãw tha i txinekteka ooke i txite saathekyante, kasne. Nema fetala khla sdey tha i txinekteka de fetala i lete. Nema i kkawkasey i kfelnete waka dehe yaadetwa tole. Nema i wake nete: ike txhinke i khletxase neske khiwa efewde ke i khletxhakahe i satwinikakke. Nema i ekhde, i khletxaka ttxowde i eekhdeka. Otxhaytowalha i txine thwakahe i tle i khletxhate. Tha ike txhinke kfale ekhdekke ike txhinke kakka. Nema yaadetwa ooke i txine thwaka dehe djote feetonte. Nema i feetonse sesa ya khletxhaka hle de, yooka hle ya khletxhate, feetonte ya holha khiaka dehe.

Mas eles me chamaram aqui para eu falar, disseram. Ai eles me chamaram aqui para um monte de formigas, para a formiga me morder.

Quando eu era pequeno eu brincava na lagoa com os meninos. Então eu digo a vocês que eu cantava, que eu digo que talvez eu cante tudo porque eu sou atrevido. Então eu sei, eu canto, eu sei todos os cânticos. Os brancos me chamavam para eu cantar porque eles sabiam que minha voz era boa. Aí os meninos aqui me chamavam para ir trabalhar. Então depois que eu trabalhava nós já cantávamos, nós andávamos cantando, eu andava trabalhando.

O texto narrativo de Aristides é um relato de experiência da sua jornada como sábio dos cânticos. Intitulamos a sua narrativa de “I Khletxhaka Ttxtode I Ekhde” (*Eu Sei Cantar Todos os Cânticos*). Próximo ao final da tarde, convidamos esse velho para fazer alguns cânticos dentro de uma casa na aldeia. Antes de fazermos os cânticos, queríamos que ele contasse sua história de vida. Ficamos em baixo de uma árvore. Em um tom meio de brincadeira, ele diz que o trouxemos para cima das formigas para elas mordê-lo. De fato, fomos obrigados a incomodar as formigas e fomos surpreendidos pela sua hostilidade! A narrativa é curta, mas apresenta a história desse grande cantador, que revela sua experiência de um dos excelentes cantadores do povo Fulni-ô. Desde criança, ele andava brincando com os amigos e sabia cantar algumas canções de etnia, sabia cantar todos os cânticos do povo.

É interessante quando ele diz que até os brancos naquela época o chamavam para cantar para eles, sabiam que a voz desse mestre era uma das melhores vozes da aldeia. Os meninos na época o chamavam pra trabalhar e depois dos trabalhos eles saíam para as cantorias. Isso ainda hoje é um exercício. Os cânticos de povo fortalecem e aliviam a alma do indígena e transmite ensinamentos simbólicos que seguem pela vida.

Esse velho faz, em seu discurso, uma comparação da saúde dele com a dos amigos. Um dos seus amigos possivelmente tinha uma alguma fragilidade. Ele diz: “Meus amigos, metade deles, se separaram. Que eles eram fracos”. Acredito que ele fala assim porque muitos já se foram e ele agradece por estar ainda vivo, e por Deus ter lhe dado uma resistência a mais para ele poder chegar até essa idade. Ele permanece vivo, apesar das barreiras enfrentadas na velhice, forte em nosso meio.

A fala desse mestre dos cânticos é resumida. Ele diz que só é isso que ele sabia falar. Nesse momento, pergunta a nós, que estávamos a sua volta dele, quem seriam as pessoas que iriam cantar com ele. Em meio a essa narrativa, lembramos a ele como era o convívio dele com o seu pai.

Como toda a tradição dos Fulni-ô, a maioria dos índios saíam nos arredores da serra do Cumunaty e outras serras vizinhas à procura de palha, fibra de caroá para fazer suas artes. Então, é nessa parte que entra a história do velho pai de Aristides, em suas andanças por esse mundo. Quando fala, ele diz que o velho pai tirava palha para fazer os seus artefatos e vender na feira local. Por todo canto nessas serras eles andavam a pé, passavam muitas dias e noites fora da aldeia para extrair essas matérias primas, antes muito abundante na região. Nessas viagens, caçavam viado e comiam com feijão de corda, abóbora que existia nos roçados vizinhos. É uma retomada ao passado desse ancião que demonstra a ligação com seu pai. A tarefa de seu pai, chefe de família nesse tempo, era se deslocar de sua moradia para poder recolher coisas da natureza e fazer seus trabalhos e assim tentar comercializá-los na cidade para, por fim, sustentar sua família. O velho Aristides diante de toda essa vivência, agradece a Deus por estar aqui contando essa história no meio de nós. É um agradecimento pela sua longevidade.

4.2.9 Narrativa 09: FUN_TEE_NAR_009

O nono arquivo com registro de narrativas é o que foi nomeado FUN_TEE_NAR_009, e refere-se ao registro da fala da anciã Teresa Maria do Espirito Santo, do sexo feminino, com idade de 67 anos. A coleta de dados foi realizada em 17/05/2015, às 11 horas da manhã, no Território Fulni-ô/ Ouricuri. O tempo de captação de áudio e imagem é de 13 minutos e nove segundos. Os dados de áudio foram transportados para serem transcritos no Praat. Os arquivos de áudio e vídeo foram sincronizados no aplicativo ELAN.

Teresa Maria no passado era mãe solteira. Lutou muito para criar os seus dois primeiros filhos, trabalhou na roça e na arte do trançado de fabricação de esteiras, bolsas e vassouras. Nos tempos de extração da matéria prima, a palha, chegava também até a dormir nos locais das serras que se encontram na TI Fulni-ô para extrair uma quantidade de feixes de palha para transportarem para a aldeia. Mas não só ela era designada a essa tarefa. Vários grupos de homens e mulheres se organizavam rumo à “tiragem de palha”. Depois dessas atividades, mesmo com tantas dificuldades, eles voltavam para as suas casas alegres por terem conseguido realizar esse trabalho, um dos fatores de mudanças econômicas na aldeia que permitia a eles comercializar. Ainda que não houvesse muita procura por esses artesanatos, conseguiam vender mesmo que pouco para assegurar algo para suas famílias. Nesse tempo, a saída deles era na madrugada de terça-feira. O resto da semana rasgavam as palhas, secavam, produziam vários tipos de artefatos da sua cultura.

Teresa Maria é mestra nos cânticos do Toré. Desde sua adolescência, foi instruída pelas velhas com as melodias do Toré. Nos anos 90 ela, junto com seu parceiro Abdon dos Santos, o criador do grupo cultural Unakesa, saíam com aproximadamente 30 índios Fulni-ô para disseminar amostras de cânticos e danças típicas da cultura nativa em espaços culturais e escolas da região do Recife. Nesses eventos, além de poderem disseminar o entendimento sobre a cultura do nosso povo entre os não índios, obtinham cargas de alimentos para ajudar muitas famílias na aldeia.

Veremos agora, na visão de Teresa Maria, os comentários da sua narrativa cheia de sentimentos da nova realidade do povo, os seus agradecimentos por ter superado os entraves durante sua vida com os velhos do passado, e ter conseguido chegar até nas melhorias e mudança do povo Fulni-ô.

Como tantas outras que compõem esse trabalho, criamos um tema central de acordo com a sua história de vida, também voltando a suas lembranças dos velhos do passado.

O nome dado ao relato de Teresa Maria é “Yatxtxo Khiahe” (*Nossa vida era assim*). Refere-se aos tempos que viviam na região de Águas Belas, cercados pelos brancos. A vida era simples, viviam do pouco que conseguiam pra sobreviver. Nesse período ainda não existiam tantas facilidades que hoje existem na aldeia Fulni-ô. Um exemplo disso é a própria forma da educação e a espontaneidade de aprender o idioma, sem esforço de ir à escola. O exercício da oralidade nativa era predominante nesse tempo. Ela lembra e informa dentro deste trabalho que já pequena falava Yaathe. A língua estava mais ativa mesmo com toda a presença dos não índios e as truculências do passado colonial que afetou o nosso povo. A curiosidade de menina na época ganhou posteriormente na sua adolescência a ideia de entender o que as velhas de sua família falavam. No seu percurso com essas velhas, ela conseguiu reunir conhecimentos relacionados à realidade do seu povo. O mundo à sua volta foi explicado em concordância com os ensinamentos das anciãs do seu passado.

Em todas as narrativas, demonstrou-se a afirmação dos velhos do passado. Eles são declarados o esteio da cultura do povo Fulni-ô. Assim, muito do que se tem visto no espaço cultural indígena é fruto da formação em um meio social particular. Existe o caminho dos saberes que têm que ser assimilados pelos aprendizes do grupo para dar conta de viver a vida na aldeia. Isso fica claro quando Tereza Maria expõe nesse trecho o seu esforço e dever das velhas para garantir a formação dessa índia.

*Nema i sesa etho klilane fliawa sato ke i txhatnelhaka de Yaathelha
saathethite.*

Eu vivia procurando os que tinham mais conhecimento do que eu da língua. As velhas me ensinaram a falar a língua.

É incomum, para Teresa Maria, essa nova forma de os jovens adquirirem um novo hábito, o de focar sempre nos estudos dos não índios e absorver uma educação que se distancia da forma vivida por ela. Ela mostra, de certo de modo, os dois contextos, a educação de antes e agora. Os jovens estão influenciados por esse novo modo de pensar dos outros, os estudos e língua dos não índios fazem com que esqueçam os repasses da cultura nativa. Isso na verdade se configura com o contato negativo da cultura Fulni-ô, que está sendo pressionada por outra cultura. Ou seja, a cultura de nosso povo, por muito tempo veio perdendo espaço para português. Muitos velhos na aldeia estranham esse costume alheio. Mas ela garante que ao buscar a auto-afirmação, o Yaathe, a língua dos Fulni-ô, pode fluir dentro dos jovens, que poderão aprender o idioma. Isso vai depender do esforço coletivo, procurando os conhecimentos do povo.

Conforme observamos na narrativa de Teresa Maria sobre a igualdade e humildade dos velhos do passado, era uma dura tarefa sobreviver em meio às dificuldades intensas do sertão onde eles viviam. Depreciados pelos ditos civilizados de Águas Belas, buscavam nesse meio sobreviver e tentar arranjar algo pra vestir. As velhinhas conseguiam, mesmo com esses entraves, arranjar algo para vestir suas crianças, rapazes e moças. Às vezes descosturavam suas próprias roupas para poderem se cobrir. Tudo que conseguiam era dividido entre eles. A partilha era mais envolvente e efetiva nesse tempo. Vemos abaixo um trecho desta narrativa de Teresa Maria, quando fala nos velhos do passado:

Nema txhana sokhlokodonkyalha, oote tetxdjonkyalha sato, yake fekhlatwa holhaka de sake xinitey i kexalha so toonawa saekhlete. Ya toonawa, tha txhua toonawa te tha saekhleka takanema, txhua edutiwa sato ke tha koxte khia. Nema nehode, nehodeke, unilhaka dehe, ama ekhde? Nema i nelhaskawdotkya hle de. Nehodeke i tha yoonelhaka teka de.

Aqueles tempos passados, aqueles que passaram, os velhinhos, andavam em vários lugares para conseguir algo. Quando conseguiam alguma coisa, eles dividiam com os outros necessitados. Eles faziam assim, sabe? Eles não faziam as coisas só para si. Eu agradeço tudo isso que vi

*dos meus antigos. Nós não somos como os privilegiados. Nós não somos.
Porém estamos melhor agora, graças a Deus.*

As adversidades nesse tempo levavam muitos velhos a se desdobrarem para conseguir sobreviver em meio à seca e ao pouco que a natureza oferecia a eles. Teresa Maria retorna ao seu passado, junto a sua irmã mais velha, que não se encontra mais viva, e ao velho Vicente. Eles saíam pelo mato para observarem os urubus que posteriormente iriam levá-los aos alimentos. Era um costume entre eles olhar para o céu para ver se o tempo iria oferecer algo pra eles, no caso as reis mortas que os brancos posseiros criavam na TI Fulni-ô, e que morriam por causa da seca. Isso era o que possibilitava que eles tivessem carne na alimentação. Os urubus garantiam a comida do povo. Era uma festa quando o céu estava repleto de urubus, pois era sinal de fartura, ou melhor, era garantia de comida nas casas da aldeia. Todos repartiam essa comida. Teresa Maria vê que muita coisa foi mudada durante os tempos, o costume às vezes de só pensar nas coisas pra si é fato, um vírus da ganância do homem branco que atingiu algumas pessoas na aldeia.

Nas lembranças dessa índia, vemos que a sua narrativa é carregada de seu passado, que é contraposto a esses novos tempos. Ela teve pai mas não foi ele que a criou, foi criada junto com sua irmã pelo companheiro de sua mãe, Finda. E a sua velha avó ajudou a criar as duas, junto com seu parceiro. Na vida dela junto aos seus parentes predominava um ritmo harmônico e tranquilo, sendo a única preocupação o seu sustento. Mesmo os que não conseguiam algo para sobreviver, recebia parte do que era conseguido, por meio de partilha entre eles. Ninguém poderia negar algo nessa época. Era uma regra de união que fazia parte do modo simples, tornando-os iguais dentro da coletividade.

É uma mensagem que muitos velhos, como Teresa Maria, destinam aos jovens que buscam entender os costumes dos nossos antepassados. A orientação que observamos nessa narrativa pode iluminar as mentes de muitos índios na aldeia, com discursos que carregam um sentimento de que falta algo entre nós, que podemos buscar e descartar esses atos estranhos que predominam nas mentes influenciadas pela cultura não índia. Hoje a cultura do branco de certa forma é chamativa, atrai outros povos, podendo ter efeitos negativos no futuro de uma comunidade.

Vemos boa parte dos povos indígenas trabalhar para revitalizar suas tradições e língua. É nesse caminho que Maria Teresa e muitos velhos prende a nossa atenção em seus relatos para termos consciência do perigo em que estamos no que diz respeito ao enfraquecimento do Yaathe.

4.2.10 Narrativa 10: FUN_IVL_NAR_010

O décimo arquivo de registros de narrativas foi nomeado FUN_IVL_NAR_011 e apresenta o registro narrativo da anciã Ivanilde Lúcio Ribeiro, do sexo feminino, com idade de 63 anos. Foi gravado na Aldeia Fulni-ô/Sede, na Escola Indígena Fulni-ô Marechal Rondon, em 28 de agosto de 2015, às 13 horas e dez minutos, com uma duração de 10 minutos e 35 segundos.

Ivanilde, uma das índias consagradas na educação escolar indígena do povo Fulni-ô, faz parte de equipe pedagógica na escola, é coordenadora pedagógica do Yaathe, língua materna. Anteriormente, passou em um concurso na prefeitura e começou a lecionar nas escolas da cidade. Com o repasse da oferta da educação escolar indígena para o Estado, começou a sua experiência em atuar em seu próprio povo. Ela trabalhou duro para conquistar os seus objetivos.

No trecho que transcrevemos a seguir, ela fala também dessa época de vida dura.

Anin... Yatxtxo, yakhtowa txtxo khia teya. Ya dutilhakke khia. Nema itxtxo khiahe osohe iso sato yakhtowahe, wintowa sato. Winkya dodwahe toona xinete, ya khtowa tai. Nema oso de uxine tha khtowa ke. Nema ikkalhama khia, itookhethawa tole itookhethane thoolhakase kefe tuy. Nema iso sato wapela thatti, djokahe unima wapela thatti. Nema tha uni itookhetha nelhaka de: Aosehe wapela thatti owa lay, laladonkya ekhoho ke tha khanelhaka ta feetone ya kefe ksahehe, nawde te ekhdesehe. Nemahle ikkalhakke khia isi tuy tha ikhanelhaka. Djolhaka. Nema isi nelhaka de: Ooke akindodete awde oode thaa kte, aokahe wapela thatti. Nema djolhaka.

Itookhetha sato, itkha ke djaka iilhaka, dilhaka tha ilne sakhninte. Nemahle itkha kilkya noma hle, setsnehe tuy djoka otxhaytowa dotka te wapela ekhdesehema. I seya neknoman, i ekhdeka ta ilne tsa dodwase. Unima itxtxo itxasehema ta ixilhaka. Itkha kilman hle wapela ehese te i saykhleman, ikhlankya noknoman nema ikhlankya noknoman. Unima hle i feytonkya, anin, sekeyniho sato, sakeyniso sato de Yaathelha te tha tkhante. Iekkhdeka nawde te nelhawa doddohe. Thake i plendenkya lahele tha tle.

É... Nosso jeito, o jeito de nós todos era difícil. Porque éramos muito pobres. Então minha vida e a de todos os meus irmãos, somos sete irmãos.

Não é mentira a palavra que estou dizendo, a quantidade. Eu sou a caçula deles. Aí quando eu era pequena, meu pai junto com minha mãe, eles iam para a roça. E meus irmãos diziam: hoje eu vou estudar. Aí meu pai dizia assim: Você vai estudar mas vai colocar enchada na mão para trabalhar também é na roça, que você vai saber de tudo. Aí porque eu era pequena me colovavam para a casa de minha avó. Eu ia. Aí minha vovó dizia: para você não ficar sentada aí, vá para a escola. Aí eu fui.

Meus pais, eu tinha raiva e pensava que eles estavam me fazendo o mal eu me afeiçoar. Assim, quando eu fui me desenvolvendo, fui estudar e aprender em outras cidades no meio dos brancos. Quando eu fui ficando moça, eu sei que isso não me fez o mal. Hoje eu estou aqui, para chegar onde eu cheguei. Quando eu avancei com os estudo mais graduados, fui ficando velha. Hoje mesmo eu trabalho com professores e professoras, com o nosso idioma, sou a coordenadora deles. Eu não vou dizer que sei de tudo. Eu aprendo com eles também.

Hoje mantém-se ainda no cargo, o que fez por merecer, diante de seu empenho com o desenvolvimento pedagógico do ensino da língua. Sempre orientou os seus professores a virem efetivar uma metodologia específica para o ensino do Yaathe Fulni-ô. A língua Yaathe encontra-se atualmente na matriz curricular das escolas da aldeia Fulni-ô, tendo sido reconhecida pelos órgãos educacionais do Estado de Pernambuco.

No texto FUN_IVL_NAR_011, “Yatxtxo khia Teya” (*O Nosso Jeito Era Apertado*), ela relata que muito antes a vida dos Fulni-ô era apertada, o sofrimento, por causa das questões econômicas, frustrava a vida dos indígenas, dentro da aldeia sede, e em torno do seu território, onde também se localiza o Ouricuri. Os índios passavam três meses de retiro religioso e não tinham meios o suficiente para se manter diante de algumas estiagens prolongadas. Mas no ano bom de chuva os o Fulni-ô podiam fazer os seus roçados e garantir os seus alimentos. Com isso, muitas famílias passavam por aflição e insuficiência de alimentos. É angustiante nos depararmos com essa lembrança de Ivanilde e sua família de sete irmãos. Ela via seus pais e seu irmão em tempos de chuva saírem para fazer os seus roçados. A tarefa nessa época era de todos. Quem tinha mais filhos na família, era de certa forma muito vantajoso trabalhar na roça. No entanto, para alimentar a todos, o trabalho tinha que ser duplicado.

Quando a anciã era criança, tinha que ficar na casa dos avós. Seus irmãos maiores tinham de dar duro e alguns até, quando seus pais chamavam para o trabalho, falavam que iam estudar. Mas o pai seguia dizendo que os filhos poderiam estudar, mas tinham que também trabalhar com a enxada. Nas suas lembranças, Ivanilde reflete sobre a dureza de seu pai e de sua mãe. Eles tinham que conciliar e manter a educação e compromisso de trabalho entre seus filhos, visto que, para seu pai, trabalhando na roça eles iriam obter o conhecimento, no sentido de dar o sustento aos seus futuros filhos. A regra era posta para eles seguirem em frente com seus trabalhos. Mesmo ainda pequena, na casa, sua avó, para ela não ficar sentada sem fazer nada, levava ela à escola para aprender a ler.

Vanilde se irritava com a atitude do pai quando ele a deixava na casa de sua avó por ser mais nova, mas foi isso que conduziu sua história de vida, no desenvolvimento dos estudos. Estudou em outras cidades, junto com os brancos. Assim, ela viu que os estudos não lhe fizeram um bem em sua trajetória. Conquistou uma vida diferente de seus irmãos, pôde trabalhar por muito tempo como professora, sendo remunerada pelo seu trabalho. Atualmente ele é coordenadora de ensino da língua Yaathe, repassa as orientações aos seus professores e tem um relacionamento bem forte com seus colegas e com a própria instituição Escola Indígena Fulni-ô Marechal Rondon, considerando a escola como sua segunda casa.

Nos momentos de estresse em sua residência, como considera a escola sua segunda casa, segue para uma “salinha” de coordenação para aliviar seus pensamentos e pedir a Deus para chegar com muita saúde a sua velhice.

A história de vida no relato de Ivanilde nos faz compreender o seu passado com seus familiares e os seus antigos parentes.

Pergunto também a Ivanilde se ela já teve um envolvimento com o trabalho de palha. Ela informa lembrando que se sentava na esteira com sua mãe no começo da noite e faziam essas tarefas, produziam diversos trabalhos de palha e outros artefatos de madeira e sementes. Atualmente a sua vida como coordenadora impossibilita de fazer esses trabalhos com o artesanato, isso por conta do seu tempo estar totalmente dedicado à educação. Além disso, a sua condição de idade não permite que acompanhe todas essas atividades, mas carrega ainda em sua memória essa prática nativa.

Relembrando o seu passado com sua família na casa de sua mãe, ela conta que os brancos de fora chegavam em sua casa para olhar os seus trabalhos e comprar. Era sinal de que as coisas estavam melhorando, que eles poderiam garantir outras rendas com as vendas dos artefatos. A vida de lá até aqui foi mudando e eles, com pensamento de melhorias, puderam se organizar, diante dos trabalhos da roça e as vendas de suas artes, apesar de não ter

um comércio certo. Essas duas rendas garantiram o sustento de muitas famílias nessa época. Hoje em dia, em comparação ao passado, a vida foi melhorando, estamos bem.

O relato dessa mãe, índia e profissional da educação Fulni-ô, rememora os passados vividos de sofrimentos de seus parentes. Doi em sua alma falar sobre esse assunto, pois eles viviam sofrendo, segundo as histórias de sua avó: “Aí os brancos davam roupas, aquelas velhas, em cada uma delas, aí eles corriam para o Ouricuri”. Nesse trecho, ela informa que andavam muito pelas cidades vizinhas, sofreram por nós. Dentro do sofrimento nunca deixavam as práticas do ritual do Ouricuri de lado. Isso é muito significativo dentro dos relatos de Ivanilde. Mesmo com todos os entraves da vida dos nossos antepassados, eles mantinham suas tradições. Hoje o Ouricuri é fruto da sua manutenção e preservação por várias gerações.

A transformação de modo de vida amarga, de antes e agora, ligada às melhorias da comunidade, não afetaram a figura dos índios Fulni-ô, resistiram aos tempos sofridos e as tentativas de massacres de sua cultura. Pelo empenho de equilibrar o sustento de sua cultura étnica desde o passado, asseguraram os seus costumes, mesmo com a presença próxima da cultura não indígena local. Desse modo, para se assegurar culturalmente, conservaram dentro de suas memórias uma espécie de “fronteira cultural”. Só os membros do grupo podem transitar nesse espaço. Isto é, ocultaram boa parte de suas práticas ancestrais dentro do Ouricuri. Isso permitiu que eles confrontassem toda a realidade vivida.

4.2.11 Narrativa 11: FUN_MAL_NAR_011

Apresentamos o décimo primeiro registro de narrativa, que foi nomeado FUN_MAL_NAR_011.

Este registro contém a narrativa da anciã Maria de Lurdes de Lima, do sexo feminino, com idade de 60 anos. Foi coletado na Aldeia Fulni-ô/ Sede, em 22/03/2016, às 15:20 hs, e teve uma duração de 04m47s.

Iremos, antes de analisar o relato histórico de Maria de Lurdes Lima, comentar acerca de sua função social no povo, da sua luta como trabalhadora. Desde algum tempo, ela contribui para o povo como voluntária da rádio Fulni-ô FM, com o programa indígena Fulni-ô. É uma comunicadora excepcional do idioma Yaathe. Fazem parte de seus comunicados histórias, orientações e conselhos para o seu povo. Ela mantém a prática do uso da língua Yaathe, atendendo aos que a procuram para conversar e manter, assim, a língua viva. Ela sempre fez isso na sua própria casa, mas descobriu o rádio como uma ferramenta fundamental

para que todos pudessem podiam ouvi-la, conseguindo assim atingir o seu objetivo de difundir a sua riqueza cultural, poder tocar na consciência de toda a comunidade. Por conta disso, sua fala multiplicou, alcançou a maioria das casas diante, praticamente todos ouvem o seu programa e é bem aceito na aldeia Fulni-ô.

Esa índia está presente na vida de boa parte do povo. Maria de Lurdes Lima teve ensinamentos de seus pais e avós. Formada nos saberes do povo Fulni-ô, tem conhecimentos que ultrapassam as nossas expectativas. A sua fala descreve a sabedoria que foi obtida de seus ancestrais.

Intitulamos esta narrativa de “Uunima yake dwawa dwaskalha khahlede” (*Hoje não falta nada pra gente*). Identificamos como relato que percorre sua trajetória de vida, nas fases de criança, jovem e adulta. A narrativa de Maria de Lurdes de Lima mostra a realidade da vida do povo Fulni-ô, que hoje está mais fácil. A melhoria dessa fase foi conquistada em paralelo ao tempos anteriores, na região do município de Águas Belas. Sobreviver nesse tempo era verdadeiramente complicado por muitas questões.

A anciã Maria de Lurdes de Lima lembra deste período onde a insuficiência de sustento inquietava todas as famílias, mas a sua família tinha um diferencial a respeito disso: seu pai era policial em outra cidade. Conseguia mantê-los enviando recurso para sua família se sustentar. Mesmo assim, Maria de Lurdes e sua mãe, para contribuir com a incumbência de seu pai, ajudavam a completar o que era necessário. Trabalhavam fazendo artes do trançado da palha.

Vejamos um trecho da sua narrativa.

Ya txtxo khyankyake klila. Klila wati lha khiaka he tha ho lha khia foway khoxkya txti. Away tha holha khia txhua tha khodjo te sayonte seekhama otchaxkya dwalha khiakke. Uunima yake dwawa dwaskalha khahlede. Ya khtoawankyake ta ke otchaxkyanse. Oso lwa ta ke otchaxkyanse. Nema i djoa hankya de futxia hante txhua setutxialha hesa ke. Yaadedwa yasa sitha ke kindoa lwa he ta ke otchaxkya twa hle. Ta netnelhake txhana ya ke hesalha. Nema yawka de eetea nidwa ke, ya kehawte. Ya ho lha khiake saahnite. Ooya dwa lha khia, ya ho lha khia uliay, ooya fliwa sakhleka yooate.

Nossa vida era dura. Era mesmo duro, pois eles andavam pela serra tirando palha. Eles andavam por aí com aquele trabalho deles, trocando

por comida porque não tinham dinheiro. Hoje não falta nada pra gente. E todos nós temos dinheiro. Até eu tenho dinheiro. Então agora eu só vou ao banco pegar dinheiro. Até a criança na barriga da gente já tem dinheiro. Isso é uma graça de Deus. Ai nós andamos no fácil, comendo. Que a gente andava no sacrifício. Não tinha água, a gente andava pelas cacimbas para conseguir um pouquinho de água.

Verificamos na história narrada por Maria de Lurdes que uma das apreensões maiores dos antepassados era claramente matar a fome. Lógico que se alimentar é essencial aos animais e ao próprio ser humano, mas às vezes, nesta região, a problemática de seca impossibilitava que eles conseguissem até isso, ainda mais porque os brancos ocupavam seus territórios, as nascentes das serras. Uma série de fatores fazia com que os nossos antigos não melhorassem de vida. Os trabalhos que faziam trocavam por alimentos. Atualmente, segundo a anciã, essa situação vem mudando significativamente em termos econômicos. No seu relato, ela afirma que “temos inclusive dinheiro nos dias atuais”. Ela observa que “até a criança na barriga da gente já tem dinheiro”, melhoria que chegou na aldeia através dos programas assistencialistas do antigo Governo Federal.

No relato de Maria de Lurdes, encontramos histórias correlacionando a dura vida dos nossos antepassados com as facilidades que a aldeia Fulni-ô tem hoje. Ela descreve em seu relato de experiência que, de certa forma, o fato de o povo ter sido beneficiado está sendo apreciado pelos jovens, pois não está faltando nada pra eles. Antes tinham que batalhar para comer e beber, saindo para as cacimbas em busca de água. O trajeto era difícil, pois tinham que andar quilômetros para encontrar água, distante da aldeia sede e do Ouricuri. Mas essa mudança deu-se por muitas lutas do povo no seu espaço territorial, sempre procurando afirmar sua identidade étnica.

As transformações dos Fulni-ô, de acordo com o relato de Maria de Lurdes, nos mostram a persistência dos nossos ancestrais em vencer as barreiras encontradas pela vida, conquistando a serenidade que tanto lhes faltava. Nesse caso, ficaram para trás a agonia de ter que andar à procura de alimentos, o qual também não era fácil de encontrar. O contraste entre essas épocas é grande, como vemos nesse trecho dessa anciã: “A gente comia comida ruim. Hoje vocês escolhem. Eu só quero comer isso, eu só quero comer aquilo”.

Antes eles não tinham a opção pelo termo preferir, não tinham escolha de comida em comparação aos jovens de agora. A vaca morta que encontravam no mato, quando os posseiros de suas terras criavam gado, era o alimento comum. Eles achavam e dividiam como

todos. Sofriam, se medicavam de acordo com seus conhecimentos de cura, porque a alimentação era desfavorável. Assim, muitos andavam na época do SPI nos médicos, mas nunca dispensavam a riqueza da medicina tradicional que os velhos praticavam. Essa relação é inerente e faz parte do contexto sociocultural dos Fulni-ô.

O mais interessante nas narrativas são os conteúdos que elas transmitem. Também é importante que essas narrativas desses anciãos tenham sido registradas e possam ser submetidas à análises de estrutura, até mesmo em trabalhos de comparação com outras culturas, o que não é o objetivo do presente trabalho.

Entretanto, um objeto fascinante de observação nos textos é a própria língua, ou seja, os modos de dizer, a forma como a fala se organiza, as estruturas que não percebemos sem um estudo mais aprofundado. Embora não tenhamos selecionado um aspecto específico da língua para estudar mais profundamente, levantamos e listamos alguns fenômenos que consideramos. Por um lado, bastante interessantes quando refletimos sobre eles e, por outro, válidos de estudos mais esclarecedores sobre suas funções, estrutura e uso.

Esse é o assunto da nossa próxima seção.

SEÇÃO 5: OBSERVAÇÕES SOBRE A LÍNGUA: ESTRUTURA, FUNÇÃO E USOS

Nesta seção, levantamos alguns fatos da língua Yaathe observados na fala dos anciãos e os comentamos. Não nos deteremos em uma análise aprofundada dos aspectos levantados, mas acreditamos estar contribuindo dessa forma para posteriores pesquisas sobre a língua.

Esses fatos aqui observados são principalmente aqueles ainda não descritos em trabalhos anteriores. Listamos os fatos, damos exemplos e fazemos observações sobre eles, levantando, sempre que possível, hipóteses que poderão ser testadas posteriormente.

5.1 Gramática

- ['he]

Na fala dos anciãos Fulni-ô, notamos a presença de uma forma [he] que não corresponde ao morfema de tempo futuro homônimo porque ocorre depois de uma forma verbal que significa aspecto imperfeito no passado.

Apresentamos a seguir os exemplos. O primeiro exemplo é uma sentença em que [he] é morfema de tempo futuro e já está descrito em vários trabalhos sobre a língua. No segundo exemplo, temos uma sentença no passado imperfeito, encontrada na fala de um ancião.¹⁰

1)

[t^ha tʃi k^hia 'he ja 'tʃtuj 'ke]

Tha txkyahē yatxtuy ke.

Eles virão para nossa casa.

(ROB)

2)

[t^ha tʃi k^hia 'ka 'he t^ha 'ʃi k^hia 'ka to 'we tʃik 'ke sa:ʃik 'te sō:dō 'māwa]

Tha txi khiaka he tha xi khiaka towe txikke saaxikte sandomawa.

Eles vinham e ficavam se aquecendo junto do fogo de manhãzinha.

(ROB)

Observa-se uma diferença entre o morfema /-he/ que marca futuro e o morfema /'he/ que ocorre depois de uma forma no imperfeito passado em termos de distribuição, mas

¹⁰Seguimos aqui a transcrição fonética, incluindo acento de palavra, proposta em SILVA (2016). A escrita ortográfica segue os padrões propostos pelos professores de Yaathe da Escola Estadual Indígena Fulni-ô Marechal Rondon, que se baseiam nos trabalhos de COSTA (1999) e SILVA (2011, 2013, 2016).

também em relação ao significado, pois os mesmos anciões não fornecem um significado para esse elemento.

Uma possibilidade de atribuir significado a esse /'he/ seria considerá-lo como um marcador de focalização, conforme exemplo a seguir, onde ele ocorre com uma forma verbal, mas sem valor de futuro.

3)

[neke'sade tʃtʃaja'dej i tʃkia'he i 'tsfõ:te]

Nekesade txtxayadey i txkyahē i tfonte.

Por isso que eu venho todo dia caçar.

(JOL)

Na fala de uma anciã, aparece uma forma de expressar futuro com o sufixo /-he/ reduplicado. Essa forma é consistente durante toda a fala dessa anciã.

4)

['nẽma itook^hε't^ha ne'ka 'Λa 'de aosehe'he wa'pela t^hat'ti o'wa 'laj lala'dõ:k^hia ek^ho:'ke ta 'k^hãne 'Λa ta fejtone'te ja 'kefe ksahe'he na'de 'te ek^hdese'he]

Nema itookhetha nekalha de: Aosehe wapela thatti owa lay. Laladonkya ekhoho ke ta khanelhaka ta feytonete ya kefe ksahe nawde te ekhdesehe.

Então meu pai dizia: Você vai estudar, mas vai botar enxada na mão para trabalhar na roça, que você vai saber de tudo.

(VAL)

Parece, porém, que essa forma duplicada de [-he] é, na verdade a junção de dois morfemas distintos: [he] de futuro, como já vimos, e um outro [he] que indica determinação e que seria a forma reduzida de [heno].

- /'de/

As formas [de] – ou ['dehe] ocorrem também na fala desses anciões sem que se determine um significado para ele.

Sua distribuição é a mesma, basicamente, que a do morfema [de], posposição que indica posterioridade quando segue um verbo e fonte quando segue um nome, conforme exemplo a seguir, retirado de Costa (2013, p. 14).

4)

['nẽma ja 'tʃkja 'hle 'de hĩ'nũ 'de]

Nema ya txkya hle de hinun de.

Então, depois que nós vínhamos de lá...

(ROB)

Já no exemplo 5), abaixo, o significado desse morfema permanece sem explicação

5)

['nẽma lefe 'tia ew 'lĩ:ho 'tʃĩ k^hia 'ka de]

Nema lefetia ewlinho txi khiaka de.

Aí os brancos que criavam bois vinham.

(ROB)

[de] também ocorre depois de outra forma aspectual também com valor passado, ou seja, acabado.

6)

['jawka 'hle de]

*Yawka hle de.**Nós já fomos/ íamos.*

(ROB)

Observamos isso só nas falas dos mais velhos do nosso povo, de modo que os jovens não utilizam esses dois morfemas no final.

Já [-de] no meio de uma palavra indica negação.

7)

[dʒode 'ka]

*Djodeka.**Eu não vou.*

(ELF)

Uma forma negativa também é ['dode], como em 8), abaixo.

8)

[ja 'tʃʃo kak'dode k^hia'ka]*Ya txtxo kakdode khiaka.**Nossa vida não era boa.*

(ROB)

De toda forma, na narrativa desse sábio e dos outros velhos existe uma vasta oportunidade de estudos linguísticos a serem realizados.

- /'hɛ/

Na fala de João Lúcio, bem como nas demais falas de anciãos, observamos algumas características que nos chamaram a atenção e nos levaram a investiga-las mais profundamente, do ponto de vista linguístico. Também, a partir dessas observações, pudemos explicar alguns fatos da língua que não foram ainda descritos.

Na fala de João Lúcio, por exemplo, observamos que ele usa um elemento ['hɛ], conforme exemplo 9), a seguir.

9)

[i 'tʃo ma'ʃi iʃ'tola i eʃɲe'kaj 'hɛ]

*I txo Maxi ixtola i exinekay he.**Eu contar uma história do velho Maxi, viu?*

(JOL)

Esse elemento ['hɛ] é uma partícula com valor de marcador conversacional. Ele é diferente de [he], que é um sufixo e marca o futuro, como demonstrado em 10).

10)

[i 'tʃo ma'ʃi iʃ'tola i eʃɲeka'he]

*I txo Maxi ixtola i exinekahe.**Eu vou contar uma história do velho Maxi.*

(JOL)

É importante observar que o sufixo [he], morfema de futuro, ocorre de duas formas: [j], como em 9); [he], como em 10). O fato de ele ocorrer como [j] antes de [hɛ] leva a propor que ['hɛ] é uma palavra autônoma, conforme apontado em Silva (2016, p. 113-115).

- ['hãna]

O morfema [hãna] ou [hã:] acrescenta ao que está sendo dito o significado que pode traduzido como rapidamente.

11)

[je:'sese 'hãna khia'ka]

Yeesese hana khiaka.

Em um instante, escolhíamos.

(AGF)

O que observamos de interessante a respeito desse morfema é que ele pode ser utilizado de dois modos.

Em 11) acima, ele se comporta como uma palavra autônoma. Segundo Silva (2016, p. 84),

[...] os nomes em Yaathe, do ponto de vista gramatical, são constituídos por uma base mais afijos. Algumas classes de nomes devem ser, obrigatoriamente, precedidas por um clítico, que é um índice de posse. Assim podemos dizer que uma palavra é autônoma quando ele não sofre alteração de outros agentes fonéticos ou fonemas.

Em 12) abaixo, o mesmo morfema realiza-se como uma forma presa, um sufixo derivacional. “Os sufixos derivacionais são, basicamente, modificadores adverbiais. Eles preenchem a posição imediatamente seguinte à raiz, modificando o sentido dessa raiz de formas diversas, acrescentando informação nova.” (SILVA, 2016, p. 23).

12)

[a kfaf'hã:kia 'hle]

A kfaf'hankya hle.

Num instante, você dorme.

(AGF)

- ['k^hiwa]

O morfema ['k^hiwa], ainda não registrado em trabalhos anteriores, indica uma incerteza do falante em relação ao que ele está enunciando.

13)

[i k^hle'tfase 'k^hiwa]

I khletxase khiwa.

Se for para eu cantar.

(ARL)

- gênero gramatical

Um ponto da gramática do Yaathe que ainda precisa ser melhor observado diz respeito à categoria gênero, sobretudo devido à diferença com o Português. Muitas vezes, principalmente porque a língua não dispõe de determinantes numerais ou nominais que indiquem o gênero – à exceção de alguns demonstrativos –, só se identifica o gênero se o qualificativo adjetival for flexionado.

14)

[ma'k^haj] arco/flecha [mak^haj ft^ho'a] um arco/flecha (MAS)

mas

15)

[ba'duki] bodoque [ba'duki ft^ho'nêwa] um bodoque (FEM)

(AGF)

Na gramática – assim como no léxico, como veremos adiante – há muitos fenômenos que merecem estudo detalhado, tais como os que aqui listamos, a partir de nossas observações dos textos dos anciãos.

- [sa] como em [ft^hea'sa] ‘à noite’;
- [ne], que ocorre tanto como raiz verbal quanto como sufixo, podendo exercer várias funções, desde que é uma espécie de ‘cover’ na língua, bem como realizar-se de diferentes formas, obedecendo a imposições de diferentes ordens – fonológica, morfológica, prosódica;
- [tsa] já descrita em trabalhos anteriores como posposição, mas sem que a sua função tenha sido identificada com clareza;
- [ma] morfema de interrogação, extremamente fluido em relação a que posição ocupar na palavra, no sintagma e na sentença;
- negação, outro aspecto muito variável da língua, tanto em forma quanto em conteúdo;
- processos de formação de palavras e seu uso na criação de palavra da língua a partir de uma base do Português;
- expressões comparativas.

5.2 Variação

Há muita variação interna no Yaathe quando falado pelos nativos. A seguir, apresentamos e discutimos alguns casos.

- pronúncias diferentes

['tʃõ:te] ou ['tsfõ:te] ou ['tʃfõ:te]

Os exemplos de 17) e 18) são extraídos da narrativa de um mesmo falante. Isso mostra que a variação é livre.

16)

[ja: 'dedwej aw'ʃo jo: 'te tʃʰu: 'ke ja 'tsfõ:te]

Yaadedwa, wey, awxo yoote txhuuke ya tsfonte.

Ei, menino, venha aqui para nós irmos ali caçar.

(JOL)

17)

['nẽma 'hle kas'ke jo: 'ka 'hle 'de ja 'tʃfõ:te]

Nema hle kaske yooka hle de ya txfonte.

Aí novamente nós íamos caçar.

(AGF)

18)

[neke 'sade tʃtʃaja'dej i tʃk'a'he i 'tʃõ:te]

Nekesade txtxayadey i txkyahe i tfonte.

Por isso que eu venho todo dia caçar.

(AGF)

- ['lʷa] ou ['la]

O morfema ['lʷa] ou ['la] tem o significado de inefetividade. Dito de forma mais direta, esse morfema muda o valor de uma expressão, indicando a sua não efetuação, conforme podemos ver na comparação entre os exemplos a seguir.

19)

[o'we i kfafdot'kia]

Owe i kfafdotkya.

Eu não dormi.

(ELF)

20)

[o'we 'lwa i kfafdot'kia]

Owe lwa i kfafdotkya.

Apesar de não ter dormido.

(ELF)

Na fala do ancião, o morfema é realizado como ['la]

21)

[ta i 'tʰlo 'la tʰoʃã:kia kʰi'a]

Tha ithlo lwa thoxankya khia.

Até os cachorros ficaram atordoados.

(AGF)

- nawde te ou nade te

Enquanto na fala dos jovens, de modo geral, ouve-se [naw'de 'te] “com tudo”, na fala de uma anciã a pronúncia é [na'de 'te] com tudo.

- apagamentos de vogais e de sílabas

Observamos muitos apagamentos de vogais e de sílabas. Veremos aqui alguns exemplos em relação a isso:

22)

[ikʰow'te]

/i 'kʰoho 'te/

com a minha mão

JOL

23)

[i sa 'k^how k^ha 'mã]/i sa 'k^hoho k^ha 'mã/*Quando eu coloquei a minha mão.*

JOL

- ['nêma] ~ ['nêwa] e, então

A realização desse morfema como duas formas diferentes parece apontar para uma evolução histórica em que /m/ → [w] deixando a nasalização sobre a vogal precedente, o que não é esperado antes de [w].

Há muita variação interna no Yaathe, tanto fonológica, quando diz respeito a mudanças de sons em ambientes que favorecem a alternância, quanto fonética, regida por fatores externos, como postulado pela Sociolinguística. Esta é, portanto, uma área de estudos do Yaathe que se apresenta como muito proveitosa para futuros estudos.

5.3 Vocabulário

Existem diferenças notáveis no vocabulário. Abaixo apresentaremos brevemente alguns exemplos.

- uso de palavras diferentes

Há palavras que só são usadas pelos mais velhos. Afirmamos isso com base em que só as notamos mais claramente quando examinamos de forma sistemática as falas registradas para esse trabalho.

24)

a) [t ^h uja]	thuya	<i>pequeno</i>
b) [tlifi]	tlifi	<i>animal</i> (qualquer animal criado por eles)
c) [ja 'lidzo]	yolidjo	<i>coisa, algo</i>

(AGF)

- diferenças entre fala masculina e fala feminina

No léxico e na gramática da língua ocorrem diferentes formas de falar a mesma coisa, dependendo se o falante é do sexo masculino ou do sexo feminino.

25)

Masculino

Feminino

a) [k^hdõne'fãw][k^hdõnehle'fãw]*porém, aí, mas*

(ARL)

(TEE)

b) [k^hdõnehle'fãw][nk^dõnehle'fã]*porém, aí, mas*

(ELF)

(MAL)

É interessante notar que a forma masculina em a) apenas foi encontrada na fala de um ancião, enquanto a forma masculina em b) e todas as formas femininas são faladas em toda a aldeia.

Em relação ao léxico, ainda é possível se fazer um trabalho de cunho linguístico semântico e também antropológico, uma vez que há uma gama ampla de palavras para designar uma mesma entidade ou conceito. Alguns exemplos desses são: *comer, beber, água, frutas, animais da caatinga, marcadores de interação, marcadores de atitudes do falante, expressões locativas, etc.*

5.4 Expressões

É muito fértil a criação de expressões na língua Yaathe, da qual podemos dizer que é uma língua com uma riqueza metafórica.

Vejamos essa variedade de expressões para falar sobre o passado, para falar do tempo em que eles eram crianças.

26)

[i tkamã'ʎa k^hi'a 'he]

I tkamanlha khia he.

Quando eu era pequena.

(MAC)

27)

[ja:dedõ:kiamã'ʎa k^hi'a]

Yaadedonkyamanlha khia.

Quando eu era menina.

(MAL)

28)

[i kkawka'sej]

I tkakawsey.

Eu era pequeno. / Eu era pequena.

(ARL)

29)

[ja:ded^wã:do'a]

Yaadedwandoa.

Eu era menino.

(JOL)

30)

[ja:dedõ:kiã:do'a]

Yaadedonkyandoa.

Eu era menina.

(TEE)

31)

[i kka'sej 'he]

I kkasey, he.

Eu era pequeno, hein? / Eu era pequena, hein?

(TEE)

32)

[i kka 'lãma k^hi 'a]

I kkalhama, khia.

Eu era pequena.

(IVL)

Dessas formas, apenas aquelas com a base [ja:'ded^wa] flexionam-se em gênero: masculino (29)) e feminino (30)). Essa observação nos leva a pensar em uma distinção que se pode fazer entre formas verbais e formas nominais, mesmo quando a expressão está verbalizada. Também aproxima os adjetivos mais dos verbos do que dos nomes.

Uma expressão para “ficar velha” é veiculada de duas formas. Enquanto alguns dizem como em 33), outros enunciam como em 34).

33)

[i 'k^hlã:k^ha nok'no 'hle]

I khlinkya nokno hle.

Eu já fui ficando velha.

(IVL)

34)

[i 'fliw nokno'ka 'hle]

I fliwa noknoka hle.

Eu já fui ficando velha.

(IVL)

A forma em 33) só aparece na fala de uma anciã, enquanto que a forma em 34) é a mais comum de se ouvir na aldeia.

5.5 Onomatopeias ou iconicidade

Na expressão linguística de muitos povos indígenas, vemos formas onomatopeicas. No nosso povo não é diferente.

Onomatopeias são palavras que lembram de alguma forma como os sons são produzidos.

Encontramos algumas dessas palavras nos relatos coletados.

35)

['dʒõma k^hi'a fdi'fdi 'ke 'nẽma 'tʃ^hua mu'tʃãmtʃa 'ke i tʃa'mã]

Djoma khia Xdixdi ke, nema txhua mutxamxa ke, i txaman...

Quando eu cheguei no Escorrega (riacho), aí naquele alagado, quando eu cheguei...

36)

[mal'tʃi k^hi'a 'he i'si tʃufni'd^wa k^hi'a 'neho to:'te]

Maltxi khia he isi txufnidwa khia neho toote.

Era milho torrado que minha mãe pisava naquele pilão.

Na primeira sentença vemos que a palavra [ʃdi'ʃdi] representa o som de água deslizando nas pedras. Isso fazia com que os índios escorregassem para brincar.

Em relação a [mu'tʃãmtʃa], acreditamos que também se trata de uma palavra onomatopeica, pois se refere a um alagado, um lugar com lama. Assim, o som pode ser produzido quando a pessoa pisa numa poça de lama, o que a impede de caminhar normalmente.

Na segunda sentença, Maria de Lurdes reproduz o som da mão de pilão: [to:'te]. Ao pisarem milho no pilão, o som é feito pela força de quem soca a mão do pilão, que é uma feita de madeira roliça no próprio pilão. Quando a mão de pilão bate nos grãos, produz o som [to], criando assim a raiz para uma palavra, que pode ser nome ou verbo dependendo do uso e da forma morfológica que acompanha a raiz.

5.6 Empréstimos

Na pesquisa realizada com os anciãos sobre suas narrativas, foi coletado dados relevantes para diversos estudos: históricos, culturais, etnográficos e principalmente referentes à língua Yaathe. Nesse caminho, lançamos um olhar para identificar algumas palavras que caracterizam o empréstimo linguístico no Yaathe.

Silva (2009) afirma que “os indivíduos frequentemente carregam traços de sua língua materna, ou L1, para a segunda língua, ou L2, que venha a adquirir” e acrescenta que isso na verdade ocorre com a aproximação das línguas. Quando não existem determinados sons, a tendência é o falante trazer alguns aspectos da L2 para a L1. Mas será que uma língua pode tomar o espaço de outra? Ou essas modificações de termos linguísticos entre as línguas é causado pelo contato de uma língua não dispor de formas novas na sua gramática? São muitas as indagações sobre como acontece esse processo e, assim, trazemos essa discussão para o campo da língua de nosso povo a partir do contato com português.

Quando analisamos os conteúdos das narrativas dos anciãos, percebemos muitos exemplos de empréstimos na fonologia, na morfologia, na sintaxe e no léxico. De acordo com Santos (2009).

O Contato Linguístico é comprovadamente um motivador para mudanças no sistema linguístico das línguas que por alguma razão estão, ou estiveram, em situação de contato. Essas mudanças podem ocorrer na fonologia, na morfologia, na sintaxe e no léxico. O quanto uma língua irá sofrer modificações ou imporá mudanças na outra dependerá do tempo de contato e de fatores externos como importância econômica e política de um dos povos ou Nação. (SANTOS, 2009, p.14).

O que pretendemos neste ponto é apresentar esse processo de contato da língua indígena Yaathe com a língua portuguesa e os empréstimos que a primeira recebeu da segunda.

Alguns exemplos serão apresentados a seguir.

1) Nomes próprios

Antes os nossos ancestrais eram nomeados com nomes simbólicos da língua Yaathe. Por ocasião do contato, passamos a ter no povo Fulni-ô vários nomes dados pelos missionários: Maria, José, Antônio.

A forma dos nomes foi alterada por conta de não constar alguns sons da língua portuguesa no Yaathe. Então o nome era modificado foneticamente: Maria passa a ser pronunciado [ma'li] ou [ma'lia]. Tal alteração se dá por não haver no Yaathe o fonema /r/ do Português.

José passa a Xicê. Temos aqui duas alterações principais, baseadas também na ausência no Yaathe de fonemas correspondentes aos fonemas do Português /ʒ/ e /z/. Esses fonemas são substituídos nos empréstimos pelos fonemas semelhantes existente em Yathe /ʃ/ e /s/. Outras alterações são resultados de diferenças na estrutura da sílaba e da palavra, da distribuição dos fonemas. (GUSSENHOVEN e JACOBSON, 2002).

Há uma série de nomes próprios que são adaptação de empréstimos da língua Portuguesa ao sistema fonológico da língua Yaathe.

Sobre os empréstimos, dispomos de padrão de uma língua *fonte* e de uma língua *receptora*, como explica Silva (2009): “no caso do léxico o item que passa da língua fonte para a língua receptora, sofre um processo de re-análise, uma adequação ao padrão silábico ou uma adaptação fonológica, na língua receptora é chamado de empréstimo”.

Eventualmente por fazer parte de um contexto onde a língua majoritária ganhou espaço no território brasileiro, os velhos necessitam de se comunicar, estão no meio onde termos novos da língua são cada vez mais frequentes, procuram atualmente adaptar-se a essas novas realidades. Além disso, os velhos Fulni-ô no passado foram impregnados pela cultura não indígena. Por isso, nos dados das narrativas, vemos que os velhos Fulni-ô trouxeram da língua portuguesa empréstimos e os adaptaram ao sistema da língua materna, no léxico, na gramática. Em concordância com Gonçalves (2007),

As sociedades indígenas, por viverem num país onde a língua oficial não é a sua, necessitam adquiri-la ou dela se apropriarem, porque a necessidade de comunicação, seja com poderes públicos, com vizinhos e empregadores, com órgãos de comunicação social, grupos religiosos, nas relações comerciais e mesmo na escola, fazem com que os membros dessas comunidades precisem “entender” os vários discursos da sociedade que os envolve. (GONÇALVES, 2007, p. 259).

Os membros de uma língua indígena, por vários motivos, tiveram que absorver expressões linguísticas de outros grupos também indígenas, mesmo se eles estivessem encurralados pelo português. É uma necessidade dos grupos humanos tomar como empréstimos determinadas nomes de objetos e expressões linguística, faz parte da dinâmica de interação sociocultural. Santos e Albuquerque (2013, p. 8) afirmam que, “a língua é aglutinante e dinâmica dada sua propriedade de dar significados a partir dos elementos que precisam ser designados com o advento de novas palavras, novos elementos culturais em contato”.

Em relação em tomar como auxílio outra língua, notamos nas falas dos velhos, dentro de suas histórias orais, que em vários momentos traziam formas emprestadas do português, pois se a maior parte do que se diz em Português pode ser traduzida para Yaathe, numerosas formas não têm a tradução para a língua não indígena e tinham que ser emprestadas do Português e adaptadas aos sons do Yaathe. Essa observação nos aproximou, digamos, da origem do surgimento de nosso bilinguismo, a nossa atenção foi voltada para analisar a realização do léxico do Yaathe emprestado do português. Relacionamos exemplos delas abaixo.

1) palavras de função colocadas no meio da sentença em Yaathe

37)

[maj] *mas*

(IVL e AGF)

Nesse exemplo, vimos a palavra em português é modificada foneticamente, apagando-se o [s] no final da palavra, uma realização bastante comum na fala dos Fulni-ô quando utilizando o Português.

2) itens lexicais do português mais palavra funcional do Yaathe

38)

[al'deja ke] *na aldeia*

(AGF)

39)

[ne'ka tẽ:pu 'ke] *naquele tempo*

(ELC)

40)

[vi'zĩũ 'ke] *no vizinho*

(RIM)

Nos exemplos acima, os sintagmas são formados por um nome emprestado mais a posposição do Yaathe /'ke/ 'Locativo'.

3) empréstimo de itens lexicais

41)

[ba'duki] *bodoque/badoque*

(AGF)

42)

['fela] *feira*

(ELC)

43)

[bu'lakɔ] *buraco*

(JOL)

44)

[kaj'pɔla] *caipora*

(JOL)

45)

[iʃ'tɔla] *história*

(ABS)

4) expressões do Português usadas dentro de um texto em Yaathe

46)

[nũ 'era] *Não era?*

(RIM)

5) itens lexicais modificados tanto fonológica quanto morfológicamente

47)

[liku'liʎa] /likuli-ʎa] ouricuri-sagrado *Ouricuri*

(RIM)

48)

[pĩ'jãwa] /pĩ'nãw-wa] pinhão-DIM *pinhãozinho*

(JOL)

49)

[pɛda'sowa] /pɛ'daso-wa/ pedaço-DIM *pedacinho*

(JOL)

50)

[ɔ'lä:kia] /ɔla-ne-ka/ hora-FAC-IND *tem hora*

(MAC)

Seguramente, há muitos fenômenos interessantes em termos dos empréstimos da língua portuguesa pela língua Yaathe, durante um convívio de quase séculos de uma história bastante conflituosa. O que é mais importante aqui não é que a língua Yaathe tenha tomado emprestadas palavras do Português para expressar coisas da cultura do não índio, mas que não tenha deixado de ser falada em toda a sua própria riqueza, emprestando muitas vezes o léxico da língua, mas adaptando-o à sua gramática.

Os empréstimos, ou o processo de nativização desses empréstimos, podem explicar muito sobre a estrutura da língua. E por isso é um ponto que levantamos aqui para futuras pesquisas, como fizemos com todos os aspectos apontados nesta seção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A minha relação com a trajetória de trabalhos acadêmicos em relação às pesquisas se deu a partir do interesse de pesquisar os velhos de meu povo, isso porque eu também já tinha um convívio com muitos deles. Procurei registrar, mediante utilização de métodos e práticas modernas de documentação linguística, como os detentores da cultura Fulni-ô transmitem os seus conhecimentos. Para além da documentação, que por si só constitui um trabalho de pesquisa acadêmica, também procurei tecer comentários acerca dos registros feitos, tanto do ponto de vista cultural quanto do ponto de vista linguístico, sob a perspectiva de membro do grupo étnico estudado.

De início, a partir de uma perspectiva acadêmica, tive a possibilidade, em um trabalho anterior a este, de fazer estudos de registros das memórias, pela oralidade, de membros de meu povo, com o objetivo de observar a concepção desses membros sobre a origem de nosso povo. O resultado deste estudo está no trabalho intitulado “História e memória oral do povo Fulni-ô: o reconhecimento de nossa identidade”, realizado na UFPE em 2012.

No entanto, comecei a perceber que não era suficiente realizar trabalhos baseados em documentos. Desse modo, parti para realização de produtos audiovisuais, dentro do prisma indígena. Utilizando o cinema como meio de expressão nesta nova etapa, conseguimos formar na nossa aldeia o *Coletivo Fulni-ô de Cinema*. Atualmente coordeno a equipe de jovens deste Coletivo e dirijo os filmes sobre o meu povo, no intuito de poder registrar e disseminar nossa cultura para as gerações vindouras. Juntos, produzimos até o momento três documentários: *Yoonahle: a palavra dos Fulni-ô* (2013); *Ihiato: narrativas dos anciãos Fulni-ô* (2015) e *Tedyase: superamos os tempos* (2017).

O presente trabalho sugiu de dupla necessidade: (i) aprender técnicas adequadas de documentação linguística, para poder não apenas documentar a minha língua, a partir da perspectiva de membro do grupo em que é falada e (ii) refletir sobre aspectos culturais e linguísticos de fenômenos presentes em narrativas contadas por quem consideramos os guardiões de nossa língua: os velhos Fulni-ô.

Trabalhar com os velhos da minha comunidade foi muito enriquecedor, pois ao registrar, transcrever e comentar seus relatos e histórias, abriu-se a minha visão sobre a construção da identidade étnica do meu povo e sobre uma série de características da língua em si sobre as quais eu nunca havia considerado antes. Mesmo que estejamos em uma época de grande perigo para a preservação de nossa língua e de nossa cultura – ou precisamente por conta disso –, nosso mantém ações de resistência, algo extremamente importante para nós.

Contar história é uma dessas ações. Afinal, como sabemos, o ato de contar histórias não apenas é útil para preservar diversos aspectos culturais de um povo, mas serve também para disseminar o vernáculo.

Essa pesquisa teve por objetivo central registrar narrativas orais contadas por anciãos da comunidade Fulni-ô, salvaguardando-as para futuras gerações. Nessas narrativas, o saber é transportado pela língua que herdamos dos nossos ancestrais. Assim, é a partir do modo da expressão desses velhos que podemos desvendar o nosso mundo Fulni-ô, adentrando no imaginário das histórias narradas do nosso passado. Com isso, além de conhecermos o passado, podemos perceber as regras de conduta de nossa cultura e o que rege a formação social de nosso povo, uma estratégia de resistência nativa concebida pelo comprometimento de repasse de saberes tradicionais, intitulados de sabedoria ancestral.

O aprendizado de técnicas de documentação permitiu registrar adequadaente essas histórias narradas pelos velhos e salvaguardá-las em bancos de dados que permitirão a sua preservação para futuras gerações. Acreditamos que esses registros serão muito úteis para estudos diversos sobre a língua e a cultura de nosso povo. A partir disso, será possível, por exemplo, distinguir formas de Yaathe faladas apenas pelos mais velhos e detectar mudança de falas entres esses falantes em comparação com as gerações atuais Fulni-ô. Entendemos que a cultura é dinâmica, do mesmo modo que a língua. No que diz respeito à língua especificamente, podemos perceber que entre a fala dos velhos e a fala dos jovens existem diferenças tanto fonéticas quanto morfológicas, lexicais e sintáticas. Evidentemente essas observações precisam ser validadas futuramente em um estudo dedicado a essas questões.

Pensamos também que o presente trabalho poderá ser importante para a elaboração de materiais didáticos, que poderão ser utilizados de diversas maneiras em nossa escola indígena. Com transcrições das narrativas dos velhos, diversos trabalhos podem ser realizados, tanto do ponto de vista do estudo da língua, quanto do ponto de vista do estudo da cultura do povo Fulni-ô.

Os resultados deste trabalho, como em todo e qualquer trabalho de documentação linguística de línguas minoritárias, tem que ser direcionado para própria comunidade e não só ficar depositado em algum banco de dados para servir como estudos e análises linguísticas realizadas por membros externos à comunidade. Dessa maneira, estamos seguros de ter contribuído, com este trabalho, para a área da linguística documental, de uma maneira geral, e para o nosso povo Fulni-ô, em particular. O registro de narrativas como forma de transmissão de conhecimentos é essencial para que a comunidade possa se nutrir delas de várias formas, a fim de assegurar o repasse de saberes do povo.

Além disso, mas não menos importante, elaboramos um livro como fruto do presente trabalho. Trata-se de uma obra trilingue, feita a partir de todos os dados coletados para o presente estudo. Assim, além de o povo Fulni-ô ser diretamente beneficiado com os resultados desta pesquisa, outras pessoas de outras línguas também ganham: poderão ter conhecimento acerca de aspectos diversos de nossa cultura e de nossa língua através deste livro, que deverá ser publicado muito brevemente. Terão, dessa maneira, como transitar em nosso universo, através das histórias vividas por índios Fulni-ô. É importante que se diga aqui que, para além de nossas expectativas, além da tradução do livro em Yaathe para o português, prevista desde o início, conseguimos também apresentar versões em Inglês de todas as narrativas, o que dará ao volume alcance internacional.

O estudo das disciplinas de linguística em geral, e de documentação de línguas, em particular, durante todas as etapas desse meu período de formação, foi extremamente importante, pois foi construindo em mim uma apreciação, permitindo que eu conhecesse métodos adequados e realizasse as tarefas relacionadas ao trabalho com segurança.

Documentando, analisando e comentando os registros das narrativas, passei a olhar e pensar com outra ótica a minha língua, agora também como pesquisador. Refiro-me aqui essencialmente a um aprendizado que consegui assimilar por esforço individual e por apoio comunitário. Como consequência deste trabalho, pude fazer uma imersão em minha própria língua e em minha própria cultura, observando sons, significados de várias palavras, expressões linguísticas, gestos, discursos contagiantes, etc. Como acontece com o verdadeiro conhecimento, a oportunidade que me foi dada para realizar este trabalho colocou-me a frente de diversas portas, que desejo abrir com entusiasmo.

REFERÊNCIAS

- ATHIAS, Renato. *Diversidade étnica, direitos indígenas e políticas públicas*. Recife: Nepe, UFPE, 2005. Também disponível em: https://www.ufpe.br/nepe/publicacoes/publicacoes_4.pdf
- BRANNER, John C. Os Carnijós de Águas Belas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo 94, Vol. 144, Rio de Janeiro, 1927.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm, 1988. Acesso em 20/07/2016.
- CARVALHO, Josué. *Releituras do Passado no Presente: Os Etnosaberes Nas Narrativas De Anciões Kaingang do Sul E Sudeste do Brasil Contemporâneo*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/UNIRIO, 2012.
- COSTA, J. F. O sistema de marcação de funções sintáticas e papéis semânticos em Yaathe. Em SILVA, E. B. e SOBRINHO, H. F. S.. (Orgs.). *Língua falada e escrita*. Reflexões e análises. Maceió: Edufal, 2014.
- DANTAS, Mariana Albuquerque. *Dinâmica social e estratégias indígenas: Disputas e alianças no aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense/Centro de Estudos Gerais/ Instituto de Ciências Humanas e Filosofia/ Programa de Pós-Graduação em História, 2010.
- DELGADO, L.A.N. *História oral e narrativa: tempo, memória e identidades*. Associação brasileira de História Oral (ABHO), Nº 6, Junho-2003
- DRUDE, Sebastian, GABAS JR, Nilson, GALUCIO, Ana Vilacy. *Avanços da documentação sobre línguas indígenas no Brasil*. Belém do Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, Agosto 2007.
- DRUDE, Sebastian. *Documentação Linguística : O formato de anotação de textos*. CCH – Museu Paraense Emílio Goeldi Caixa Postal 399 – 66.040-170 – Belém – PA – Brasil, & FREIE UNIVERSITÄT BERLIN – Alemanha, 2006.
- EVERETT, D. L.; SAKEL, J. *Linguistic Fieldwork: A Student Guide*. London: Cambridge University Press, 2010.
- EBERHARD, David M. Em Defesa das Línguas Minoritárias do Brasil, Associação Internacional de Linguística SIL -- Brasil Anápolis -- GO 2013
- EDISON, Silva, Os restos do Índios Xukurús de Cimbres, Cultura Material, História e Identidade Indígena do Nordeste, entre os Anos 1930 e 1950-
<https://www.ufpe.br/clioarq/images/documentos/2007.../2007a7.pdf>
- FERNANDES, Patricia Damasceno, COSTA, Natalina Sierra Assêncio. A Tecnologia a Favor da Preservação das Línguas Indígenas. *Web-Revista, Sociodialeto*, www.sociodialeto.com.br Bacharelado e Licenciatura em Letras, UEMS/Campo Grande Mestrado em Letras, UEMS / Campo Grande ISSN: 2178-1486, volume 5 número 15, maio 2015.
- FRANCHETTO, Bruna. A comunidade Indígena como Agente da Documentação lingüística. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.4, n.1, jul. 2007
- GONÇALVES, Solange Aparecida, *Empréstimos Lingüísticos do Português no Kaingang*

do Rio Grande do Sul. Instituto de Estudos da Linguagem - IEL, Unicamp, Campinas, SP. E- Estudos Lingüísticos XXXVI(1), janeiro-abril, 2007.

GUSSENHOVEN, C. e JACOBS, H. *Understanding phonology*. London: Arnold, 1998.

HIMMELMANN, Nikolaus P. Language documentation: what it is and what is it good for? In: Gippert, J. e Mosel, Ulrike. *Essentials of Language Documentation*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 2006.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico, Av. Franklin Roosevelt, 166 - Centro - 20021-120 - Rio de Janeiro, RJ – Brasil, 2010

IPHAN, *Guia de pesquisa e documentação para o INDL: patrimônio cultural e diversidade linguística / pesquisa*, Thiago Costa Chacon [et al.]. – Brasília, DF: Iphan, 2014.

LABOV, William. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972. [*Padrões Sociolinguísticos*. Trad.: Marcos Bagno; Marta Scherre e Caroline Cardoso. São Paulo: Parábola, 2008.]

LIMA, Aida Suellen Galvão, CASTRO, José Guilherme de Oliveira, Vozes que Contam: Narrativas Oraís e Históricas dos Imigrantes de Paragominas-Pa, *Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL* – ISSN 1980-4504- 2014

MACEDO, Aurinete Silva, Práticas de Oralidade: Narrativas Oraís Krahô no Contexto Escolar. *Anais do SILEL*. Volume 3, Número 1. Uberlândia: EDUFU, 2013.

MEDEIROS, Ricardo Pinto. *Histórias dos Povos Indígenas do Sertão Nordestino no Período Colonial: Problemas metodologia e Fontes*. Disponível em: <https://www.ufpe.br/clioarq/images/documentos/2002.../2002a11.pdf>

MELO, Mário. Os Carnijós de Águas Belas. *Rev. do Museu Paulista*, São Paulo: Museu Paulista, v. 16, 57 p., 1929.

MOORE, Denny e GABAS Jr., Nilson. O futuro das línguas indígenas brasileiras. In *Amazônia 500*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 2009. Disponível em: <http://docplayer.com.br/12262065-O-futuro-das-linguas-indigenas-brasileiras.html>.

MOORE, Denny, GALUCIO, Ana Vilacy, GABAS JR, Nílson. O Desafio de Documentar e Preservar as Línguas Amazônicas. *Scientific American (Brasil) Amazônia (A Floresta e o Futuro)*, 3. 36-43, 2006. Disponível em: <http://saturno.museu-goeldi.br/lingmpep/portal/downloads/publicacoes/desafio-de-documentar-e-preservar-moore-galucio-gabas.pdf>

MOORE, Denny, GALUCIO, Ana Vilacy/ Museu Paraense Emílio Goeld, Brasil. Las Raíces Indígenas, Cómo pueden los lingüistas ayudar a las comunidades indígenas. Oralidade, SUMARIO 5 - *Editorial UNESCO*, 2005.

http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=832:linguas-indigenas-no-brasil&catid=47:letra-l

PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais Pernambucanos: 1493-1590*. Vol. I. Recife, Arquivo Público Estadual, 1951. 644 p. Disponível também em: <http://www.liber.ufpe.br/pc2/anais.jsp>

PINTO, Estêvão. *Estórias e Lendas Indígenas*. Secção E (História e Geografia), secção, Geografia e História 15. Recife: Faculdade de Filosofia de Pernambuco, Universidade do Recife, Brasil, 1955.

Quirino, Eliana Gomes. *Memória e cultura: Os Fulni-ô afirmando identidade étnica*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2006.

SANTANA, Pedro Abelardo. Extinção de aldeamentos e resistência indígena em Sergipe: 1840-1860, Trabalho Apresentado no Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”, *XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH*, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011

SANTOS, Alessandra de Souza. Léxico da língua Wapichana: um olhar sobre os empréstimos da língua portuguesa. *Revista Prolíngua*, Volume 2, Número 1, Jan./Jun de 2009. Disponível também em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/prolingua/article/viewFile/13411/7612>

SANTOS, Midian Araújo, ALBUQUERQUE, Francisco Edviges, Contato de línguas: empréstimos linguísticos do Português em Krahô. *Anais do SILEL*. Volume 3, Número 1, Uberlândia: EDUFU, 2013.

SILVA, Fábila Pereira. *A organização prosódica do Yaathe, a língua do povo Fulni-ô*. (Tese de Doutorado). Maceió: Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística/FALE/UFAL, 2016.

SILVA, Fábila; COSTA, Januacele; OLIVEIRA JR, Miguel. *Povo Fulni-ô: Documentando sua língua e sua cultura*. CNPQ, EDITAL MCT/CNPQ N. 014/2010– UNIVERSAL (PROCESSO NO 475763/2010-6) UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS, UFAL, 2010.

SILVA, Thaís Cristóvão. Morte de língua ou mudança linguística. Uma revisão bibliográfica. *Revista do Museu Antropológico/UFPA*, Volumes 5-6, Número 1, pp 55-75. 2002.

SILVA, Wilson. Estudos linguísticos de línguas brasileiras. *ReVEL*. Edição especial n. 3, 2009. ISSN 1678-8931 (www.revel.inf.br).

UNESCO. Disponível em: <http://www.unric.org/pt/actualidade/15531>