**unesp** **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**
**"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"**
**Faculdade de Ciências e Letras**
**Campus de Araraquara - SP**

IAGO DAVID MATEUS

# ENTRE O CÉU E A TERRA HÁ MAIS COISAS DO QUE SONHA NOSSA VÃ PERSPECTIVA: UM VOO PANORÂMICO (COM E) PELAS 'BORBOLETAS' JURUNA

ARARAQUARA – SP
2019

IAGO DAVID MATEUS

# ENTRE O CÉU E A TERRA HÁ MAIS COISAS DO QUE SONHA NOSSA VÃ PERSPECTIVA: UM VÔO PANORÂMICA (COM E) PELAS ‘BORBOLETAS’ JURUNA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Conselho, Departamento, Programa de Pós Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Linguística e Língua Portuguesa.
Exemplar apresentado para exame de defesa.

**Linha de pesquisa:** Estudos do Léxico
**Orientadora:** Profa. Dra. Cristina Martins Fargetti
**Bolsa:** Capes - DS

ARARAQUARA – SP
2019

Mateus , Iago David
Entre o céu e a Terra há mais coisas do que sonha nossa vã perspectiva: um voo panorâmico (com e) pelas 'borboletas' juruna / Iago David Mateus — 2019
181 f.

Dissertação (Mestrado em Linguistica e Lingua Portuguesa) — Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara)
Orientador: Profa. Dra. Cristina Martins Fargetti

1. Léxico . 2. Língua juruna. 3. Borboletas . I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

IAGO DAVID MATEUS

# ENTRE O CÉU E A TERRA HÁ MAIS COISAS DO QUE SONHA NOSSA VÃ PERSPECTIVA: UM VÔO PANORÂMICO (COM E) PELAS 'BORBOLETAS' JURUNA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Conselho, Departamento, Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Linguística e Língua Portuguesa.
Exemplar apresentado para exame de defesa.

**Linha de pesquisa:** Estudos do Léxico
**Orientadora:** Profa. Dra. Cristina Martins Fargetti
**Bolsa:** Capes - DS

Data da defesa/entrega: 23/04/2019

**MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientadora: Profa. Dra. Cristina Martins Fargetti**
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

---

**Membro Titular: Prof. Dr. Odair Luiz Nadin da Silva**
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

---

**Membro Titular: Prof. Dr. Mateus Cruz Maciel Carvalho**
Instituto Federal de São Paulo – Campus Salto

**Local**: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
**UNESP – Campus de Araraquara**

## AGRADECIMENTOS

Não é tarefa das mais fáceis relembrar todos aqueles que contribuíram direta ou indiretamente para a produção deste trabalho.

Portanto, estou convicto de que muito provavelmente me esquecerei de explicitar algum nome e, por isso, peço que aqueles que porventura não forem aqui nomeados, de antemão, me desculpem pela falha de memória.

Dito isso, abro esta parte pré-textual agradecendo ao amor, carinho, afeto e paciência de Tatiana de Oliveira Mateus, Maria Helena Gonçalves e Liliana Oliani Rotondo, as três mulheres que, na Terra, assumiram o papel de figuras maternas e, ao mesmo tempo paternas, realizando as castrações e punições quando era necessário.

Além disso, cabe dizer que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Apoio e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Portanto, gostaria também de agradecer à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Unesp FlcAr pela concessão da bolsa, por todo auxílio durante a pesquisa, bem como pela verba para que pudesse ir a campo em meados de 2017 – auxílio pelo qual também devo agradecimento ao CNPq.

Meu muito obrigado também a todos os docentes do PPGLLP com os quais entrei em contato durante esses dois últimos anos pelos ensinamentos e direcionamentos com relação à pesquisa.

Agradeço obviamente a toda comunidade juruna de Tubatuba por ter me recebido – junto com os outros membros da equipe- mesmo ainda em luto de maneira tão calorosa, solidária e solícita, em especial a Yaba Juruna, Txapina Juruna e Tarinu Juruna, sendo que por este último – a quem por falta de outro item lexical chamo de “informante”, mas que me presenteou com algo muito maior do que informações, com seu tempo e amizade- tenho um sentimento de estima e de gratidão tão grandes quanto à sua dedicação e paciência em tentar me explicar seus conhecimentos e em repetir as mesmas respostas ou os mesmo conteúdos para um pesquisador de primeira viagem (em todos os sentidos) que vivia repetindo as mesmas perguntas para confirmar suas impressões.

A Mitã Xipaya e às crianças juruna pelo auxílio na busca e captura dos insetos que fizeram parte da pesquisa.

Aos biólogos e entomólogos com os quais entrei em contato, em especial a Peterson Lasaro Lopes, Lívia Gruli, Ana Braga, ao Prof. Dr. Fernando B. Noll (do departamento de

Zoologia e Botânica do IBILCE de Sâo José do Rio Preto), ao Prof. Dr. Nelson Papavero (a quem, aliás, devo agradecer por ter me dado muitas recomendações sobre a coleta e acondicionamento de insetos), à Profa. Dra. Vera C. Silva (do departamento de Morfologia e Fisiologia Animal da Unesp de Jaboticabal) e também à Profa. Dra. Nilza Maria Martinelli que permitiu acompanhar uma de suas aulas – o que, dada, inclusive, a ajuda dos demais pós-graduandos, me rendeu grande aprendizado, sobretudo no que se refere – para nossa ciência entomológica- às partes identificadoras de lepidópteros.

A meus queridos amigos (dos quais destaco Daniele Urt, Jéssica Albuquerque, Jéssica Domingues, Rafaela Nascimento, Bruno de Lucas Silva, Larissa e Letícia Bueno da Silva, Carlos Henrique Rodrigues e Paulo Ricardo Pacheco – sendo que a estes dois últimos sou eternamente grato por terem me estendido a mão, me acolhido e me dado muito carinho e afeto quando eu me sentia abandonado) por terem tentado me fazer rir nos momentos difíceis, pelos conselhos, momentos de alegria, desabafos.

A meus companheiros na odisseia de aprender grego antigo, sobretudo o Prof. Dr. Marco Aurélio Rodrigues (também por mim chamado de "orientador de uma nova monografia" nas horas vagas), André de Deus Berger e Ana Huang, minha querida ex-vizinha com quem ainda vou dominar o mundo. A esta última agradeço ainda por ter retornado à minha vida e me possibilitar um ouvido e também compor em coro uma reclamação contra tudo e contra todos, estar ao meu lado nos momentos em que mais precisei de apoio e me oferecer o estranhamente muito agradável chão de sua casa quando eu precisava de um lugar no qual desmaiar.

Às minhas psicólogas por tentarem manter minha loucura num nível minimante aceitável e por me conduzirem na estrada tão espinhosa e por vezes dolorosa do auto-conhecimento.

E, por último, mas não menos importante, agradeço às duas pesquisadores com as quais pude conviver por um período de estadia no Xingu. À primeira delas, Lígia Egídia Moscardini agradeço pelos conselhos acadêmicos e também pelas piadas cretinas que me fizeram rir inclusive quando eu estava em estado convalescente em campo. Já à segunda, a Profa. Dra. Cristina Martins Fargetti (que deixo propositadamente por último, não porque seja menos importante, mais justamente em virtude de sua relevância em minha vida acadêmica), devo gratidão pelo cuidado, carinho que recebi durante a viagem (haja vista que por ela fui tratado como um filho) e também pela paciência, conselhos, atenção, dedicação e por todos os ensinamentos recebidos ao longo de quatro anos sob sua orientação.

[...]
Não sei dizer o que mudou.
Mas nada está igual.
Numa noite estranha a gente se estranha e fica mal.
Você tenta provar que tudo em nós morreu.
Borboletas sempre voltam.
E o seu jardim sou eu.

Sempre voltam.
E o seu jardim sou eu. (Victor e Leo, 2008).

**RESUMO**

Este texto é um dos resultados das investigações que foram realizadas em nosso projeto de mestrado "Estudo etnográfico e terminológico das borboletas juruna para contribuições terminográficas". Tal projeto se mostra interdisciplinar por duas razões. Primeiramente porque apresenta os objetivos de compreender, documentar e descrever os papeis linguísticos, mítico-culturais e os demais saberes e práticas dos índios juruna em relação aos animais por nós conhecidos como "borboletas", para discutir qual a melhor forma de inserir esses "insetos" na microestrutura de um dicionário bilíngue Juruna/Português. Em segundo lugar, está o fato de nossos dados coletados sugerirem questões e reflexões críticas ao referencial de Teorias de outras áreas, como o perspectivismo cunhado por Viveiros de Castro (1996). Acresce que, para comprovar que nosso objeto de estudo configura uma área de especialidade entre os referidos indígenas brasileiros e cumprir nossos demais objetivos, nos embasamos na Terminologia Etnográfica de Fargetti (2018) em investigações da Etnoentomologia, como Costa Neto (2004) e também na teoria conceptual da metáfora de Lakoff e Johnson (2002)- tencionando, através deste último referencial, analisar se – dentro do universo linguístico cultural juruna- as construções linguísticas desse povo sobre 'borboletas' ou nas quais esses espécimes aparecem podem ser consideradas metafóricas. Pretendemos, também, abordar neste debate quais as modificações sofridas, em campo, durante nossa ida à aldeia Tuba-Tuba (próxima à BR-80, MT), pela metodologia de coleta de dados que havíamos previamente programado, pois não nos foi permitido, por exemplo, realizar abates das borboletas que foram momentaneamente capturadas em seu habitat natural com auxílio dos próprios juruna (de maneira manual ou por meio de um puçá) para que as fotografássemos para depois libertá-las. Todos os registros fotográficos foram identificados por um especialista da comunidade com os termos e histórias míticas em juruna. Cabe mencionar ainda que as definições enciclopédico-terminográficas aqui apresentadas são protóticos que serão debatidas e revisadas com os falantes nativos juruna em uma segunda ida a campo ou em reuniões online.

**Palavras-chave:** *léxico, língua juruna, borboletas.*

**RÉSUMÉ**

Ce texte est l'un des résultats des recherches que nous avons menées au sein de notre projet de master "Étude ethnographique et terminologique des papillons juruna pour des contributions terminographiques". Un tel projet s'avère interdisciplinaire pour deux raisons. Premièrement, parce qu'il expose les objectifs de comprendre, documenter et décrire des rôles linguistiques, mythicoculturels et les autres savoirs et pratiques des indigènes juruna en ce qui concerne les animaux que nous appelons de "papillons", pour échanger sur la meilleure manière d'inscrire ces "insectes" dans la microstructure d'un dictionnaire bilingue Juruna/Portugais. En second lieu, puisque les données générant des questions et réflexions à l'égard du référentiel de théories d'autres domaines tels que le perspectivisme de Viveiros de Castro (1996).De plus, pour démontrer que notre objet d'étude est un domaine de spécialité de ces indigènes brésiliens, et afin d'accomplir les autres objectifs de cette étude, nous nous basons sur la Terminologie Ethnographique de Fargetti (2018), sur des recherches d'Ethnoentomologie - tels ceux de Costa Neto (2004), aindsi que sur la théorie conceptuelle de la métaphore de Lakoff et Johnson (2002) - pour analiser si, dans l'univers linguistique-culturel juruna, les constructions linguistiques de ce peuple à propos des "papillons", ou dans les constructions linguistiques dans lesquelles ces animaux apparaissent, peuvent être considérées métaphoriques.Nous avons aussi l'intention d'aborder dans ce débat les modifications subies , sur le terrain, durant notre voyage à Tuba-tuba (près de la voie BR-80, dans l'État du Mato Grosso) dans la méthodologie que nous avions programmée, car il ne nous a pas été possible de réaliser, par exemple, les abattages des papillons capturés momentanément dans leur habitat naturel avec l'aide des juruna (manuellement ou au moyen d'un "puçá"), pour les photographier et ensuite les libérer. Tous les documents photographiques ont été identifiés par un spécialiste de la communauté avec les termes et les histoires mythiques en juruna. De plus, il convient encore de mentionner que les définitions encyclopédiques et terminolographiques montrées ici sont des prototyques qui seront débattues et révisées avec les locuteurs natifs Juruna dans un deuxième voyage à Tuba-tuba ou lors de réunions en ligne.

**Mots-clés:** *lexique, langue juruna, papillons.*

## LISTA DE FIGURAS

**Figura 1** Triângulo semiótico..... 58
**Figura 2** Ilustração das margens de um lepidóptero imaturo..... 99
**Figura 3** Ilustração de banda transversal de ganchos de um lepidóptero imaturo... 99
**Figura 4** Vistas lateral e dorsal de uma lagarta..... 100
**Figura 5** O sistema *folk* de classificação universal..... 116
**Figura 6** Critérios de distinção juruma para “borboletas” e classificação ocidental..... 139

## LISTA DE DESENHOS

**Desenho 1** Partes e funções do aparelho bucal de lepidópteros..... 96

**Desenho 2** Partes de uma pata de lepidóptero..... 97

**Desenho 3** Tipos de possíveis processos cuticulares externos..... 101

**Desenho 4** Ilustração de um juruna (humano prototípico) indo flechar o veado... 111

**Desenho 5** O veado que cantava e dançava ao redor do rio..... 111

**Desenho 6** Ilustração de duas *nasusu* no céu..... 114

**Desenho 7** Ilustração das partes do corpo de um *kamaperuperu*..... 118

## LISTA DE FOTOS


**Foto 1** Vista da beira do Rio Xingu..... 25
**Foto 2** Vista da Aldeia Tuba-tuba..... 26
**Foto 3** Telhado tradicional de casa juruna..... 28
**Foto 4** Casa em construção..... 28
**Foto 5** Aldeia Tuba-tuba..... 29
**Foto 6** Vista microscópica de lagarta com processo cuticular pinacular..... 101
**Foto 7** Lagarta com verrículas..... 101
**Foto 8** Lagarta com verrugas..... 102
**Foto 9** Borboletas popularmente conhecidas como *olho-de-coruja*..... 121

## LISTA DE TABELAS

**Tabela 1** Partes do corpo de um *kamaperuperu* conhecido como *olho-de-onça*..... 118

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|---|---|
| **FCLAr** | Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara |
| **FUNAI** | Fundação Nacional do Índio |
| **Linbra** | Grupo de Estudos de Línguas Indígenas Brasileiras |
| **TCT** | Teoria Comunicativa da Terminologia |
| **TE** | Terminologia Etnográfica |
| **TGT** | Teoria Geral da Terminologia |
| **Unesp** | Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” |

# Sumário

1Introdução..... 14
2 A relevância do estudo de saberes indígenas brasileiros quanto às línguas autóctones e a conhecimentos tradicionais divididos em campos específicos... 18
2.1 Problemas em estudos sobre índios brasileiros..... 18
2.2 Caminhos teórico-metodológicos novos quanto ao estudo do léxico de línguas indígenas brasileiras..... 21
2.3 Desafios que ainda persistem no estudo da área do léxico e sua relevância sócio-científica para as comunidades estudadas..... 24
2.4 Sobre os juruna..... 25
2.5 Justificativas para o estudo e a documentação de insetos..... 30
2.6 Relevância de estudos sobre léxico..... 31
3 Aporte teórico..... 39
3.1. A relação entre signo e referente: entre a experiência com um mundo empírico "anterior" à língua e o mundo construído pelo idioma falado por dada comunidade..... 39
3.1. 1. Inovações do léxico e "limites" entre léxico e gramática..... 54
3.1.2 Explicitando alguns conceitos: sinonímia, significante e significado, homonímia e polissemia, tipos de lexias, partes estruturais de obras sobre o léxico, tipos de definição..... 56
3.2 Embamentos teóricos de nossa metodologia..... 65
3.2.1 As Ciências do Léxico: onde alocar a Terminologia Entnográfica de Fargetti (2018)?..... 67
3. 2. 2 "Falando" sobre metáforas..... 74
3. 2. 3 A relevância da Etnoentomologia..... 75
3. 2. 4 Como um *eu* se constrói a partir de um *Outro* e como o enxerga..... 81
3. 2. 5 Os critérios da nossa entomologia para classificar borboletas..... 94
4 Metodologia..... 105
5 Resultados e Discussão..... 110
6 Considerações finais..... 135

Referências..... 140
Bibliografia..... 147
Apêndices..... 150
Apêndice A..... 151

# 1. INTRODUÇÃO

Este texto é um dos resultados das investigações e considerações desenvolvidas durante dois anos no projeto “Estudo etnográfico e terminológico das borboletas juruna para contribuições terminográficas” (realizado de fevereiro de 2017 a maio de 2019), cujos objetivos principais abarcaram não só a compreensão, como também a posterior descrição dos saberes e práticas juruna relativos aos animais conhecidos por nós não-índios como ‘borboletas’. Ou seja, aqui se apresentam algumas conclusões a que pudemos chegar.

A escolha do objeto de estudo deveu-se primeiramente ao anseio de tentar sanar as lacunas no estudo realmente científico de elementos relativos à cultura indígena de modo geral (e à juruna, de modo mais específico) e de fatores de ordem sócio-histórica que colocam em risco a divulgação de saberes e práticas de populações que olham para o mundo de maneira distinta da nossa sociedade ocidental não-indígena. Entre esses fatores está a redução dos habitantes de comunidades tradicionais seja por genocídio, seja por aglutinação dos autóctones à comunidade circundante aos quilombos, aldeias, assentamentos e construções ribeirinhas, e consequente diminuição dos que ainda falam fluentemente a língua originária de seu povo, tendo em vista que muitos acabam abandonando-a em prol da língua majoritária, o que se reflete em nosso território infelizmente no uso exclusivo do português.

Pretendeu-se também contribuir com a montagem de um banco de dados mais amplo que poderá ser útil ao Dicionário bilíngue Juruna-Português que vem sendo elaborado por nossa orientadora.

Em outras palavras, por um lado, os objetivos gerais desta dissertação compõem-se no levantamento e análise etnográfica dos insetos lepidópteros com antenas de variados formatos, entre eles as claviformes (popularmente conhecidos como “borboletas”) presentes na aldeia juruna Tuba-Tuba (localizada no Parque Indígena Xingu no estado do Mato Grosso). Nosso intuito é apresentar mais uma contribuição aos trabalhos da área – com os quais pretendemos dialogar - por meio da compreensão da importância cultural desses insetos para os indígenas em questão e do desenvolvimento de investigações no campo da Terminologia que preencham as lacunas de pesquisas do léxico das línguas indígenas brasileiras que não apresentam embasamento teórico adequado e que não dialogam com os conhecimentos de nossa sociedade conhecidos como “Etnoentomologia”.

Por outro lado, de modo mais específico, pretende-se apresentar para este conhecimento tradicional juruna caminhos de aplicação terminográfica; observando também

sua classificação própria a fim de compreender pontos de contato com a classificação não-indígena; e, por fim, dialogar com a pesquisa de nossa orientadora "Uma proposta de obra lexicográfica para os juruna/yudjá do Xingu" (dentro da qual nosso projeto se insere), discutindo terminograficamente a maneira pela qual as denominações para as "borboletas" juruna poderiam ser lematizadas.

Para terminar estas considerações introdutórias, passemos a discorrer sobre a estrutura desta dissertação. Abaixo são listadas as motivações e justificativas da pesquisa, cujo embasamento teórico é apresentado na seção 2.

Na seção 1, justificamos a escolha do escopo do trabalho, explicitando a importância de se estudar o léxico das línguas humanas naturais inclusive terminologicamente (sobretudo para aquelas que se encontram em situação de vulnerabilidade ou em risco de extinção). Também apresentamos justificativas para o estudo e documentação dos espécimes conhecidos pela nossa ciência biológica atual como "insetos". Nesta mesma seção, discorremos sobre avanços e contribuições que o Grupo LINBRA (Grupo de Estudo das línguas Indígenas brasileiras) do qual fazemos parte vêm dando na área – na contramão de listas e anotações diversificadas, inconsistentes e errôneas do léxico de idiomas indígenas autóctones. Por fim, falamos ainda do povo juruna no que concerne à sua localização atual, a costumes que os singularizam frente a outros povos indígenas e a seu idioma.

Na segunda seção, trazemos os aportes principais deste estudo que são pesquisas na área da Entomologia (e na "Etnoentomologia"), na Teoria Conceptual da Metáfora de Lakoff e Johnson (2002) e a Terminologia Etnográfica. Também abordamos a problemática por trás da nomeação (tangenciando a relação entre língua e cultura), bem como a relação entre o estabelecimento de signos linguísticos e os referentes na realidade extralinguística de tais signos, afirmando que a relação entre os significantes linguísticos e seus elementos "empíricos" nomeados é complexa, pois ao mesmo tempo em que fomos entrando em contato com os entes da "realidade" onde habitamos e os nomeando, tal nomeação – como já alertava Saussure (2012) – não é apenas um rótulo. É de nossa opinião que os entes em si existem antes de serem nomeados numa dada língua, mas seus nomes só fazem sentido em oposição aos dados nessa mesma língua a outros entes. Nesse sentido, concordamos com as ideias saussurianas apenas em partes.

Para chegarmos até a Terminologia Etnográfica, fazemos um traçado histórico das mudanças pelas quais passou a Terminologia e apresentamos conceitos básicos que serão norteadores das análises e também da proposição dos verbetes (como homonímia e sua

diferença em relação à polissemia, entrada, equivalentes, partes e estruturas constituintes de uma obra lexicográfica).

Ainda na seção de Aporte teórico, discorremos sobre as asserções de Campos (2001) sobre certas nomeações inadequadas aos saberes de povos minoritários e conhecimentos tradicionais e *folk*. Um último assunto tratado são as interfaces de nosso estudo com teorias atuais da área das Ciências Sociais, como o perspectivismo de Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996).

Já a Metodologia de Trabalho é descrita na seção 3 (onde constam obviamente as etapas da pesquisa), antes da discussão dos resultados (parte na qual também justificamos a epígrafe que pode parecer estranha a alguns leitores) e das considerações finais.

Cabe salientar, por fim, que os dados coletados demonstram que as características utilizadas pelos juruna para a classificação dos animais estudados não são as mesmas que as nossas e o que nós denominamos como “borboleta”, representa, para eles, três animais aparentados, porém com importância cultural e periculosidade distintas – como demonstramos, mais detalhadamente na seção 4.

# 2 A RELEVÂNCIA DO ESTUDO DE SABERES INDÍGENAS BRASILEIROS QUANTO ÀS LÍNGUAS AUTÓCTONES E A CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DIVIDIDOS EM CAMPOS ESPECÍFICOS

Nesta seção, apresentamos como questões iniciais problemas que a nosso ver precisariam ser superados e que justificam a escolha do tema de nossa pesquisa, explicitando sua relevância.

Em outros termos, o movimento inicial desta seção gira em torno da tentativa de justificar a escolha do escopo do trabalho, trazendo razões e justificativas para o estudo e documentação do léxico das línguas humanas (de línguas de populações minoritárias como as indígenas), da Terminologia e ressaltando também a importância de averiguações de como os insetos são percebidos e utilizados pelas diferentes sociedades.

## 2.1 Problemas em estudos sobre índios brasileiros

Iniciamos retomando as palavras de Seki (1999; 2000), para quem, até pouco tempo, muitas averiguações sobre o léxico e demais elementos culturais de indígenas brasileiros não passavam de simples listas de palavras ou averiguações com notação diversificada, inconsistente e até mesmo errônea e, infelizmente, consideravam o povo em estudo como mero fornecedor de informações.

Tudo isso contribuía, de acordo com a autora, para um apagamento da figura do índio na história e cultura brasileira; apagamento este que se sustentava, inclusive, por discursos falaciosos de que o Brasil seria não majoritariamente lusófono, mas sim monolíngüe.

Nesse mesmo sentido, Voigt (2015), Minardi (2012) e Neves e Silva (2013) apontam uma falta de matérias e reportagens que abordem a cultura e a história das populações indígenas, seus problemas de saúde e os conflitos por terras contra empreiteiras e grandes fazendeiros. Ou seja, os autores muito acertadamente denunciam que na mídia em geral costuma haver apenas discursos que silenciam o índio enquanto sujeito empírico, já que ele ou não tem voz nem para apresentar suas necessidades (que são apresentadas por porta-vozes como a FUNAI, a Igreja ou o Governo) ou acaba sendo reduzido à única imagem de um personagem genérico (caracterizado injustificadamente como “violento”, “retrógrado”, “antropófago”), enquanto todas as múltiplas sociedades indígenas brasileiras acabam sendo omitidas.

Além disso, há um apagamento também nos materiais didáticos, pois – retomando Fargetti e Miranda (2016) - a maioria dos livros do país ou tratam apenas superficialmente das

variedades do português – ignorando as centenas de línguas indígenas faladas no Brasil - ou classificam errônea e reducionalmente as línguas indígenas simplesmente como “tupis”, como se elas não compusessem nenhum outro tronco linguístico (além do Tupi).

Ainda nesse mesmo sentido, Moscardini (2011) lembra que:

> Os indígenas no Brasil foram oprimidos durante séculos de contato e muitas tribos desapareceram, ou melhor, foram dizimadas. Essa opressão perpassa a educação escolar, com um massacre desde a época da colonização até quando eram obrigados a estudar na cidade, se deslocando para muito longe da aldeia e ainda passando por preconceitos e conflitos culturais, uma vez que o meio social etnocentrista desaprendeu a considerar a relevância dos índios em sua própria constituição. (MOSCARDINI, 2011, p. 7).

Já Fargetti e Vaneti (2016) alertam também para a postura lamentável das mídias que, se por um lado, divulgam amplamente preconceitos linguísticos pautadas em opiniões pessoais de gramáticos normativos sem nenhuma formação em estudos linguísticos científicos; por outro, deixam de transmitir notícias sobre projetos de lei e políticas linguísticas sobre os idiomas indígenas locais. Poucas vezes, foram divulgadas em telejornais, por exemplo, as várias tentativas de integrar de maneira forçosa o índio à sociedade não-indígena, por meio de medidas como o Diretório dos Índios, instituído pelo Marquês de Pombal em 1755, que proibia o ensino bilíngue entre as línguas indígenas e o português e obrigava o uso exclusivamente do português, atribuindo à Língua Geral um caráter negativamente “diabólico”.

Além disso, Guimarães Rocha (1984) atesta que julgamentos evolucionistas com relação ao indígena não são de hoje, pois do “selvagem”, “primitivo”, “pré-histórico”, “antropófago” e “inferior” do período do “Descobrimento do Brasil” (quando os portugueses se consideraram “num estágio mais adiantado”), o índio brasileiro teria, de acordo com o referido autor, mais tarde sido nomeado como a “criança”, “o inocente”, “infantil”, uma “alma virgem”, que precisaria ser protegida pelo catolicismo e, já na Independência, o “corajoso”, “altivo”, “cheio de amor à liberdade”.

Em relação a esse período jesuítico, Gambini (1988) confirma que:

> Os jesuítas acreditavam que no Brasil encontrariam seres sub-humanos e foi exatamente para transformá-los em algo melhor que vieram para cá. [...] a imagem do homem primitivo é tão velha quanto a humanidade, profundamente gravada na psique através de eras seja como essência do que somos ou como terrível memória do ponto de partida. Do ponto de vista estreito e distorcido de uma civilização em gradual evolução, a condição primordial do hominida, num movimento contrário à marcha da História, foi sendo progressivamente empurrada para trás até fixar-se como horrenda imagem de pecado original, o abominável ponto zero ao qual não se deve retornar jamais. Civilização seria então uma linha reta em evolução perene a

> partir desse ponto, sempre adiante e para cima. A humanidade civilizada não cultua sua origem ancestral, e sim tenta, o melhor que pode, esquecer a vergonha de um passado tão baixo. O próprio desenvolvimento da consciência e desse formidável ego que tanto orgulho nos causa é uma vitória sobre a inconsciência do homem primitivo – e os que demoram a crescer ou perdem o trem da História poderiam muito bem desaparecer do mapa ou, havendo boa-vontade, ser ajudados a se atualizarem (GAMBINI, 1988, p.121-122).

Tal dificuldade humana em aceitar o diferente e ter que considerá-lo "menor" ou até patologizá-lo para creditar a própria condição, vista como "normal" (mas que- como dito anteriormente – não passa de uma construção sócio-histórico-ideológica), já foi alvo de crítica de vários outros autores. Entre eles, poderíamos citar Skliar (1999), veiculador do pensamento segundo o qual os sistemas dominantes, até para manter seu poder, já estipulariam nomenclaturas para designar quem neles não se encaixa, pressupondo (e também criando) de antemão excluídos que passam a ser taxados não apenas como "outros", mas também como uma "alteridade deficiente" (SKLIAR, 1999) em relação a esse sistema que seria "saudável", "normal" e, por isso, deveria ser mantido – o que configura, num nível abstrato, um eu problemático que não se sustenta por si mesmo e que precisa se definir diferencialmente através de um outro que lhe seria "inferior".

Nessa esteira de criticar posicionamentos como este, Larrosa e Pérez de Lara (1998) já comentavam que:

> A identidade do outro permanece como que reabsorvida em nossa identidade e a reforça ainda mais; torna-a, se possível, ainda mais arrogante, mais segura e mais satisfeita de si mesma. A partir desse ponto de vista, o louco confirma e reforça nossa razão; a criança, nossa maturidade; o selvagem, nossa civilização; o marginal, nossa integração; o estrangeiro, nosso país; e o deficiente, a nossa normalidade (LARROSA e PÉREZ, 1998, p. 8).

Ora, nessas taxações excludentes e preconceituosas vemos concretizados, e infelizmente utilizados de modo não muito positivo, a questão de *valor* linguístico e também o caráter criacional das linguagens humanas, pois – nestes casos - "[...] a alteridade resulta de uma produção histórica e lingüística, da invenção desses Outros que não somos, em aparência, nós mesmos. Porém, que utilizamos para poder ser nós mesmos." (SKLIAR, 1998, p. 18).

## 2. 2 Caminhos teórico-metodológicos novos quanto ao estudo do léxico de línguas indígenas brasileiras

De qualquer modo, apesar dos vários desrespeitos impingidos a grupos minoritários como os índios e problemas com algumas pesquisas mais antigas que foram descritos na subseção anterior, Seki (2000) afirma que nos estudos linguísticos atuais o tema teria saído desse quadro inicial de escassez e falta de qualidade, na medida em que teria ocorrido na década de 80 um fenômeno de aumento no número de linguistas que passaram a estudar os idiomas dessas populações, culminando num aumento dos trabalhos científicos e com respaldo teórico-metodológico adequado e nas várias instituições no país com pesquisadores (brasileiros e estrangeiros) dedicados a essa área, desenvolvendo pesquisas e congressos, palestras e simpósios sobre populações indígenas.

Um desses pesquisadores é Fargetti, que, desde 1989, tem se debruçado sobre a descrição científica da língua juruna, do tronco tupi, falada pelo povo juruna do Mato Grosso no Xingu. Ela responde por diversos projetos como, por exemplo, "Uma proposta de obra lexicográfica para os juruna/yudjá do Xingu", por meio do qual se propôs realizar estudo de campos temáticos, restritos, por questões metodológicas e de infraestrutura a: aves, plantas, alimentação, parentesco e cultura material. Esta pesquisa sobre as borboletas se insere em tal projeto, tendo dele recebido apoio financeiro para viagem a campo.

Obviamente, além de possuir relevância para estudos histórico-comparativos, lexicográficos e para a Linguística Geral, inserida no Grupo LINBRA (Grupo de Pesquisas de Línguas Indígenas Brasileiras-CNPq), a pesquisa de Fargetti já teve resultados anteriores que contribuem para a discussão sobre os estudos do léxico de línguas indígenas, ora fazendo metalexicografia, ora analisando aspecto do léxico de uma língua específica, ora propondo aplicação lexicográfica/terminográfica, e também apontando caminhos metodológicos novos. Entre tais resultados, podemos citar Berto (2010, 2013), Mondini (2014), Silva (2013), Moscardini e Fargetti (2018), Fernandes (2016), Vaneti (2017), Mateus (2017) e Fernandes; Vaneti; Mateus e Fargetti (2018).

A primeira destes autores realizou, de maneira monográfica, não apenas uma documentação, como também análise e discussão de itens lexicais referentes ao campo semântico das "aves". Primeiramente, ela recoletou nomes de aves em juruna para checar os resultados que haviam sido anteriormente obtidos por Fargetti (em 2007). A fim de evitar a consulta a poucos informantes e a utilização de materiais com ilustrações muito pequenas, Berto (2013) afirma ter realizado uma nova coleta (em 2008 e 2009) junto a vários homens

juruna, com o auxílio do conteúdo do projeto “Brasil 500 aves”, disponível em CD-ROM, que foi acessado por meio de um notebook, levado a campo e alimentado por um gerador a diesel. Segundo ela, “por meio do programa, foram apresentadas aos informantes as ilustrações de cada ave, a descrição de seu hábitat, hábitos, etc. (selecionando-se, principalmente, as informações solicitadas pelo falante) e sua vocalização.” (BERTO, 2010, p. 8). Posteriormente, os dados obtidos em suas duas idas a campo foram sistematizados e comparados, de maneira a analisar os processos morfológicos envolvidos nos nomes para aves na língua indígena em questão. Por meio de tais procedimentos, a referida autora concluiu que, para a área do léxico pesquisada, há uma inter-relação de conhecimentos cosmológicos juruna com outros referentes a questões ecológicas e morfológicas das aves encontradas na região (como tamanho, coloração, habitat natural e alimentação), e que dentre os recursos para a formação dos nomes para aves em juruna estão a reduplicação de partículas, o uso de um “simbolismo sonoro” em onomatopéias e de itens lexicais formados por um ou mais radicais. (BERTO, 2013)

Já Mondini (2014), utilizando-se de entrevistas semiestruturadas e de observação participante, realizou um estudo que possibilitou a organização de um vocabulário do léxico juruna, focalizando o campo semântico da culinária de tal povo; vocabulário este que contou com 72 verbetes que não se limitaram a uma mera lista de palavras reduzida a entradas e equivalentes, mas que contemplavam remissões, transcrições fonéticas, informações morfológicas, culturais e enciclopédicas e até mesmo ilustrações das entradas.

Fernandes; Vaneti; Mateus e Fargetti (2018), por sua vez, tratam de um dos mais recentes caminhos abertos pelo Grupo de pesquisadores acima citado, a saber: o desenvolvimento de um banco de dados lexical que abrangerá os resultados da coleta feita por vários pesquisadores num número considerável de obras do léxico de idiomas indígenas, buscando contemplar temas como frutas comestíveis, cultura material, termos de parentesco, musicais e cosmológicos. Os autores também expõem a metodologia empregada em suas iniciações científicas departamentais realizadas junto ao Grupo Linbra na FclAr. Trata-se de pesquisas que resultaram, entre outras coisas, em monografias.

Dentro destes resultados podemos alocar o estudo metalexicográfico desenvolvido por Fernandes (2015), que analisa como dois dicionários bilíngues de línguas indígenas brasileiras (*Uma proposta de dicionário para a língua ka’apór* de CALDAS (2009) e *A língua dos yuhupdeh: introdução etnolinguística, dicionário yuhup-português e glossário semântico-gramatical* de SILVA & SILVA (2012)) registram itens lexicais referentes ao campo semântico da cosmologia, averiguando se são especificados pelos dicionaristas os critérios

lexicográficos, decisões metodológicas quanto à macro e microestrutura utilizadas nas obras, se é possível verificar a presença de transcrições fonéticas, informações morfológicas, sintáticas e culturais; ou seja, se as definições das entradas são adequadas à realidade linguístico-cultural dos povos indígenas abordados, se elas são suficientemente claras ou demandariam a presença de ilustrações e se estas ilustrações – nas raras vezes em que estas aparecem – realmente contribuem para que o consulente compreenda o verbete.

Outro resultado das investigações do Grupo Linbra pode ser verificado na monografia de Mateus (2017) que se constitui de uma análise metalexicográfica de dicionários de idiomas indígenas brasileiros dividida em seis partes e três apêndices que ilustram a metodologia utilizada e o tratamento dos dados. No entanto, diferindo de Fernandes (2015), Mateus (2017) pretendia:

> [...] averiguar não só se (e de que maneira) neles estão presentes as realizações possíveis da música dos povos indígenas tematizados, mas também se os lexicógrafos conseguiram chegar a abstrações, alcançando os significados de determinada realização no sistema musical do povo em estudo." (MATEUS, 2017, p. 5).

Para tanto, o autor valeu-se de um corpus com 32 propostas lexicográficas que foram lidas em sua totalidade a fim de encontrar não termos cosmológicos, mas sim elementos musicais nos verbetes (nas entradas, frases-exemplo, nas imagens e/ou nas remissivas). Quando tais elementos eram encontrados, recortavam-se integralmente e na forma de imagens os verbetes nos quais eles estavam inseridos, com o auxílio do editor de imagens Macromedia Fireworks 8. Posteriormente, as informações das imagens (arquivadas em pastas com os nomes de suas línguas de origem) foram digitadas numa planilha do Excel dividida em várias colunas e apenas um link para elas foi adicionado nas tabelas. Por meio de tal procedimento, ele chegou a coletar em torno de 2000 verbetes potencialmente concernentes à música e chegou à conclusão de que a maioria das obras não pode ser denominada dicionário, sendo, na verdade, uma "lista de palavras" que apresenta tão somente a entrada em língua indígena e o equivalente em português – estrutura esta que dificultava muito a apreensão do sentido dos itens lexicais e que justifica o caráter de potencialidade comentado linhas acima. Além disso, o pesquisador pôde observar que, de modo geral, em poucas dessas obras há bibliografia, anexos, apêndices e explicação das abreviaturas utilizadas. Em outras palavras, infelizmente, há predominantemente uma escassez de informações (em relação a notas sobre a cultura e descrições linguísticas), bem como uma ausência de ilustrações das entradas. Desta sorte, Mateus (2017) afirma que grande parte do corpus analisado não aborda em profundidade as realizações possíveis da música do povo indígena tematizado nas obras lexicográficas e

exatamente por isso não consegue chegar a abstrações, como qual seria o significado de uma dada realização específica no sistema musical desse mesmo povo e como esta se oporia a outras realizações possíveis.

### 2.3 Desafios que ainda persistem no estudo da área do léxico e sua relevância sócio-científica para as comunidades estudadas

Apesar dos avanços das atuais pesquisas científicas (como as citadas anteriormente), ainda há questões a serem debatidas e até sanadas, pois, de acordo com Corbera Mori (2013, p. 98-99), muitas línguas indígenas do Brasil estão em situações vulneráveis o que reafirma a necessidade de estudo. Para várias comunidades, é alarmante o número reduzido de indígenas que ainda falam fluentemente sua própria língua. Para se ter uma idéia, "os Yawalapiti (Arawak) conformam uma sociedade de 222 pessoas, das quais somente 5 continuam falando a língua materna [...]" (CORBERA MORI, 2013, p. 98-99).

Por esses motivos, tanto Corbera Mori (2013) quanto Seki (1999; 2000) reiteram a importância e relevância de se estudar línguas indígenas brasileiras principalmente no que concerne a dois aspectos: o "científico" da melhor compreensão da natureza da linguagem humana e de adaptações em certos modelos linguísticos que se mostrarem limitados ao serem confrontados com idiomas indígenas, e também o "social", em respostas às comunidades indígenas envolvidas nas pesquisas, por meio de medidas práticas (como "elaboração de materiais didáticos para as escolas indígenas, a codificação das línguas em termos de elaboração de gramáticas, dicionários, coletâneas de textos diversos incluindo as etnohistórias" (CORBERA MORI, 2013, p. 105-107**)**) que contribuam não apenas para a preservação, como também, em alguns casos, para a revitalização de elementos linguístico-culturais dessas populações.

Ademais, como atestam Seki (1999; 2000), Corbera Mori (2013) e Berto (2010), o estudo, bem como a documentação científica de línguas indígenas brasileiras adquire relevância na medida em que pode contribuir com o conhecimento linguístico, com o debate de teorias e com uma melhor compreensão da linguagem humana. E esse é justamente um dos objetivos que nortearam nossa pesquisa, como expomos em seguida. Na esteira dos pensamentos trazidos nos últimos parágrafos, o projeto "Estudo etnográfico e terminológico das borboletas juruna para contribuições terminográficas" além de dialogar com pesquisas realizadas sobre línguas brasileiras, pode permitir que a língua juruna continue a ser documentada (em dicionários, livros didáticos, gravações) e descrita, o que é valorizado

inclusive por seus próprios falantes, haja vista que a população juruna- embora tenha tido aumento nos últimos anos (FARGETTI (2015))- é reduzida, e corre risco de perda linguística pela possibilidade de substituição paulatina pelo português, que, no Xingu, é a língua franca, de contato. Como salienta Peixotto (2013):

> Criado em 14 de Abril de 1961 pelo Decreto nº 50.455 e regulamentado pelo de nº 51.084 de 31 de Julho de 1961, sancionados pelo presidente Jânio Quadros, o então Parque Nacional do Xingu (doravante, PIX), situado no nordeste do estado do Mato Grosso, possuía uma área de 22.000 km² e contava com dois Postos de assistência e atração de grupos indígenas: o Posto Leonardo Villas Boas (em homenagem ao mais novo dos irmãos Villas Boas, falecido em 1961 devido a problemas cardíacos) e o Posto Diauarum. Hoje, o Parque Indígena do Xingu, conta com uma área de mais de 27.000 km² e abriga etnias que compreendem grande variedade de línguas representantes de três troncos linguísticos e outras famílias isoladas: Aweti, Kamaiurá (tupi-guaraní), Mehinako, Waura, Yawalapiti (aruak), Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nahukwá (carib) e Trumai (língua isolada). Além desses povos, Ikpeng (carib), Kaiabi, Juruna (tupi), Panará, Suyá, Tapayuna e Txukahamãe (macro-jê) também habitam ou já habitaram (Panará, Tapayuna e Txukahamãe) o parque. A área mais ao norte do parque sempre esteve sob influência dos Suyá, mas desde o último quarto do século XIX recebeu os juruna, povo canoeiro que vem migrando do baixo curso do rio até que, em 1948, se estabeleceu definitivamente no parque. (PEIXOTTO, 2013, p. 9-10).

**Foto 1:** Vista da beira do Rio Xingu

**Fonte:** fotografia feita em campo por Mateus (2017)

Aliás, referindo-se ao povo juruna, é necessário trazer asserções para que o leitor conheça tal povo.

### 2.4. Sobre os juruna

Para iniciar, cabe dizer que, embora fossem em torno de 48 pessoas na década de 60; hoje, segundo Fargetti (2015; 2017), além dos habitantes do território original do povo no Pará (que infelizmente em sua maioria perderam sua língua indígena, mas que vem ultimamente tentando recuperá-la com os descendentes mato-grossenses), os juruna são cerca

de 500 pessoas que vivem no Parque indígena do Xingu (Mato Grosso) entre o Posto Indígena Diauarum e a BR-80 nas aldeias Maitxiri, Tubatuba, Paqsamba, Pequizal, Pakayá, Parureda, Mupadá e nos PIs Diauarum e Piaraçu. Eles falam (sobretudo os habitantes do Mato Grosso) a língua tonal juruna do tronco tupi, família juruna (composta pelos idiomas juruna, xipaia e manitswa, sendo que este último, infelizmente, não tem mais falantes) e o local onde habitam é um misto de cerrado e floresta amazônica:

**Foto 2:** Vista da Aldeia Tuba-tuba

**Fonte:** Fotografia feita em campo por Mateus (2017)

Aliás, no que toca a este assunto, cabe ressaltar que:

> A localização do povo juruna nem sempre foi o Xingu. No século XVII [...] encontrava-se em uma ilha entre o Pacajá (Portel) e o Parnaíba (Xingu) [...] no extremo norte do atual estado do Pará. A partir de então, os juruna foram contatados por missionários e por expedições de resgate, que tentaram catequizá-los ou escravizá-los; em consequência, passaram a migrar em direção ao sul. Durante essa migração, feita em etapas, subindo o rio Xingu, eles tiveram conflitos com grupos indígenas que habitavam a região, como os kayapó, suyá, trumai entre outros.
> Steinen menciona que, em 1884, grupos juruna se encontravam no médio Xingu, e Coudreau indica essa mesma localização em 1896. No começo do século XX, devido ao avanço de seringueiros na região, eles recuaram mais a montante do rio Xingu, estabelecendo-se nas proximidades da cachoeira Von Martius. Quando entraram em contato com os irmãos Villas Bôas, em 1949, encontravam-se junto à foz do rio Manitsawá, e desde então permaneceram nas proximidades dessa mesma região, em área vizinha aos atuais postos indígenas (PIs) Diauarum e Piaraçu.
> Em 1966, quando visitados pela antropóloga Adélia Engrácia de Oliveria, os juruna tinham sua população distribuídas em duas aldeias: a de Bibina e a de Dáa. Um ano depois, estavam concentrados somente na primeira. Segundo relato de um juruna, a fundação da aldeia Tubatuba data de 1982, quando se mudaram do Manitsawá para a atual localização no rio Xingu. Havia nessa época a aldeia Saúva, mas em 1988 os juruna concordaram sobre a conveniência política da reunião do grupo em uma só aldeia, fixando-se todos em Tubatuba [...]
> A aldeia Tubatuba ainda existe, mas como entreposto, local da escola e de poucas moradias, pois desde 2008 os juruna passaram a habitar, em um terreno atrás da antiga aldeia, a sua nova aldeia, Maitxiri. [...] (FARGETTI, 2017, p. 27-29).

Pode-se ressaltar também que, de acordo com Fargetti (2007; 2012), a língua juruna tem acento deduzível a partir do tom (sendo que este último – tal qual a duração vocálica- é

fonologicamente contrastivo), já que – como ela salienta - será tônica a primeira sílaba de tom alto da esquerda para a direita ou a última, caso todos os tons sejam iguais.

Essa mesma língua indígena apresenta - ainda de acordo com a mesma linguista- fonemicamente dezoito consoantes (doze obstruintes - divididas entre duas glotais (/ʔ/ e /h/) e dez supraglotais (/p/, /b/, /t/, /d/, /s/, /z/, /tʃ/, /dʒ/, /ʃ/ e /k/) – e seis sonorantes (/m/, /n/, /w/, /ɾ/, /y/, e /l/)) e quinze vogais (cinco breves (/i/, /e/, /ɨ/, /a/ e /u/), cinco longas (/i:/, /e:/, /ɨ:/, /a:/ e /u:/) e cinco nasais (/ĩ/, /ẽ/, /ɨ̃/, /ã/ e /ũ/)).

Como afirma Berto (2013):

> De acordo com a análise apresentada por Fargetti (2001), a língua juruna é uma língua tonal, possuindo dois tons fonológicos (um alto e um baixo), padrão silábico C(V) e processo de espraiamento da nasalidade, que ocorre da direita para a esquerda, em que o "domínio da nasalidade é um constituinte morfológico, um radical ou um afixo e não a palavra" (FARGETTI, 2001, p.105). Em Juruna, os constituintes da sentença seguem preferencialmente a ordem sujeito, objeto, verbo (SOV), e tanto verbos quanto nomes apresentam processos interessantes de reduplicação. (BERTO, 2013, p. 10).

Não é nosso objetivo nesse texto fazer descrições esmiuçadas sobre a morfossintaxe da língua juruna, até porque – para detalhes sobre o assunto – o leitor pode consultar o excelente texto de Fargetti (2001). Diante disso, quanto à estrutura da língua (no que tange à formação de palavras, às classes de palavras e a colocação dos itens lexicais em frases), vamos nos limitar à citação de Berto (2003) trazida anteriormente, até porque ela traz questões que serão úteis ao nosso texto, como demosntramos mais abaixo.

Além disso, consoante Fargetti (2015; 2017), tal povo possui cantigas de ninar, mitos e outros costumes próprios. Entre essas características que os singularizam, poderíamos citar o fato de que, em ocasiões festivas, os homens colam pequenas penas em seu corpo com resina de árvore. Nestas ocasiões, eles enfeitam-se com um chumaço de algodão pintado de vermelho no meio de cabeça (como alusão a uma fruta da época em que eles viviam no Pará que representava o Sol), dividindo o cabelo ao meio e colando penas de marreco com a mesma resina na linha divisória dos fios capilares.

Outros elementos característicos seriam – segundo a mesma autora- o caxirí (bebida fermentada feita à base de mandioca ou de batata-doce mascada pelas mulheres) e as pinturas corporais em formatos que lembram labirintos, notas musicais ou volutas (diferente de outros povos que têm pinturas corporais em formatos retos).

Ainda a esse respeito, pode-se dizer, por fim, amparando-se em Fargetti (2015), que as mulheres juruna são exímias ceramistas, produzindo belas panelas e tigelas com apliques zoomórficos (lembrando as patas, a cabeça e os rabos de animais) e que os homens entalham

banquinhos tradicionais também zoomórficos (de onça, tamanduá e tracajá) que são pintados pelos membros femininos das aldeias.

No que se refere aos estilos de construção das moradias desse povo, há - como ilustram as imagens a seguir - em Maitxiri casas:

> [...] com cobertura de sapé e paredes de troncos de árvores, mas também há casas de farinha com cobertura de telha de amianto. Isso também é observado em Tubatuba, que, além dessas, também tem casas de palafita, feitas pelo governo do estado quando da construção da escola de alvenaria. Essas não são usadas como moradia permanente, apenas como hospedagem. (FARGETTI, 2017, p. 29).

**Foto 3:** Telhado tradicional de casa juruna

**Fonte:** Fotografia feita em campo por Mateus (2017)

**Foto 4:** casa em construção

**Fonte:** Mateus (2017)

**Foto 5:** Aldeia Tuba-Tuba

**Fonte:** Fotografia feita em campo por Mateus (2017)

Uma outra questão relevante gira em torno da denominação do povo em estudo. Como comenta Peixotto (2013):

> O etnônimo mais conhecido dos vários povos indígenas não é, em geral, a maneira como seus membros se referem a si mesmos, mas sim o nome dado a eles pelos brancos ou por outros povos, muitas vezes inimigos, que os chamavam de forma depreciativa, como é o caso dos caiapós. Kayapó significa homens semelhantes aos macacos, em grande medida devido a certos rituais que este grupo realiza nos quais são utilizadas máscaras de macaco pelos homens. A autodenominação dos chamados caiapó é mebêngôkre que significa literalmente "homens do poço d'água". (PEIXOTTO, 2013, p. 22).

Também lembra Fargetti (2017a) que "muitas sociedades indígenas têm lutado para que sejam conhecidas pela sua autodenominação, como é o caso dos panará e dos ikpeng [...] que consideram os nomes dados por outros grupos indígenas, e adotados pelos não-índios, muito pejorativos" (FARGETTI, 2017a, p. 25).

Contudo, essa não é a situação dos indígenas por nós estudados, uma vez que – como confirma Fargetti (2015; 2017a) - entre eles circula não apenas o etnônimo 'juruna' (que provém do nheengatu e é empregado por outros povos autóctones do Xingu e pela comunidade não-indígena de modo geral, significando "boca preta"), como também a autodenominação 'yudjá' (que, de acordo com Tarinu Juruna, significa segundo consta em FARGETTI (2007; 2017) 'donos do rio'), sendo que ao item lexical *juruna* não estaria embutido nenhum preconceito, haja vista que ele faz referência a uma marca que os distinguia, uma tatuagem:

> [...] que esse povo usava até aproximadamente 1840. Ela consistia de uma linha vertical, de dois a quatro centímetros de largura, que descia do centro do rosto a partir da raiz dos cabelos, passando pelo nariz, contornando a boca e terminando no queixo. (FARGETTI, 2017, p. 25).

É por isso que - seguindo uma decisão explicitada por de Fargetti (2017a) - continuamos neste texto utilizando *juruna* e não *yudjá*, para nos referirmos tanto ao povo quanto à língua que fala, dada a inexistência de caráter pejorativo e uma tradição antiga de assim nomeá-los, tanto entre antropólogos quanto entre linguistas

Mas a par dessas questões já divulgadas e conhecidas da população não-índia e também dos livros bilíngues que a comunidade em questão já possui, ainda não existe um dicionário da língua juruna.

Como já foi mencionado anteriormente, ele está sendo elaborado por nossa orientadora, mas este é um trabalho lento porque - tal qual se exporá a seguir – para capturar os vários ramos de especialidades de conhecimento juruna, é preciso de muitos pesquisadores envolvidos com diferentes especialistas de modo a chegar inicialmente em estudos terminológicos que culminem em contribuições terminográficas (verbetes e a obra completa em si). Nossa contribuição em si fica por conta de um primeiro contato do universo juruna sobre os "insetos", como comentado abaixo.

## 2.5 Justificativas para o estudo e a documentação de insetos

No que se refere à importância de se estudar e documentar insetos, como atestam Borror e DeLong (1988), Motta (1996) e Rafael (2012), eles compõem o maior grupo de animais da Terra, sendo que, inclusive, só no Brasil haveria provavelmente muitos espécimes ainda não catalogados, o que equivale a dizer que os estudar pode contribuir para a ampliação do conhecimento da biodiversidade do planeta.

Além disso, esses mesmos autores ainda reforçam que esses animais têm não apenas uma importância econômica como também ecológica, pois acabam influenciando positiva e também negativamente. No que se refere às suas influências negativas, pode-se citar os fatos de muitos serem vetores e transmissores de doenças como dengue, elefantíase, febre amarela, chagas inclusive na pecuária (haja vista que muitas moscas botam ovos nas camadas cutâneas superficiais de mamíferos e de aves, ocasionando feridas e às vezes a morte) e de muitas formas imaturas acabarem convertendo-se em pragas sobretudo por se alimentarem de plantas, ocasionando sua devastação.

Já quanto a questões positivas, seria possível citar, para fazer eco às investigações de algumas pesquisas etnoentomológicas (como COSTA NETO, 2000; 2004), os fatos de servirem de alimento, matérias-primas para adornos, fabricação de medicamentos e rituais a algumas populações, além de fornecerem mel, desempenharem grande papel na polinização e alguns deles, enquanto larvas, auxiliarem na decomposição de matéria orgânica e renovação dos solos.

Acresce que, de modo mais específico, no que concerne a lepidópteros, vale ressaltar não apenas uma importância numérica, haja vista que "[...] essa é a segunda maior ordem de

insetos (inferior apenas à ordem Coleoptera dos besouros), pois abrange cerca de 150.000 espécies conhecidas e descritas de borboletas e mariposas" (MOTTA, 1996, p. 10), como também a mesma relevância ecológica e econômica do grupo no qual estão inseridos como um todo, na medida em que podem causar – como atesta Motta (1996)- certos prejuízos ao homem, como a desfolhagem de plantas, o ataque à cera de colméias e a roupas pelas lagartas, a irritação nos olhos, na pele e até uma conjuntivite em razão a uma reação alérgica às escamas dos indivíduos adultos; uma vermelhidão local passageira ou lesões mais graves com formações de vesículas, náuseas, febre e até hemorragias quando do contato com as cerdas que estão ligadas a glândulas hipodérmicas produtoras de substâncias urticantes.

Por outro lado, não se pode negar também as influências positivas dos lepidópteros, pois sua nectarivoria (processo de sucção de néctar de flores que resulta no carregamento de grãos de pólen de uma flor para outra) é responsável pela polinização de plantas; e, além disso, podem ser parasitados, servir como alimento ou suporte alimentar de outros insetos e de outros animais (até mesmo para o homem), produzir seda e serem utilizados inteiros ou somente as escamas em artesanatos (como quadros, bandejas e cinzeiros).

### 2. 6 Relevância de estudos sobre léxico

Falando agora sobre os estudos terminológicos e a produção de obras de referência terminográficas, cabe retomar as asserções de Murakawa e Nadin (2013), para quem a globalização teria culminado em consideráveis e crescentes avanços nas áreas científico-tecnológicas como a Informática, bem como em possibilidades de abertura a mercados internacionais, colocando-nos a todo o momento – mesmo que indiretamente através das telas de aparelhos eletrônicos - em contato com discursos das mais variadas áreas de especialidade (tais como o Turismo, a Medicina, o Direito), de modo que:

> [...] Não podemos mais dizer que não é de nosso interesse os termos usados na Economia, por exemplo, pois diariamente recebemos inúmeras informações nas quais pululam palavras como *inflação, déficit, PIB, cotação, Bolsas* que fecham em alta ou baixa... (MURAKAWA e NADIN, 2013, p. 8).

Nesse panorama, a Terminologia viria, ainda segundo os mesmos autores, adquirindo uma relevância e consolidação cada vez mais crescente e evidente, na medida em que as referidas transformações sociais implicariam na criação de novos conceitos, novas unidades léxicas para os designar e também no alargamento semântico de itens já existentes que passariam a adquirir novos valores especializados.

Para finalizar, resta comentar sobre o que justificaria se estudar cientificamente o léxico. Como já havíamos afirmado em Mateus (2017), na esteira das considerações de Seki (1999; 2000) e de Fargetti (2015), de certo modo, a área do léxico ainda carece de trabalhos embasados em um número considerável de dicionários e maiores que uma simples lista descontextualizada de palavras (do tipo entrada e equivalente ou entrada e sinônimo) que na verdade não passa de recortes ínfimos da realidade lexical da língua em questão sem descrições realmente científicas.

Acrescenta-se a isso a reinante confusão terminológica que leva as editoras a nomear qualquer tipo de obra que verse sobre o léxico (e aqui inseridas muitas dessas listas) como "Dicionário", sem levar em conta as especificidades dos objetos de estudos e unidades mínimas das Ciências do Léxico (que são melhor detalhadas na seção de Aporte Teórico deste texto).

Uma outra questão relevante versa sobre o fato de que:

> [...] as pesquisas que partem do estudo do léxico biológico permitem o conhecimento dos processos de criação de palavras a partir de aspectos fonológicos, gramaticais e lexicais já existentes na língua. Assim, é possível analisar alguns recursos fonológicos – como a utilização de onomatopeias (simbolismo sonoro imitativo) no processo de formação do léxico; morfológicos, utilização de afixos, reduplicação, entre outros; e morfossintáticos – por meio da discussão sobre os compostos. Por se tratar de pesquisa que se realiza na interface existente entre língua e cultura, o aspecto semântico também é relevante, uma vez que permite estudar as relações de sentido presentes nos nomes que compõem o léxico biológico. (BERTO, 2013, p. 1).

Além disso, o léxico pode ser uma grande ferramenta ou via de acesso para se chegar à cultura de um povo, não apenas no que se refere ao aprendizado de uma língua estrangeira. Vários autores (ABBADE (2006); BARBOSA (2008); GALISSON (1987); ISQUERDO, 2001; SILVA, R. (2012)) coadunam com essa opinião de que a documentação científica do universo lexical tem o potencial de registrar para a posteridade não apenas questões puramente linguísticas, mas também o olhar para o mundo, os valores, conhecimentos, práticas sociais, padrões éticos de conduta e crenças de uma sociedade, bem como os resultados dos processos de contato com outros grupos e também com inovações na cultura material, ritual e mesmo linguística. Tais questões, aliás, seriam transmitidas de geração para geração de modo um tanto quanto natural aquisional, normalmente sem a necessidade de um ensino formal (como ocorre, por exemplo, com questões aprendidas por um estudo nas variadas disciplinas de colégios).

Nas palavras de Abbade (2006):

> Assim como Rousseau diz que "não se sabe de onde é o homem, antes de ele ter falado" (ROUSSEAU, 2003), pode-se concluir que o homem só existe histórico e

> socialmente quando houver linguagem para expressar essa história social. A linguagem faz parte da sua história. Essa linguagem é expressa por palavras e essas palavras irão constituir o sistema lexical de uma língua e, conseqüentemente, de um povo. Assim, estudar o léxico de uma língua, é estudar também a história do povo que a fala. Estudar o léxico de uma língua é enveredar pela história, costumes, hábitos e estrutura de um povo, partindo-se de suas lexias. É mergulhar na vida de um povo em um determinado período da história, através do seu léxico. Apesar de pouco estudado até então, o estudo lexical das línguas é deveras importante e necessário para desvendar os inúmeros segredos da nossa história social e lingüística, segredos estes que podem ser desvendados pelo estudo e análise do léxico existente nessas línguas em momentos específicos da história de cada povo. Língua, história e cultura caminham sempre de mãos dadas e para conhecermos cada um desses aspectos, faz-se necessário mergulhar nos outros, pois nenhum deles caminha sozinho e independente. Portanto, o estudo da língua de um povo, é conseqüentemente, um mergulho na história e cultura deste povo. No estudo do léxico de uma língua vários conhecimentos se relacionam: fonético-fonológicos, morfológicos, sintáticos, semânticos, pragmáticos, discursivos. (ABBADE, 2006, p. 716).

Aliás, é por acreditar que, por vezes, itens lexicais não apenas refletem, mas "denunciam" questões culturais da comunidade linguística responsável por utilizar tal léxico que Galisson (1987) vai postular a existência de uma *lexicultura* que, infelizmente, nem sempre aparece em obras lexicográficas. Para ele, o foco dos pesquisadores e mesmo dos lexicógrafos deveria ser:

> [...] um averiguar dos aspectos culturais contidos no, sob e disseminados pelo léxico [...] A partir dessa composição, o conceito de lexicultura privilegia a consubstancialidade do léxico e da cultura e designa o valor que as palavras adquirem pelo uso que se faz delas. [...] ao invés de isolar a cultura do seu meio natural, o autor propõe sua preservação no interior da sua própria dinâmica. O ponto de partida será o discurso do cotidiano e, por conseguinte, a proposta é de uma abordagem discursiva que integra, associa então separa os componentes da comunicação, no interior de um processo de abertura e de complementaridade. [...] O léxico passa a ser, assim, abordado como um *locus* privilegiado não apenas para o conhecimento, mas para o reconhecimento de significados culturais presentes em unidades lexicais culturalmente compartilhadas entre locutores nativos, mas que nem sempre se mostram transparentes para falantes de outras línguas, pertencentes a outras culturas. [...] No nosso entendimento, esse instrumento ajuda-nos a perceber que a língua não pode ser vista como uma estrutura que independe dos seus usuários. Ela confunde-se com a cultura daqueles que a utilizam. Sob esse ponto de vista, as palavras funcionam como receptores de conteúdos culturais que nelas se aderem e a elas agregam outra dimensão para além daquelas apresentadas nos dicionários. (BARBOSA, 2008, p. 33-39).

Em outras palavras, segundo o mesmo autor, os signos e expressões linguísticos (alguns em construções metafóricas, usos mais conotativos, locuções mais ou menos cristalizadas e de idiomatismos) seriam em menor ou maior grau carregados de superstições, crenças, ideologias e até de preconceitos. Quando alguém diz, por exemplo, algo como "*Ele é mais burro que uma porta, uma verdadeira anta*." estabelece não apenas uma comparação, mas carrega os itens *burro* e *anta* (e de certo modo *porta*) de um sentido de "imbecilidade", "falta de tato para ouvir e lidar com o outro". Nesse mesmo sentido, chamar alguém de *porco*

não é apenas uma comparação com o animal, como também definição do sujeito assim denominado como ‘sujo’, ‘sem asseio e mínimas condições de higiene’ – o que também desvela uma valorização social por práticas de limpeza pessoal; de modo análogo ao que ocorre quando se usa o xingamento *galinha*. Embora para ambos os sexos isso se refira a indivíduos com hábitos de promiscuidade (vista negativamente em nossa sociedade), para um ente biologicamente masculino, a carga cultural não é tão negativa quanto seria para uma mulher, haja vista que preconceituosamente em alguns grupos de nossa sociedade existe uma valorização e um estímulo para que o homem hétero tenha um número considerável de parceiras afetivas.

Mas, já que se aludiu a preconceitos encontrados em itens lexicais, vale aqui comentar que, embora realmente isso represente uma porção dos conhecimentos do léxico que, portanto, deveria adentrar numa obra lexicográfica do português, deve-se também ter o cuidado de adicionar, para o caso de um dicionário bilíngue e mesmo para monolíngues, marcas de uso concisas e transparentes para que um estrangeiro que entrasse em contato com uma acepção como essa visse claramente seu valor discriminatório e/ou chulo, pejorativo; até porque em muitos casos descrever como *familiar* (que deveria corresponder apenas a usos menos monitorados em situações de menor formalidade como as que ocorrem no núcleo do convívio familiar) uma questão que é, na verdade, discriminatória só dissemina o preconceito.

Na verdade, isso vale não só para estrangeiros, como também para falantes nativos (daí nossa afirmação da necessidade de marcas de uso inclusive para dicionários monolíngues) porque, dado o caráter de renovação do léxico, como muito bem lembra Rey-Debove (1984), não se pode conhecer todas as palavras e nem todos os sentidos das palavras de nenhuma língua e “não conhecemos jamais todas as palavras nem de nossa própria língua”. (*idem, ibidem*, p. 57). Na visão da referida autora, do léxico total de uma língua existiria apenas uma parcela que seria o léxico comum utilizado por todos os usuários dessa língua, comum a todas as variedades linguísticas. Em suas palavras:

> A maioria dos usuários duma língua dominam a gramática, isto é, sabem distinguir uma frase correta duma frase incorreta, e um gramático profissional pode atingir uma competência gramatical ótima.
> Mas os usuários não dominam jamais o léxico, encontram em todo o decorrer de sua vida palavras desconhecidas, e nenhum lexicólogo ou lexicógrafo pode esperar adquirir uma competência lexical ótima. Deve-se isso, evidentemente, à ordem quantitativa: as regras da gramática são em número restrito, mas não as palavras que elas regem.
> Além disso, é o léxico que, na língua, muda mais depressa [...] Cada um de nós tem um vocabulário, componente lexical do nosso idioleto; o vocabulário dum indivíduo é único, tanto pela quantidade de palavras conhecidas como pela natureza dessas palavras. É difícil recensear as palavras dum vocabulário. Por um lado, porque nem

> todas as palavras conhecidas pela pessoa são empregadas efetivamente na fala ou nos textos observados e, por outro lado, porque uma palavra pode ser conhecida ativamente ou passivamente: o vocabulário ativo é o que se tem o costume de empregar; o vocabulário passivo é o que compreendemos quando empregado por outras pessoas, mas que nós mesmos não temos o costume de empregar (assim certas palavras grosseiras muito conhecidas, para tomar um caso típico). (REY-DEBOVE, 1984, p. 57-58).

Ademais, como todas as línguas humanas são providas de variedades, como comprovam trabalhos como os de Weirich, Labov e Herzog (2006), a carga cultural por trás de determinado item pode não ser compartilhada por toda a comunidade e nem por todas as variedades linguísticas da língua em cujo léxico aquele item se encontra, mas um tanto quanto opaca, de modo que o conhecimento tradicional imbuído por trás desse item léxico, inclusive, vira às vezes um termo, um conhecimento específico e comuns apenas a alguns especialistas. Algo muito semelhante ocorre com o conteúdo por trás dos jargões e também das gírias que não se universalizam para o todo do sistema linguístico, ficando restritas a alguns grupos (sendo, portanto, opacas para os falantes mais velhos e fora do grupo que as utiliza).

Nessa mesma esteira, a carga cultural por trás das borboletas – como comentado mais pormenorizadamente nas seções seguintes - não é compartilhada por toda a comunidade juruna, mas um tanto quanto opaca, sobretudo para os mais jovens, de modo que isso virou um termo, um conhecimento específico. Talvez o leitor se pergunte então em que medida se poderia afirmar que isso realmente é uma questão juruna. A resposta, que se refere ao grau de opacidade de determinada carga cultural para os falantes de uma mesma língua, toca a questão da existência de variação e também da distinção entre os objetos de estudo da lexicologia e da terminologia.

Para exemplificar de um outro modo, vale dizer que, a despeito dos conceitos etnoentomológicos serem conhecimentos característicos da nossa ciência biológica atual, eles não são compartilhados por toda a comunidade ocidental, pois qualquer falante de português, ao visualizar um dos animais que são objeto de nosso estudo, provavelmente os denominará de “borboleta”, mas poucos de nós dominamos os nomes taxonômicos específicos de cada espécie e família, sendo essas, portanto, questões de uma área específica do conhecimento, ficando restritos aos especialistas em tais saberes. Além disso, numa mesma comunidade pode ter muitos micro-núcleos culturais que têm marcas identificadoras distintas entre si. Nesse sentido, a palatalização do [t] diante de [i] não é uma produção comum a todo o Brasil, mas específica de algumas variedades como paulistas e sergipanas (sendo que, entre estas duas há distinções do contexto motivador, pois no primeiro caso, a consoante se palataliza quando antecede a referida vogal (['tʃia]), enquanto, no segundo, quando a sucede ['oi̯tʃu]).

Ou seja, o fato de tal fenômeno fonético não ser comum ao sistema geral não permite dizer que ele não seja em nenhum nível característico de produções brasileiras, na medida em que ele é produtivo em certas variedades da língua.

Um outro exemplo possível é a carga cultural (os saberes, ritos e crendices) por trás de fita-de-nosso-Senhor-do-Bonfim ou fita-de-nossa-senhora. Embora não seja um conhecimento compartilhado em todo o território nacional (sobretudo nas populações não cristãs e que não se inserem no sincretismo de religiões de matriz africana), uma parcela de nossa população amarra tais fitas no corpo, dando três nós sob a esperança de ter um desejo realizado pela entidade divina metaforizada no acessório.

Ainda é possível exemplificar tal questão com uma frase das mais banais em juruna. De acordo com Fargetti (em comunicação pessoal), uma pergunta como *Wãbi ane?* (‘Como você está?’, “Tudo bem com você?”) pode gerar uma resposta positiva que, para um homem, se verbaliza como *Hũba, wãbi na* (‘Sim, estou bem’), mas como *Hẽ, wãbi na* para um falante do sexo feminino. Em outras palavras, tais fatos seguem os postulados da mesma autora e indicam que há distinções entre o que se chama de ‘fala de homem’ e ‘fala de mulher’, em juruna, na medida em que eles não utilizam, por exemplo, o mesmo elemento lexical para responder afirmativamente a uma indagação. Contudo, isso não significa que se possa dizer que, em juruna, *hũba* não possa ser vertido para o equivalente “sim”, embora não seja toda a comundidade que o utilize, mas sim apenas os indivíduos biologicamente masculinos.

De modo análogo, o conhecimento juruna acerca do que nós chamamos de ‘borboletas’ abarca a parte de carga mais lexicológica, por assim dizer, compartilhada por toda a comunidade (que denomina esses animais exclusivamente de *nasusu*) e a especializada, terminológica, detida por um pequeno número de especialistas.

De qualquer maneira, pelo exposto, uma das últimas justificativas de se estudar o léxico gira em torno do fato de que por meio dele é possível também escavar questões culturais, discursivo-sociais e extra-linguísticas de modo geral. Nesse sentido, concordamos com Biderman (1998) quando ela afirma que:

> […] a referência à realidade extralingüística nos discursos humanos faz-se através dos signos lingüísticos, ou unidades lexicais, que designam os elementos desse universo segundo o recorte feito pela língua e pela cultura correlatas. Assim, o léxico é o lugar da estocagem da significação e dos conteúdos significantes da linguagem humana. (BIDERMAN, 1998, p. 73).

Mas na referida citação, tocamos na questão de nomeação e isso já é assunto para as seções seguintes.

Em suma, a pesquisa que está sendo realizada com escopo específico sobre as ‘borboletas’ justifica-se não apenas por seu ineditismo, mas também pela contribuição que pode gerar ao projeto maior “Uma proposta de obra lexicográfica para os juruna/yudjá do Xingu”, em virtude de pretender posteriormente discutir, baseando-se nos papéis culturais desempenhados pelos animais interpretados por esses indígenas brasileiros como “borboletas”, de que maneira esses insetos (para usar uma classificação de nossa biologia) poderiam constar como verbetes num dicionário bilíngue.

Vale ressaltar que, embora os verbetes aqui apresentados sejam uma proposta inicial e ainda estarem em elaboração, não sendo algo definitivo, tentamos, ao máximo, não apresentar somente entradas em juruna e equivalentes em português porque isso redundaria em meras listas de palavras que não contemplariam os conhecimentos do povo e infelizmente potencializariam ao máximo a referida ‘perda de câmbio’ linguístico de que trata Jakobson (1995), retomando Karcevski. Tal perda seria, na ótica de Jakobson (1995), algo análogo à perda que ocorreria caso se convertessem sucessivamente várias moedas, já que-por exemplo- converter uma mesma quantia de euros para reais e, logo em seguida, para dólares, equivaleria a uma perda monetária. Semelhante a isso, ainda segundo o mesmo pensador, traduções sucessivas de um mesmo texto resultariam possivelmente em perdas culturais e semânticas, sobretudo se uma mesma obra fosse traduzida do russo para o grego e houvesse uma tradução que, sem se lançar ao original russo, traduzisse para o francês o texto direto da versão grega.

Em vez de tal procedimento limitado (as meras listas), buscamos -salvaguardadas as limitações de um primeiro contato com a comunidade em questão- realizar realmente uma análise dos dados coletados no sentido hjelmsleviano do termo, pois, não só dividimos o tema em partes, mas tentamos encontrar relações de dependência interna entre tais partes (HJELMSLEV, 2003). Obviamente não estamos afirmando ter chegado de modo cabal no sistema de classificação juruna quanto aos animais, mas – de qualquer modo – não nos limitamos a apresentar nomenclaturas para o tema estudado. Em vez disso, tentamos alcançar, mesmo que minimamente, o valor que cada um dos animais por nós nomeados como ‘borboletas’ possui para os juruna, o que os opõe, fazendo-os se distinguir entre si. Ora, não haveria por que simplesmente apresentar nomes equivalentes sem nenhuma informação adicional, pois – se assim o fizéssemos – estaríamos considerando que a língua juruna é apenas um conjunto diferente de etiquetas para a mesma realidade – o que se opõe diametralmente ao que afirma Saussure (2012), como comentaremos abaixo.

Nesse sentido, nossa busca é por uma descrição metalinguística que utilize o português como meio para discorrer sobre os valores dos elementos lexicais juruna equivalentes ao que para nós são insetos. Mas isso já é assunto para ser aprofundado nas seções que seguem.

Justificada assim a relevância de nossa pesquisa, apresentamos a seguir as teorias que justificaram nossas escolhas e posturas metodológicas, bem como as análises dos dados.

# 3 APORTE TEÓRICO

Nesta seção, apresentamos questões teóricas que nortearam nossas análises descritas abaixo e também as teorias que sustentam nossa metodologia. Dentre tais aspectos, podemos citar os processos de nomeação, a relação entre língua e nomeação de categorias pela comunidade autóctone, a relação entre língua e o referente no mundo "concreto", o poder criacional das línguas humanas naturais, elementos característicos de uma obra lexical, tipos de definição, distinção entre homonímia e polissemia, a sinonímia sempre imperfeita entre os idiomas, teorias sociais sobre alteridade (como um *eu* se enxerga e enxerga um *outro*).

Como os objetivos desta pesquisa pressupunham o diálogo e interface entre algumas áreas do saber, a abordagem teórica também foi interdisciplinar e embasou-se em pilares dos mais diversos campos de conhecimento. Embora outras teorias também tenham sido usadas, de modo mais evidente nos pautamos nos aportes da área da Entomologia (e na "Etnoentomologia"), na Teoria Conceptual da Metáfora de Lakoff e Johnson (2002) e na Terminologia Etnográfica (doravante TE) de Fargetti (2018).

## 3.1 A relação entre signo e referente: entre a experiência com um mundo empírico "anterior" à língua e o mundo construído pelo idioma falado por dada comunidade

Nesta subseção, para falar sobre variação, serão feitas discussões em muitas áreas, dentre elas a sintaxe portuguesa, mais especificamente o período composto.

Antes de qualquer coisa, é necessário retornar ao último assunto tratado na seção anterior: a questão da nomeação e a relação entre o estabelecimento de signos linguísticos e os referentes na realidade extralinguística de tais signos.

Aliás, com relação aos estímulos do mundo extralinguístico, Bertrand (2003) distingue *figuras* de *temas*. Segundo o autor, as primeiras (como bule, caveira, dragão), tautologicamente, figurariam nos enunciados, representando algo e sendo entidades, grandezas do mundo natural com uma existência tão concreta e sensorial num dado domínio real ou imaginário que possibilita sua visão, seu toque, sua experimentação, sua audição. Já os temas – ainda de acordo com Bertrand (2003) - como alegria, tristeza, satisfação, seriam ideias, valores abstratos do mundo sócio-cultural que dependem de nossa inteligência para existir. E eles só existem porque podem se concretizar, serem representados por meio de figuras. Exemplificando, pode-se dizer que preto e branco seriam figuras que na nossa sociedade remeteriam respectivamente a luto e paz, da mesma forma que, para nós, caveira e

ossos enquanto figuras remetem ao tema da morte. Claro que o valor das figuras também varia em cada grupo social. O já mencionado branco na Índia, por exemplo, simboliza o luto de uma viúva e, por isso, é a cor da vestimenta com a qual ela deve passar a se vestir depois que perde o marido.

Ainda nessa esteira de pensamento, cabe aqui trazer as concepções de Pierce (apud SANTAELLA, 1983) acerca de sua teoria da percepção e da concepção da experiência. De acordo com ele, haveria três etapas fenomenológicas para a percepção do mundo extralinguístico. Ela se daria, em sua ótica, em primeiridade, segundidade e terceiridade, sendo que cada uma delas produziria signos distintos: ícones, no primeiro caso; índices, no segundo e símbolos, no terceiro.

Em outras palavras, na visão do referido autor, a primeiridade versa sobre a primeiríssima impressão que temos sobre um estímulo advindo de um contato imediato quando um determinado elemento invade a minha presença no mundo sem que eu chegue a reagir a isso. Esse movimento produziria ícones (qualissignos), signos que na verdade são qualidades (a cor branca num primeiro contato é parecida com ela mesma) que não apontam para nada a eles externo - o que já equivaleria a uma reação. Assim que essa reação ocorreria, já estaríamos – de acordo com Peirce (apud Santaella, 1983)- numa segundidade que produz índices ou sinsignos que têm uma relação intrínseca com o que representam como '*fumaça*' em relação a *fogo*. Esse segundo tipo de signo, ainda de acordo com as ideias peircianas, não se contentaria em ser ele mesmo, mas – em vez disso – tem razão de apontar para outra coisa num raciocínio quase implicativo: se há fumaça, há fogo; se há questionamento é porque houve ou está havendo o mínimo de aprendizado.

A terceiridade, por fim, geraria símbolos próximos aos signos saussurianos que nada teriam de intrínseco e necessário com o que representam. Nesse sentido, o barulho de uma sala é um índice de sala cheia, podendo ser um símbolo de ansiedade e/ ou felicidade dos alunos.

Sobre tal assunto, Biderman (1998) argumenta que:

> Desde os primórdios de nossa história, tivemos a necessidade de nomear o mundo que nos circunda. Nomear significa dar nomes a tudo que está a nossa volta, como plantas, animais, instrumentos de trabalho, entre tantas outras coisas que compõem a realidade.
> Evidentemente, esse homem histórico não tinha consciência de tal labor. Entretanto, dada a necessidade de sua sobrevivência, criavam-se os instrumentos de trabalho, as formas de alimentação e de vestimenta, bem como tudo que se fazia necessário à sua convivência em grupo. Os grupos, por sua vez, estabeleciam relações sociais com outros grupos, o que proporcionava a necessidade de criar novas palavras para se comunicar e, certamente, palavras também com valor especializado. (BIDERMAN, 1998, p. 73).

Ainda quanto a inovações e elementos novos em uma dada cultura, é válido retomar as considerações de Murakawa e Nadin (2013) e salientar que "ao receber um nome, o fato histórico, o novo produto ou uma descoberta científica cruza as barreiras do imaginário, do possível, do hipotético e torna-se um fato real e social. Denominar algo é, portanto, dar-lhe *status* de real [...]". (MURAKAWA e NADIN, 2013, p. 7).

Ou seja, quando necessário, qualquer língua humana natural dispõe de mecanismos para adicionar um novo item ao seu léxico, seja por meio de seus processos próprios de formação de palavra, seja por meio de empréstimos, seja por estrangeirismos. Os primeiros são definidos por Alves (1990), como elementos decorrentes do evento durante o qual uma fala A usa e integra- com adaptação total ou parcial- uma ou mais unidades ou um traço que existia antes numa fala B e que A não possuía). Já os segundos são vistos pelo último autor citado como empréstimos lexicais não totalmente adaptados, não integrados totalmente na língua, revelando-se estrangeiros nos fonemas, na flexão ou até na grafia, como *show* (ALVES, 1990).

Aliás, vale ressaltar que esse olhar do homem para sua realidade empírica resultou não apenas numa nomeação, haja vista que concordamos com os postulados de Saussure de que as línguas não são meras etiquetas, o que equivale a dizer que a nomeação passa a fazer sentido apenas quando se insere num sistema linguístico e se opõe distintivamente a outros elementos.

Em outras palavras, no que concerne à maneira pela qual o mundo é recortado e representado pelo homem, nos opomos diametralmente ao que Blikstein (2003) escreve em seu livro *Kaspar Hauser e a fabricação da realidade* (BLIKSTEIN, 2003), no qual se descreve um rapaz que conseguiria designar a realidade mesmo sem conhecer nenhum sistema linguístico. Ora, isso – em nossa ótica e na esteira das afirmações saussurianas – resultaria em uma mera etiquetagem que não teria nenhum *valor* e nem seria compartilhada por um núcleo social, na medida em que:

> [...] as línguas não são nomenclaturas, etiquetas para nomear algo pré-existente, já que não existem elementos anteriores a um sistema lingüístico. Para o mestre genebrino, qualquer entidade lingüística define-se diferencialmente de acordo com sua função no interior do sistema, por isso na língua só há diferenças. O valor de um signo provém da diferença com outros signos. (FIORIN, 2013). Cada um dos elementos lingüísticos tem seu valor na relação de oposição com os demais. O "a", por exemplo, segundo Fiorin (2013, p. 104), é uma preposição quando se opõe, no sistema do português, a "em" e a "de", mas é uma vogal temática quando executa relação opositiva em cantar com o "e" de verbos como beber e com o i de verbos como dormir. (MATEUS, 2017, p. 51).

Em nossa ótica, esse olhar humano para o mundo acarreta primeiramente um processo cognitivo denominado como *categorização.*

Aliás, como expõe Abreu (2010), os resultados do processo de categorização não são universais, pois mudam dependendo da cultura social e do momento histórico. Portanto, retomando uma dicotomia gerativa poderíamos dizer que todos os povos formam categorias (um princípio universal), embora cada um deles categorize o mundo à sua maneira (ou seja, os parâmetros para isso são diferentes), na medida em que a maneira pela qual recortamos o mundo ao nosso redor e o analisamos classificatoriamente depende e muito de nossos óculos ideológicos, históricos e culturais. Como afirma Abreu (2010), a categoria ANIMAIS COMESTÍVEIS, por exemplo, não é a mesma em todos os países. Os franceses se alimentam de cavalos e rãs, os brasileiros não e os indianos, para os quais comer carne de vaca é uma abominação (o que culmina no fato da categoria em questão não ser, para eles, nem mesmo muito operacional limitando-se, quando muito, a frangos), muito menos. (ABREU, 2010).

No decorrer dos tempos fomos, por exemplo, percebendo semelhanças entre as várias espécies de plantas, de cães, de insetos e nomeando categorias, classes e sub-classes para agrupá-los, formando os conceitos de PLANTA, CÃO, INSETO. Essas classes foram, em seguida, armazenadas em nossa memória de longo prazo e são acessadas assim que nos deparamos com algum de seus elementos para que possamos atribuir sentido a eles. (ABREU, 2010; MATEUS, 2017).

Mas, no que se refere a este complexo processo, é preciso, de saída, deixar claro que tanto os animais são e não são anteriores aos nomes que eles recebem pelas diferentes sociedades, quanto às classes de palavra são e não são criadas pelos gramáticos. Ora, por um lado, as palavras não estão num “caos total” no léxico. Prova disso é que nenhum falante nativo colocaria uma conjunção no lugar em que se espera um adjetivo ou vice-versa, mesmo que não conheça os nomes dessas classes em decorrência de não ter passado por um processo de alfabetização e/ ou escolarização. Ou seja, o que os analistas fazem é analisar semelhanças entre os comportamentos dos itens lexicais e nomear essas categorias de elementos próximos, que são pré-existentes à análise.

Portanto, de certo modo, as classes de palavras existem dentro das línguas antes mesmo de serem nomeadas pelos analistas e os animais estão no mundo mesmo antes de sofrerem uma nomeação e classificação, mas, ao mesmo tempo e por outro lado, esses nomes só fazem sentido quando dentro de sistemas linguísticos específicos e as línguas muitas vezes acabam sendo óculos para olhar para a realidade empírica e uma nomeação também acarreta uma (de) limitação, o estabelecimento de até que medida chega aquele ente nomeado.

Nesse sentido, as ideias saussurianas relacionadas às do filósofo pré-socrático Heráclito talvez contribuam para aclarar o que estamos afirmando. Para este último, o mundo se deleitaria em ocultar sua real natureza (sua *phýsis* enquanto origem e enquanto dimensão e características do universo físico, "real"), mas poderia ser desvelado por meio do *lógos*.

Valendo-se do discurso escrito, tal filósofo originário da cidade de Éfeso vai versar não apenas sobre princípios originários universais que também estariam presentes na razão enquanto questão inteligível, como desenvolverá também as noções de conhecimento que se mostra como verdade (e, assim, epistêmico), em detrimento de uma simples opinião (*dóxa*) pautada nos sentidos. Assim, ele teria sido um dos precursores do pensamento epistemológico e metafísico:

> [...] ao procurar plasmar a noção metafísica de *lógos* por meio de um elemento material: o fogo. Essa concepção deve ser entendida tanto literal quanto "analogicamente", uma vez que o fogo/*lógos* heraclitiano fora concebido tanto como um elemento fundamental, gerador de todas as coisas naturais – em um sentido que dava continuidade ao pensamento naturalista inaugurado pelos filósofos jônicos –, quanto como a instanciação da inteligibilidade da própria natureza. A alma humana (ou mais precisamente, sua faculdade racional), tendo sido concebida por Heráclito como afim ou semelhante ao fogo, seria naturalmente dotada do poder de compreender o universo, em virtude de sua potencial homogeneidade mútua." [...] A harmonia do mundo como concebida pelos Pitagóricos era, em certo sentido uma harmonia estática, pois as relações matemáticas que a sustentavam tinham um caráter eterno, excluído ao tempo. Em nítido contraste com isso, e mais similarmente aos primeiros jônicos, Heráclito concebia uma harmonia dinâmica, que privilegiava o papel e a ubiquidade da mudança e da transformação, pelo jogo de tensões opostas. (POLITO e SILVA FILHO, 2013, p. 340).

Aliás, para o filósofo de Éfeso, "conhecer é decifrar e interpretar signos e [...] a verdade é a *alétheia* ou o que se desoculta por meio de sinais" (CHAUI, 2002, p. 80), sinais estes enviados pelo pensamento e pela palavra (*lógos*) não da figura pessoal de Heráclito, mas sim de uma linguagem racional universal, de um divino que estaria na natureza e no humano e que se oferece para ser decifrado e interpretado.

Acresce que o mundo, para ele, seria uma unidade racional cósmica sob a égide de um fogo primordial (a própria razão, ou seja, o *lógos* ele mesmo) que comporia a natureza e a origem desse mundo.

Explicando por outros termos, haveria, na ótica de Heráclito, uma natureza por trás de todas as coisas que se gosta de ocultar, sua unidade fundamental que subjaz à aparente multiplicidade e que se realiza por meio da harmonia de tensões que se opõem (o mel, por exemplo, teria, em sua ótica, doçura e também amargor).

Aliás, é digno de menção que, conforme consta no *Dicionário Grego- Português*, a palavra "harmonia" vem do verbo grego ἁρμόζο, cujos significados 'colocar junto', 'tensionar', 'ajustar', 'adaptar uma coisa a outra' já refletem essas ideias heraclitianas.

Ou seja, as oposições que se mostram (aparentes) não apenas sugerem, como também ocultam a unidade profunda que ele denomina *lógos*. Nessa perspectiva, não existiria uma dicotomia entre um Um e um Múltiplo. Na verdade, "o Um penetra o Múltiplo e a multiplicidade é apenas uma forma da unidade, ou melhor, a própria unidade." (CAVALCANTE DE SOUZA, 1996, p. 31).

O *lógos* seria, assim, a unidade de um fluxo, de um processo contínuo, sendo a "realidade" um rio de águas sempre novas, o sistema unitário e unificador por trás das constantes mudanças, trocas substanciais, tensões, oposições e transformações, uma "harmonia oculta que garante a tensão intrínseca às coisas e aquilo mesmo que as sustenta". (CHAUI, 2002, p. 82).

As línguas humanas naturais, como demonstram os estudos linguísticos atuais, também seguem o mesmo caminho, já que os povos vão relacionando-se entre si, aderindo a novos elementos culturais, deixando de usar palavras para elementos que não têm mais utilidade prática nas atividades do dia-a-dia.

De qualquer modo, para o referido filósofo, os contrários são inseparáveis (haja vista que um nasce do outro e virá a se tornar o outro). Assim, um dado elemento X só adquire existência em virtude do seu oposto, e de fato, não haveria a noção de justiça sem a de ofensa, nem fome sem saciedade e muito menos cansaço sem repouso. E nesta questão de oposição entre signos, vemos um ponto de contato ou uma das possíveis raízes da noção de opostos que se harmonizam num sistema uno que subjaz ao conceito de valor que seria postulado por Saussure.

Ademais, um dos significados do item lexical grego λόγος é 'conta', 'medida'- o que faz alusão ao fato de que o *lógos* (a 'palavra'), o nome que identifica determinado dado ou ente num sistema linguístico já é em si uma delimitação que só tem valor dentro desse *langue*, desse sistema regulador dos variados e múltiplos usos (*parole*) na relação de oposição aos demais itens lexicais aos quais ele se opõe. Desse viés linguístico, um computador, por exemplo, só é ente depois de receber do fogo primordial do sistema linguístico do português o *lógos* 'computador', porque, assim, passa a não ser a mera 'sucata' inútil que se tornará assim que for usado por muito tempo; ele é um 'computador' porque ainda não é uma outra coisa que pode e virá a ser um dia.  Por trás dessas questões, está o fato de que:

> [...] o fogo primordial se distribui quantitativamente em todas as coisas em quantidades perfeitamente determinadas [...] e delimita todas as coisas para que nelas não haja excesso nem falta. A phýsis é lógos porque mede e modera as coisas, lhes dá um ser determinado e conforme a necessidade de cada uma delas, ele as faz racionais, proporcionais umas às outras, harmoniosas em suas oposições. [...] A cada medida que se apaga, uma outra se acende, eternamente. Quando a água se evapora, uma medida de úmido se evapora, uma medida de úmido se apaga e uma medida de quente se acende; quando a água evaporada se condensa em nuvens, uma medida de quente se apaga e uma medida de úmido se acende. E assim sempre e com todas as coisas. [...] Porque a medida é a moderação dos contrários [...] A natureza, sempre justa e moderadora, nunca leva ao excesso ou à carência; nela, os contrários em luta, se compensam uns aos outros (CHAUI, 2002, p. 84).

De qualquer modo, como dissemos anteriormente, as análises, nomeações e delimitações não se realizam somente na área linguística, haja vista que o ser humano parece apresentar certa aversão ao que não consegue controlar e, por isso, tende a "reduzir" a maior quantidade possível de elementos em tipos, grupos mais controláveis, chegando, muitas vezes, ao estabelecimento de caixinhas, moldes que nem sempre dão conta da realidade na qual estão dispostos os seres do mundo sensível. Isso se estende também para a língua porque às vezes os gramáticos (sobre os normativos preocupados em como a língua deveria ser e não como ela realmente é), acabam agrupando itens linguísticos distintos numa mesma classe que não corresponde realmente aos fatos concretos da língua em uso.

Sobre tais incorreções de classificação, Sandmann (1993, p. 31) muito acertadamente diz que "[...] levadas por fatores superficiais, as pessoas tinham a baleia em conta de peixe. A análise de técnicos mudou esta concepção e a baleia foi classificada como mamífero". Analogamente a isso, muitas pessoas classificam aranhas como "insetos" porque há características compartilhadas entre ambos, como o fato de terem patas articuladas (o que, aliás, os aloca dentro do filo dos artrópodes). Contudo, para os zoólogos especialistas de nossa sociedade, aranhas são mais próximas de carrapatos e escorpiões quanto a questões morfológico-anatômicas como a quantidade de pares de patas, por exemplo. Enquanto elas são octópodes (tais quais os escorpiões e carrapatos) dotadas de 4 pares de patas, sem antenas; os insetos têm 3 pares de patas (hexápodes) e muitos são providos de antenas. Fatores como estes fazem com que as aranhas sejam classificadas pela nossa ciência biológica atual não como insetos, mas sim como aracnídeos.

Contudo, toda essa questão entre língua e nomeação das categorias realizadas pela comunidade autóctone não torna incoerente nossa concordância com a questão do *valor linguístico* (SAUSSURE, 2012) comentada anteriormente, na medida em que não estamos afirmando que elas viriam como meros rótulos para questões existentes no mundo concreto. O que estamos afirmando é que no decorrer dos séculos fomos olhando para os entes do mundo

em que habitamos, relacionando-os e dividindo-os em grupos de semelhantes. E é de suma importância essa noção de *relação* para confirmar o que estamos tentando explicar, haja vista que da mesma forma que o estabelecimento desses conjuntos cognitivamente seria algo relacional entre ao menos três espécimes (embora uma coruja, uma galinha e um elefante não sejam exatamente iguais, se opondo num nível mais específico, há semelhanças entre os dois primeiros como a presença de penas e o caráter ovíparo que permitiram alocá-los em um conjunto que se opõe a um outro, formado, neste caso hipotético, apenas pelo elefante – um animal vivíparo e com pelos e não penas); os nomes desses conjuntos por designarem conceitos são *signos* (no sentido saussuriano do termo) providos de um significante e de significado ligados por uma relação de motivação não necessária, para não dizer – como faz o mestre genebrino- totalmente imotivados (até porque, embora alguns nomes de animais possam ser onomatopaicos, eles não são universais e se houvesse algo na sequência fônica [ele'fantʃɪ] que *per si* fosse relativo ao significado de 'animal mamífero paquidérmico quadrúpede e provido de tromba' ele seria o mesmo para todos os idiomas – e não é o que se verifica).

Além disso, cremos que essa noção de *valor* também pode ser estendida dos signos para as outras entidades da língua (sejam tipos de orações, de classes de palavras, tipos de argumentos e de complementos semânticos e sintáticos, papéis discursivos) na medida em que, em português, uma hipotaxe não é uma parataxe que também se opõe a uma subordinação, da mesma forma que o falante – como aponta Benveniste (1989)- que assume a instância de emissor, inserindo-se num eu, quando fala ou escreve cria e distingue-se de um tu que é seu interlocutor e de um ele (o assunto tratado) e que uma entidade verbal como *comer* adquire esse status porque no sistema do português não é um elemento mais nominal como *cachorro*, ao qual se opõe distintivamente.

Obviamente o leitor percebeu que essas nomenclaturas não equivalem às utilizadas pelas Gramáticas Tradicionais para os mecanismos de junção de orações em períodos compostos em Português. Sabe-se que normativamente haveria coordenadas (já problematizadas anteriormente neste texto) e subordinadas. Contudo, essa bipartição não analisaria suficientemente a complexidade linguística, para começar porque a Gramática normativa acaba incorrendo em incoerência quando diz, por exemplo, que advérbios seriam elementos acessórios a uma oração simples, mas – por outro lado- aloca as adverbiais no que chama de "subordinadas" que seriam "dependentes" de uma oração principal.

Além disso, uma visão tradicional acaba por juntar num único "balaio de gatos" períodos portugueses cujas orações têm integrações distintas.

Utilizando-se de um viés funcionalista, estudos científicos da linguagem como os de Rodrigues (em comunicação pessoal), Moura Neves; Braga e Dall'Aglio-Hattnher (2008) e Gonçalves; Sousa e Casseb-Galvão (2008), consideram ser possível postular um modelo não linear de análise (que versa sobre níveis e hierarquias entre as orações), propondo a existência, em português, de um *continuum* de orações menos integradas entre si, perpassando um estágio intermediário até um em que haveria mais integração. Para afirmar isso, os referidos linguistas baseiam-se em dois critérios: *dependência* (vinculação semântica que restringe a possibilidade de cada uma das orações envolvidas figurar isoladamente) e *encaixamento* (se uma oração está ou não dentro da outra, nela se encaixando, ocupando uma posição de complemento sintático-argumental) que acabam gerando três conjuntos: *paratáticas*, *hipotáticas* e *subordinadas*.

Mas, a despeito do que talvez se possa pensar, esse ponto de vista não se restringe a novas denominações, mas sim em realmente tentar analisar os fatos linguísticos, sendo que os dois primeiros são formados de elementos gregos: *táksis* (τάξις) significa 'colocação', *para* (*παρά*) é uma preposição ou prevérbio grego equivalente a 'ao lado de' (sobretudo quando rege complementos no dativo) e *hypó* (ὑπό), normalmente equivalente a 'sob, embaixo'. Nesse sentido, o fenômeno de parataxe abarcaria orações que estariam umas ao lado das outras porque nenhuma exerceria nenhum papel sintático na outra ([-encaixadas]). Portanto, não haveria diferença de nível entre elas; nenhuma estaria abaixo da outra, por isso poderiam figurar como construções em períodos simples isolados umas em relação às outras (sendo assim [-dependentes]). É esse o caso das convencionalmente chamadas *coordenadas* (como "*João chegou, mas Maria saiu*").

Por outro lado, *hipotaxe* - ainda seguindo esta ótica- seria um fenômeno englobador de construções nas quais existe uma diferença de nível, pois haveria uma matriz da qual semanticamente depende outra oração (portanto [+dependente] dessa principal), mas esta oração que figura abaixo não exerce nenhum papel sintático na que está acima. Exemplar desse conjunto seriam as tradicionalmente denominadas adverbiais. Num exemplo como "*Estaria feliz se você não fizesse parte da minha vida*" há a matriz [Estaria feliz] já sintaticamente completa (com sujeito recuperável pela desinência verbal e também pela escolha e flexão do pronome "possessivo" *meu* e predicativo do sujeito) e dela, num nível abaixo, dependeria a hipotaxe condicional [se você não fizesse parte da minha vida] – que seria [+dependente] e [-encaixada] na principal.

E é exatamente neste ponto que a Gramática Normativa junta coisas que, na realidade, são distintas, pois as cláusulas adverbiais se distinguem das funcionalmente denominadas

*subordinadas* porque, embora haja hierarquia entre os níveis das orações componentes de ambas, as subordinadas representariam – de um ponto de vista linguístico e não normativista- o grau máximo de integração, já que corresponderiam a períodos em que há no mínimo uma principal, embaixo da qual figura ao menos uma outra oração [+dependente] (uma vez que não poderia compor um período simples isolada da matriz), e – por exercer papel de algum complemento- [+encaixada] em relação a que está acima. É esse o caso prototípico das completivas (também chamadas de substantivas). Ora, em períodos como "*Ela não quer que eu faça malcriações*", há não somente um nível primeiro no qual poderia se alocar a matriz (no caso [*Ela não quer*]), mas também um inferior, no qual está [*que eu faça malcriações*] uma oração subordinada que distribucionalmente ocupa uma posição que poderia ter sido ocupada por um substantivo (por isso substantiva) e que funciona como objeto direto do verbo *querer*.

Falta abordar as adjetivas e sobre elas é necessário dizer que as *explicativas* aproximam-se mais do que estamos denominando de *hipotaxes*, uma vez que não complementam sintaticamente a matriz ([-encaixadas]), mas estariam abaixo de um núcleo nominal do qual dependeriam semanticamente. Contudo, as restritivas seriam mais próximas de *subordinadas*, pois embora não sejam uma requisição do nome ao qual se relacionam (e isso seria uma diferença com relação às completivas), sua retirada geraria períodos agramaticais, o que prova que estão mais integradas ao nome a que se referem que as explicativas. Os exemplos abaixo talvez aclarem o que estamos tentando dizer:

(1) João, que é advogado, trabalha muito.
(2) O homem que veio dirigindo o carro é um ótimo motorista.

Vê-se que (2) traz orações muitos mais dependentes, integradas (e portanto mais subordinadas) entre si do que (1), na medida em que a retirada de [que é advogado] não geraria agramaticalidade (a adjetiva traz uma informação adicional por motivação provavelmente pragmático-interacional que não afeta o fato descrito pelo verbo tanto que o falante poderia ter dito "João trabalha muito", mas provavelmente considerou que o trabalho de João não era conhecido de seu interlocutor, mas pelo menos a pessoa dele era, mesmo que minimamente), mas – diferente disso - a retirada de [que veio dirigindo o carro] implicaria em algo agramatical como * O homem é um ótimo motorista. Claro que essa agramaticalidade não existiria caso a interpretação pretendida pelo emissor fosse a de uma generalização (até preconceituosa) de que 'indivíduos do sexo masculino sabidamente

dirigem bem' ou mesmo que 'os humanos sabem (ou ao menos podem aprender a) dirigir'. Mas não é este o sentido mobilizado em (2), já que no período em questão o pronome gera a noção de que se trata de um homem específico e, sem a adjetiva, essa expectativa de definição específica poderia ser quebrada e o ouvinte desse enunciado poderia perguntar: "Que homem?", excetuando-se obviamente situações nas quais a referência fosse claramente recuperável na situação discursiva ou no texto produzido.

Ainda sobre esse tema, de acordo com Câmara (2016), as tradicionalmente chamadas de *restritivas* (literalmente restringem, diminuem semanticamente a extensão de seu elemento fundamental, identificando um elemento entre outros possíveis), enquanto as *explicativas* não fazem isso, mas acrescentariam questões pragmáticas e argumentalmente relevantes para as intenções do discurso do emissor – e isso deveria ser passado para os alunos (e não apenas os fazer decorar esses rótulos).

Aliás, é preciso salientar primeiro que as adjetivas não se relacionam diretamente com a principal, mas sim a um núcleo nominal que normalmente está na principal, tal qual afirma Moura Neves (2018). Acresce que diferenciar esses dois sub-tipos simplesmente pela presença ou ausência de vírgula é limitador demais, pois na escrita, a vírgula vem para marcar que a restrição do substantivo foi barrada, assim como o acréscimo de informação, de propriedade que o adjetivo daria ao substantivo e normalmente essa mesma vírgula representa uma pausa na produção oral do enunciado.

Em outras palavras, como confirma Moura Neves (2018), a oração restritiva equivaleria a um adjetivo em um de seus sentidos prototípicos, na medida em que seu "objetivo é levar o leitor, por meio da formulação adequada do referente, a identificá-lo dentre um conjunto infinito de referentes possíveis" (CÂMARA, 2016, p. 330). Em *livro bonito*, a não separação do sintagma por vírgulas explicita que ocorre a atribuição de uma propriedade a *livro* e que restringe o conjunto *livros* a '*somente os que são bonitos*', pois – como confirma Moura Neves (2018) - um adjetivo diminui a extensão, a quantidade de elementos do conjunto do substantivo que modifica, mas aumenta sua intensão, trazendo mais carga de significados, mais traços característicos, mais propriedades.

De maneira um pouco distinta, a vírgula de uma oração adjetiva explicativa como que quebraria o sintagma explicitando que a restrição do conjunto dos substantivos foi barrada, não ocorreu, ou seja, a extensão desse conjunto continua a mesma. É por isso que, ao dizer, "*Meus dois irmãos, que haviam acordado, são ruivos*" atribuo a mesma extensão a "meus irmãos ruivos" e a "meus irmãos que acordaram", pois tenho apenas dois irmãos e todos eles seriam ruivos e todos teriam acordado. Mas dizer algo como "Meus três irmãos que haviam

acordado são ruivos", a extensão dos irmãos que acordaram é menor que a do total de irmãos que eu possuo.

Como atesta Câmara (2016), a adjetiva explicativa é "[...] pronunciada com status ilocucionário e contorno entoacional independentes do sintagma nominal" (*idem, ibidem,* 328-330) e, por isso, comporia um ato ilocucionário independente do da principal.

Num exemplo como "*Em comum com as supermães, [tenho] apenas o amor, que é sempre inesgotável?*", a adjetiva explicativa acaba convertendo-se em argumento para a afirmação [Em comum com as supermães, [tenho] apenas o amor], pois não se questiona o fato do amor ser inesgotável, não é esse o escopo da questão, na medida em que:

> Observa-se que a ilocução interrogativa atinge apenas o conteúdo do ato nuclear constituído pela oração principal (tenho apenas o amor em comum com as supermães?), enquanto a oração subordinada adjetiva contém ilocução declarativa (não se questiona o fato de o amor ser sempre inesgotável), o que comprova que são dois atos com diferentes ilocuções. Outro argumento que comprova que são atos distintos é dado por Câmara (2015), em que se defende que a adjetiva explicativa é pronunciada com tessitura mais baixa e velocidade mais rápida que o contexto linguístico em que se insere. Sendo formulada pragmaticamente, a adjetiva explicativa recebe a função retórica de aposição, de atribuir informação de fundo sobre o núcleo nominal. No exemplo, atribui-se ao amor a qualidade de ser inesgotável. Isso significa que a adjetiva explicativa traz informação adicional, acessória, com relação às outras informações da sentença. Mas isso também quer dizer que contém uma função argumentativa fundamental. (CÂMARA, 2016, p. 328-330).

Vale mencionar por fim que em adjetivas com elementos no singular, não ocorreria a restrição de um conjunto sobre o outro, pois o foco não seria tanto uma questão quantitativa como no plural (explicitado nos parágrafos anteriores), mas sim uma questão de significado. A restritiva passa a ser uma especificação: "*O sobrado onde eu morava ficava em Osasco*", não se refere a qualquer soldado, mas ao específico em que eu morava em Osasco.

Por outro lado, não se pode esquecer o poder criacional da linguagem, haja vista que, inclusive, certas construções que fazem sentido dentro de um sistema linguístico acabam configurando uma realidade distinta da opinião construída por uma área acerca da realidade material. Exemplos disso são, por exemplo, as construções *pôr do sol* e *nascer do sol* que fazem total sentido na *langue* do português, mas que na verdade são o resultado de uma construção metáfora a qual subjaz um olhar teocêntrico, na medida em que nossa ciência biológica ocidental atual acredita ser a Terra que gira em torno do sol (visto como estrela regente) e não o contrário. Seguem pelo mesmo caminho, produções como "*Eu peso 30 kilos*" comuns à língua portuguesa no nível lexicológico de sistema, mas que não são corroboradas

pela Física contemporânea, área de especialidade na qual, os trinta quilogramas do exemplo anterior se refereriam à *massa* do indivíduo, pois, neste setor, *peso* tem o sentido específico de termo de ‘força resultante da massa multiplicada pela aceleração da gravidade do planeta’.

Como salienta Rey-Debove (1984):

> [...] Enfim, a palavra lexical [...] constitui o instrumento pelo qual as civilizações constróem para si uma visão do mundo; como diz Hegel, "a palavra, só o conceito da qual recebe seu estatuto de indivíduo no universo mental, essa palavra acrescenta sua realidade própria ao conceito; ao mesmo tempo, o conceito encontra na palavra uma fixação e limites". Certamente tudo é dizível, se se admite com a maioria dos lingüistas a hipótese segundo a qual não existe pensamento independente das palavras que o exprimem e o estruturam; o "indizível" depende apenas da dificuldade de dizer (de linguagem, psicológica etc). Mas o dizível, notadamente aquilo que designamos pela primeira vez, nem sempre se pode exprimir por uma palavra única: é necessário um grande número de palavras diversamente combinadas. [...] Ora, é o substantivo comum que nos permite organizar o mundo construindo classes (de objetos, de fatos, de pessoas, etc), isto é, escolher quais traços comuns nos fazem encará-las da mesma maneira para opô-las a outra classe concebida do mesmo modo.
> Pode-se notar, a título de exemplo, que o francês não tem palavra para "animal marinho", e que as palavras *mammifère (mamífero), poisson (peixe), arthropode (artrópode)* etc, constituem classes no interior das quais só se poderá distinguir indivíduos marinhos, terrestres, etc O que aconteceu foi que o caráter marinho, que poderia parecer importante, não foi considerado como suficiente para construir uma classe, um conjunto de coerência satisfatória, oponível a outros conjuntos. Inversamente, certas classes suficientemente homogêneas são subdivididas segundo as necessidades da experiência humana. Na maioria das línguas, os animais domésticos têm mais de dois nomes por espécie (toew/, *taureau, vache, veau, génisse: boi, touro, vaca, bezerro, vitela),* enquanto que os outros têm geralmente dois ou um só *(grenouille, têtard; rhinocéross; boa etc; rã, girino; rinoceronte; boa).*
> Nota-se que em francês as duas denominações mínimas retidas são as da oposição adulto-filhote e não as de macho-fêmea. Nenhum desses fatos de léxico deixa de ter importância, e até freqüentemente estes se encontram no nó duma crise ideológica: não devem os franceses admitir que quando se diz "os homens são mortais", trata-se também das mulheres, mas que em "as mulheres são mortais" os machos estão excluídos? (REY-DEBOVE, 1984, p. 53-54).

Em resumo, cremos que tanto o estabelecimento de conjuntos de animais ou de itens linguísticos (classes de palavras) é algo relacional, opositivo, como os nomes desses conjuntos só fazem sentido quando estão se opondo a outros nomes de conjuntos no sistema linguístico da comunidade que recortou essas categorias.

Sob essa perspectiva, não haveria autonomia nem em relação à linguagem humana (porque cada língua é relacionada aos seus falantes, à sua cultura e a um momento histórico).

Aliás, um dos princípios trazidos por estudos cognitivistas atuais postula que o conhecimento de uma língua emerge do seu uso. Ela, aliás, é concebida pelos cognitivistas como um *sistema adaptativo complexo* porque contém agentes internos, é aberta e auto adaptativa. As mudanças linguísticas atravessariam, segundo essa visão, o continuum de uma

ordem estabelecida, para um estado intermediário de caos (prompts de comando para mudanças) e um seguinte de instauração de uma nova ordem.

Pode-se dizer, portanto, que:

> A linguística descritiva e tipológica tem mostrado, no que diz respeito à questão das classes de palavras, a importância dos critérios internos que cada língua oferece para estabelecer uma categorização dos itens de seu léxico em partes do discurso e a dificuldade (para não dizer a impossibilidade) de se identificar critérios universais para definir certas categorias, como a do adjetivo. (Machado Estevam, 2015, p. 141).

É exatamente neste viés que seguem as considerações de Fargetti (2003), que serão por nós seguidas nas propostas de verbetes apresentadas nas seções seguintes. No artigo *Verbos estativos em Juruna*, ela afirma que os conceitos, no português expressos por adjetivos, são verbos estativos em juruna, pois, segundo ela, eles podem, nessa língua indígena brasileira, do tronco tupi, falada pelo povo juruna do Mato Grosso no Xingu, sofrer reduplicação, mudando do modo realis para irrealis.

A autora cita a afirmação de Schachter (1985) e a similar de Dixon (1992) que para se distinguir as classes de palavras deve-se levar em conta critérios gramaticais e não semânticos, exemplificando com os termos *bonito* e sua tradução aproximada em juruna *ikiaha.* Embora ambos expressem propriedades de nomes, pode-se pensar, segundo ela, em classes diferentes para eles, porque há sutilizas semânticas entre uma língua e outra, além de diferenças gramaticais. A autora não concorda, entretanto, com a generalização de Dixon (1992) de que seria possível, em quase todas as línguas, postular uma classe de palavras de adjetivos distinta de nomes e verbos, primeiro porque, na opinião dela, ele teria utilizado um critério semântico ("propriedade de nomes") para o que chama de adjetivos – sendo, portanto, contraditório em relação à sua afirmação inicial – e, depois, porque isso não se aplica ao juruna.

Ela acrescenta argumentos para sua afirmação inicial, entre eles a ordem das orações em juruna, igual para os estativos e demais verbos (Nome-Verbo) e distante da construção genitiva Genitivo-Nome; e os fatos desses estativos, que não requerem modificações para funcionar como predicado, poderem ser um atributo modificador de um nome, ou um predicativo, acrescido (ou não), nesse último caso, da marca de aspecto (característica de verbos), e receber a marca de dativo (tal qual um nome) apenas quando já estiverem nominalizados. Além disso, é possível que eles sofram reduplicação, cuja função é marcar a intensidade, por sufixação, culminando na mudança do modo realis (sufixo -u) – designativo do que está relativamente longe – para algo que está perto no irrealis (sufixo -a).

Por fim, conclui reiterando que a generalização da classe de adjetivos, proposta por Dixon (1992), não se aplica ao juruna, língua em que os elementos em estudo são verbos estativos e são intransitivos – uma vez que apresentam somente o sujeito como argumento.

Esses elementos, contudo, não têm o mesmo comportamento em Português, já que, a despeito de, no nosso idioma, tanto adjetivos quanto verbos aparecerem prototipicamente pospostos a um substantivo, os adjetivos dispensam nominalização porque, obviamente, já são nomes, não sofrem reduplicação como em juruna (apesar de poder haver casos em que há a repetição da palavra, como, por exemplo, *O dia foi lindo, lindo,* para indicar ênfase), tampouco mudam pela ação de sufixos do modo realis para irrealis, como em juruna. Além do mais, não recebem afixos de tempo, modo ou aspecto (TAM), no sentido da idéia de como a ação se constitui, e muito menos de pessoa. Daí, a agramaticalidade de expressões como *bonitava, *feiou, *gordar e, por isso, a necessidade de, nas palavras de Abreu (2003), "âncoras temporais" como os verbos "ser, estar, parecer e andar" que, mesmo não tendo estrutura argumental, veiculam também a idéia de aspecto e, às vezes, um julgamento subjetivo do enunciador. Ademais, as parassínteses como em+gordo+ar formam um outro paradigma (derivação) de natureza verbal que, aí sim, pode receber TAM e os afixos número-pessoais.

Ou seja, no último ponto comentado, tangenciamos as discussões acerca da relação entre língua e cultura. E neste ínterim, concordamos com Fargetti (2017a) quando ela afirma que essa relação é complexa demais para ser universalizada, sendo que não se poderia afirmar nem que a língua sempre "determina" a cultura (como sugeririam os adeptos da hipótese que ficou conhecida como Sapir-Whorf mencionada em trabalhos como SAPIR (1985; 2004) e WHORF (1956)), como se ela fosse um modelo de forma de pensamento ao qual a cultura se adequaria, nem que questões culturais sempre e necessariamente resultariam em determinadas formas linguísticas. Em outros termos, alguns povos ficariam mais próximos da primeira hipótese, enquanto outros, mais da segunda.

Para ser mais explícito: para determinadas culturas, segunda a referida linguista, seria possível dizer que é válida a hipótese de Sapir-Whorf (segundo a qual a língua determinaria o pensamento; assim, aprender um novo idioma poderia reprogramar o cérebro do indivíduo a ponto de fazê-lo mudar a forma como ele pensa). Mas, para outros povos, existiria algo muito mais próximo à língua como "ferramenta da cultura". Pelo menos, isso é o que defende o Prof. Dr. Daniel Everett para os Pirahã, pois, segundo ele, seria a cultura pirahã que determinaria a língua desse povo. A língua pirahã recobriria e daria conta de necessidades culturais e estaria sobre o que ele denomina de *princípio da imediatez da experiência*: já que o

povo indígena brasileiro em questão veria apenas o aqui e o agora, não teria formas morfológicas para passado, nem mitos de origem.

Nessa mesma esteira de pensamento, segue Berto (2010) quando afirma que:

> [...] a hipótese Sapir-Whorf tem que ser analisada com ressalvas, uma vez que não há como se comprovar a hipótese de que existe uma pressão da língua sobre a cognição humana, como defendido pelo determinismo linguístico, assim como devem ser analisadas com ressalvas teorias que ignorem o condicionamento sócio-cultural da língua. Na relação entre língua e cultura não há como se determinar qual fator predetermina o outro. (BERTO, 2010, p. 18).

### 3. 1. 1 Inovações do léxico e "limites" entre léxico e gramática

De qualquer modo, quanto a essa nomeação, é necessário comentar que os dois últimos processos formadores de neologias citados parágrafos acima não descaracterizam de forma alguma a língua que os recebe e os aglutina e nem tomam o lugar de outras palavras. Pensar ao contrário é ignorar o caráter mutável e variacionista dos idiomas humanos que já foi comprovado por pesquisas sociolinguísticas (como WEIRICH; LABOV & HERZOG, 2006). Como atestam os linguistas que discorrem em Faraco (2001), empréstimos e estrangeirismos costumam ser adaptados aos padrões fonológicos da língua de chegada e se realizam sintaticamente também de acordo com a ordem estabelecida para cada classe de palavras da mesma língua. O verbo "escanear" disposto numa frase como *Eu escaneei o livro*, por exemplo, provém do inglês *to scan* ('buscar') e, no português, sofreu algumas alterações, dentre elas a adjunção do sufixo formador de verbos de primeira conjugação | –ar | e da mudança de uma para três sílabas, sendo que à primeira se adicionou um /e/ epentético em virtude de que a estrutura com ataque preenchido e núcleo vazio inexiste em português. Também é possível notar pela frase exemplificada que o item em questão passou a se realizar sintagmaticamente na posição que cabe a verbos.

Além disso, não se pode esquecer ainda da característica de variabilidade do próprio léxico, compreendido aqui não como um todo homogêneo ("puro", "elevado" e "imutável" que deve ser "defendido" das corrupções de usos populares) – o que seria um conjunto de opiniões preconceituosas e sem respaldo científico, mas sim como um dia-sistema diacrônico ou, para fazer ecos às opiniões de Silva, M. (2006), um conjunto dinâmico e aberto que, conforme as mudanças/variações naturais do idioma em questão, admite novos elementos e descarta outros que se tornam arcaísmos desusados ou pouco usados.

Vale ressaltar também que, embora existam limites entre léxico e gramática (na medida em que, como postula Vilela (1997), o primeiro é aberto e pode ser renovado em

virtude dos neologismos e da exclusão de arcaísmos e da segunda compor um sistema fechado com estruturas e regras que não variam), num viés diacrônico pode ocorrer a lexicalização de elementos gramaticais (como o uso de verbos suporte), bem como a gramaticalização de elementos lexicais (*mediante* é uma preposição que historicamente vem do verbo *mediar*, *durante* originalmente significava 'que dura' e *exceto* e *salvo* são hoje instrumentos gramaticais que vieram de particípios irregulares lexicais).

No que se refere a esses limites (e imbricações), Rey-Debove traz argumentações relevantes e úteis a esta pesquisa, na medida em que ela reflete se questões gramaticais deveriam constar num verbete. Nas palavras da autora:

> [...] não se vêem no dicionário indicações sobre o gênero das palavras, sua concordância e lugar na frase, verbetes como *preposição, advérbio* etc, quando tudo isso constitui objeto das gramáticas? Em qual dos dois livros procurar o sufixo -*agem*, a forma verbal *coubesse!* A imprecisão da situação reflete-se nas variações de conteúdo que se manifestam duma obra a outra, entre as gramáticas e entre os dicionários: uma gramática como *le Bon Usage*, de Grevisse, invade a descrição lexical e uma obra como o *Dictionnaire du français contemporain* (Larousse) estende-se largamente sobre a descrição gramatical. Poderia parecer que se trata dum mesmo objeto encarado de dois pontos de vista diferentes, do conjunto para o elemento na gramática, e do elemento para o conjunto no dicionário. Assim, numa gramática, o capítulo do possessivo enumera as formas *meu, teu, seu, nosso, vosso, seu*, ao passo que em cada forma distribuída no conjunto alfabético do dicionário — *meu, nosso, seu* (sing.), *seu* (pl.), *teu, vosso*— explicita-se que se trata dum possessivo. (REY-DEBOVE, 1984, p. 46).

Por outro lado, é a mesma autora que, em seguida, lembra que: "Mas percebe-se rapidamente que as palavras repertoriadas numa gramática são uma ínfima parte do léxico e que nem todas as regras da gramática são explicitadas no dicionário." (*idem, ibidem*, p. 46).

Para ela, enquanto definição, Gramática abarcaria as regras (no sentido gerativo e não normativista da palavra) sintáticas, morfológicas, fonológicas, morfofonológicas, fonéticas para combinar unidades menores que a frase em sintagmas efetivos, sendo que "[...] essa integração permite produzir um número incalculável de signos com um número restrito de unidades: os morfemas (unidades significativas mínimas) constroem palavras que entram nos constituintes de frase (grupo nominal/grupo verbal)". (*idem, ibidem*, p. 47).

Sobre esse tema, aliás, autores como Moura Neves (2018) e Rey-Debove (1984) postulam a existência de um contínuo entre o valor lexical e o gramatical dos elementos linguísticos, pois o verbo e os substantivos são os elementos mais lexicais (independentes) e os menos gramaticais. De *fantasma* para *navio fantasma*, o mesmo elemento sofre uma queda léxica, perde um pouco sua individualidade e de sua independência semântico-sintática (até porque passa a gravitar em torno de outro elemento), sofre um desbotamento semântico,

passando a assumir mais propriedades gramaticais de ligação e menos lexicais (de referenciação).

Em outros termos, a despeito de *adjetivos* também terem traços, não possuem – como substantivos- referências e certas derivações impróprias como um item passar de *esporte* enquanto substantivo para *carro* <u>*esporte*</u> enquanto adjetivo, a despeito da manutenção dos traços característicos, implicam necessariamente na perda de referência (pois passo, no segundo caso, a falar de um *carro* e não mais de um *esporte*).

Obviamente há graus para isso e os componentes lexicais mais gramaticais (e, portanto, menos independentes e menos lexicais) seriam- na ótica da referida linguista - as preposições e conjunções (cujo sentido é mais dependente da construção/ locução/perífrase em que estão inseridas), embora umas sejam mais lexicais que outras.

Os itens *visto* ("Visto eu saber disso, fiz como acordado") e *exceto* ("Exceto você, todos saíram") estariam, para ela, na transição de verbo (de particípios irregulares) para elementos conectivos, mas não são conectivos prototípicos porque ainda guardam uma carga semântica muito forte (de verificação pela visão e de exceção) e não regem os elementos a que se ligam como uma preposição faria, interferindo até mesmo na forma desses elementos. Se, por um lado, a adjunção de *de* ou *sem* à primeira pessoa do singular para formar uma perífrase obrigaria o uso da forma *mim* (haja vista que "*de eu*" ou "*sem eu*" sejam questões menos habituais, praticamente agramaticais e, portanto, marcadas, em oposição às habituais "*sem mim*" e "*de mim*"); por outro, o uso de *visto* ou *exceto* não gera a mesma conversão ("Todos fizeram a tarefa, exceto eu"; "visto eu ser menor, não pude ser detido").

Tais discussões são relevantes na medida em que o objetivo deste texto é discorrer sobre como aspectos culturais podem entrar numa terminografia bilíngue específica. Nesse sentido, também nos é cara a questão se a microestrutura dos verbetes deve abarcar ou não aspectos "mais gramaticais" da língua juruna – o que tentamos responder mais explicitamente nas próximas seções. Mas aqui já tocamos em conceitos que precisam ser tratados numa subseção à parte.

### 3.1.2 Explicitando alguns conceitos: sinonímia, significante e significado, homonímia e polissemia, tipos de lexias, partes estruturais de obras sobre o léxico, tipos de definição

De qualquer modo, outra questão relevante, quanto ao léxico, gira em torno de sua sinonímia sempre imperfeita, seja numa diferença objetiva ou de intensidade entre os

sinônimos (*homicídio* e *balear* são mais técnicos e mais eruditos que *crime* e *dar um tiro*, que pertence mais ao léxico geral, e *miserável* tem um valor emotivo maior que *pobre*).

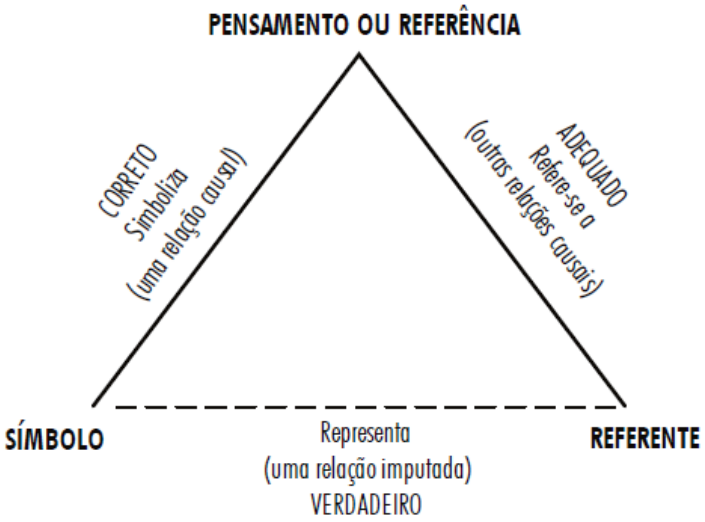
Se essas nuanças já existem entre os sinônimos de uma mesma língua, quando se fala em unidades de línguas diferentes essa questão sofre uma ampliação considerável. Ora, a entrada *peau* tem, em francês, o sema de 'revestimento de vegetais ou de frutos', mas esse traço inexiste no semema (conjunto de semas) de seu equivalente português *pele*. É por distinções como essa que Jakobson (1995), retomando Karcevski, compara a perda linguística em traduções sucessivas (por exemplo, do inglês para o russo e do russo para o grego) com a perda que ocorreria caso se convertesse sucessivamente várias moedas, pois o resultado final, no caso hipotético em grego, talvez deixasse de abarcar questões que estavam contidas no original inglês, talvez por influência da qualidade da tradução russa utilizada previamente.

Para Welker (2004), haveria para línguas distintas um *continuum* entre a total equivalência de termos muito específicos e quase que uma completa ausência de equivalência em certas "atividades e festividades, vestuário, utensílios, fatos históricos, comidas e bebidas, religião, educação e áreas especializadas" (idem, ibidem, p. 195) que só poderiam ser "traduzidas" para a língua de chegada por meio de construções sintagmáticas e metalinguísticas, sem que houvesse a possibilidade de um único item léxico. Entre esses dois extremos, o autor estipula relações de *divergência*, *convergência* e *multivergêcia*. A primeira delas abarcaria casos em que um único lexema polissêmico na língua fonte acaba sendo "traduzido" para uma L2 por meio de vários lexemas, sendo que cada um deles seria equivalente a cada um desses semas da L1. Já a segunda relação seria a dos casos em que dois ou mais lexemas da língua de entrada acabam convergindo para um único polissêmico na língua de saída. E, por fim, a terceira, marcaria uma combinação das duas anteriores como ocorre com o elemento *flor* que pode ter, em inglês, como equivalentes *flower*, *blossom* ou *bloom*, sendo que *bloom* tem como equivalentes portugueses *flor*, *florescência*, *frescor*, *beleza*. Portanto, não faria muito sentido – para nossa investigação específica- que propuséssemos verbetes apenas com equivalentes portugueses para entradas em juruna porque isso seria cair na "perda de câmbio" de que trata Jakobson (1995) ou fechar os olhos a todas as questões culturais por trás desse léxico e seria também pouco enciclopédico em relação ao nosso intuito de divulgação dos conhecimentos de tal povo indígena.

Aliás, no que se refere a signos e significações, cabe salientar que, para Saussure (2012), o signo uniria não uma coisa a um nome, mas, em vez disso, seria uma entidade psicolinguística de dupla face: um significante (imagem acústica) unido, em sua opinião, a um significado (conceito) por uma relação arbitrária.

Vê-se aqui um paralelo com o triângulo semiótico de Ogden e Richards (1972) que postula uma relação recíproca e reversível entre significante e significado, sendo que ambos se ligariam por uma linha cheia, mas a outra ponta da figura, o referente (objeto no mundo extralinguístico), se liga ao significado por meio de uma linha cheia, mas se liga ao significante por uma relação que não é direta (em razão do nome evocar não a coisa material empírica, mas a ideia que se tem dela) e, por isso, marcada por uma linha tracejada, como demonstrado a seguir:

**Figura 1:** Triângulo semiótico




Triângulo semiótico
Fonte: Ogden-Richards (1972)

Para cada signo, nestes dois últimos vieses haveria um significante e um significado. Mas nossas considerações anteriores já demonstram que não concordamos com essa univocidade. Como atestam Murakawa (2018) e Muñoz Nuñez (1999), alguns estudos – com os quais concordamos- afirmam que um mesmo signo pode ter várias funções e uma mesma significação pode compor o semema de mais de um signo, não havendo coincidência em todos os pontos do signo e da significação, pois ambos não se recobrem mutuamente, haja vista a existência de fenômenos como a polissemia e a homonímia. Ou seja, para alguns autores, não haveria uma relação bi-unívoca entre significante e significado, pois, de acordo com eles (com os quais, aliás, concordamos), para cada expressão poderia haver mais de um conteúdo e um determinado conteúdo sêmico poderia ser veiculado por mais de uma expressão.

É nesse caminho que segue Abbade (2006) quando, ao comentar a distinção e a relação entre o *conteúdo lingüístico* e a *realidade extralingüística*, entre *palavra* e a *coisa* a que ela se refere, acaba se questionando:

> - Como se designa árvore em alemão? E a resposta seria simplesmente *baum*. Dessa maneira, o léxico passa a ser um sistema de nomenclatura com palavras que nomeiam coisas. Mas nem sempre existe uma única palavra para cada coisa, e se a mesma pergunta fosse feita para a língua romena, a resposta não seria tão simples porque *copac* é o genérico, mas uma árvore frutífera chama-se *pom*. Em certos contextos, é necessário usar o termo *arbore* porque não existe *copac genealogica* ou *pom genealogica*, apenas *arbore genealogica*. Na estruturação do léxico de cozinha em campos lexicais, observa-se isso muito bem, uma vez que poderíamos perguntar: que lexia utilizamos para indicar o peso dos alimentos sólidos? Nos dias atuais poder-se-ia responder com uma única lexia: O *quilograma*, ou apenas *quilo*. Mas, no período quinhentista, não teríamos apenas uma lexia para tal resposta, pois, para o peso dos alimentos sólidos utilizava-se o *arrátel*, mas as carnes eram pesadas em *arrobas* e os pós em *alqueires*. E ainda poderíamos pesar esses alimentos em *omças* ou *salamys*. (ABBADE, 2006, 718-719).

Nessa ótica, faria sentido pensar em dois conceitos que são em certa medida próximos, mas que têm suas especificidades: *homonímia* e *polissemia*. Como afirmam Murakawa (2018), Welker (2004), entre os critérios para distingui-los estariam não só a etimologia, como também a semântica, a classe de palavras e a forma.

Baseando-se nas asserções de Mateus (2017); Maciel de Carvalho (2012); Martins e Zavaglia (2013); Villalva e Silvestre (2014); Xatara, Bevilacqua e Humblé (2011) e Zavaglia (2003), pode-se afirmar que as distinções entre elementos homonímicos e polissêmicos passa por vários critérios: coincidência formal, semântica, etimologia, classe de palavras na qual os itens em questão podem ser alocados. Explicitando um pouco melhor: enquanto *homônimos* seriam itens lexicais distintos (mais de um componente no léxico) com origens e/ ou pertencentes a classes morfológicas diferentes, com alguma igualdade na realização concreta (seja na escrita ou na sua produção oral), mas sem nenhum traço sêmico compartilhado; a *polissemia* se restringiria a uma única entrada no léxico com sentidos que se relacionam entre si.

Essa diferença se mostrou relevante porque – como se demonstrará na seção de explicitação dos dados – alguns dos nomes juruna para os conjuntos dos animais que nós chamamos de '*borboletas*' têm a mesma expressão formal, mas significações muito distintas.

A distinção entre esses dois elementos, embora nem sempre seja fácil, é também relevante na medida em que, como afirma Porto-Dapena (2002), o autor de uma obra lexicográfica, entre outras coisas, terá que necessariamente se preocupar com a porção do léxico (se geral, se especial (para dicionários de partes específicas da língua como conjugação verbal, expressões de baixo calão), se especializado) e quais entradas serão selecionadas, como essas entradas serão lematizadas e como serão organizadas (se por ordem semasiológica e alfabética, de modo que o consulente consiga encontrar o conteúdo de um significado que ele conhece enquanto expressão, mas cujo conteúdo não lhe é caro; ou por campos semânticos

e de modo onomasiológico – o que possibilitaria encontrar significantes para um determinado campo de significação).

Aliás, cabe ressaltar que a lematização, tal qual a define Biderman (1984), compreende o processo pelo qual de todas as realizações morfoflexionais de uma entrada, se escolhe uma única como destaque, como representante paradigmática de todo esse conjunto, chamada de *lema*, *palavra-entrada* ou *entrada*. E todo esse paradigma virtual de possibilidades (que funcionaria como um compartimento para variações flexionais e sêmicas) seria denominado de lexema. Quando uma dentre essas várias opções se realizaria, se concretizaria empiricamente em sintagmas, estaríamos diante de *lexias* (concretização efetiva de um *lexema*).

E isso é relevante sobretudo por dois motivos. O primeiro deles gira em torno do fato do autor de uma obra sobre o léxico precisar decidir se elementos polissêmicos e homônimos serão reduzidos em um único ou em vários verbetes. Como atesta Porto-Dapena (2002), a tradição de línguas neo-latinas tem separado homônimos em verbetes distintos identificados com números sobrescritos e alocado os múltiplos sentidos de um item polissêmico numa única entrada, sendo que cada acepção costuma ser numerada e ter frases-exemplo distintas.

O segundo dos motivos se refere à questão de que tais obras não abarcam apenas lexias *simples* (caso sejam formadas por um única sequência gráfica), podendo abarcar também as *compostas* (itens como *guarda-roupa* e *bem-te-vi* que se formam por meio de mais de uma sequência gráfica geralmente com hífen) ou *complexas* (mais de uma unidade, mas não separadas por hífen), além dos *fraseologismo* (frases feitas, ditados, locuções, modismos, idiotismos, provérbios, refrões) – o que leva à necessidade de se pensar se elas serão tratadas em verbetes distintos ou como *sub-entradas* ao lema principal com o qual estabelecem relações morfológicas. Cabe ressaltar que:

> [...] segundo Welker (2002, p. 93) sub-entrada é "[...] item lexical – geralmente lexema composto ou complexo – que é tratado dentro do mesmo verbete do lema". É utilizada, por exemplo, quando o dicionarista adiciona no mesmo verbete a explicitação de relações morfológicas ou, mais especificamente, se um dicionário traz cesta-básica dentro do lema *cesta*, trata-se geralmente de uma sub-entrada a esse lema principal. (MATEUS, 2017, P. 40).

Embora alguns teóricos vejam o "dicionário" como um gênero textual único e específico, outros o veem como um conglomerado, como suporte para vários gêneros individuais (como introdução, verbetes). Por isso, de acordo com Nadin (2018), costuma-se dividir estruturalmente tais obras em uma *hiperestrutura* que abrange um *front matter* (introduções e listas explicativas de abreviaturas antes dos lemas) e um *back matter*

(informações como bibliografia, apêndices, tabelas com conjugações que estão pospostas aos lemas em si) entre as quais há a macro (definida por WELKER (2004), SILVA, M. (2006), como estrutura vertical que indica a maneira pela qual a porção do léxico selecionada formando uma word list ou nomenclatura está organizada, lematizada e ordenada) e a microestrutura (estrutura horizontal, referente à maneira pela qual um verbete é organizado internamente, se há apenas a definição e/ ou equivalentes ou se há informações adicionais à definição dos verbetes como transcrição fonética, etimologia, acentuação, classe gramatical, imagens ou explicitação de questões sintáticas, se constam símbolos de ordenamento, ilustrações, se há tratamento para sinonímia, antonímia, hiperonímia e/ou hiponímia), sendo que a *macroestrutura* às vezes pode ser interrompida por elementos como caixas de textos com informações culturais que compõem o que se chama de *middle structure* ou pela *medio estrutura* de remissivas ou informações cruzadas (com instruções como como "ver tabela 10", veja *caderno*). É essa divisão que estará em nossa mente na proposta dos verbetes sobre as 'borboletas' juruna, expostos na última seção.

Aliás, para discorrer agora sobre os elementos característicos de uma obra que aborde o léxico, para além da condensação, todas as obras sobre léxico têm em maior ou menor grau certa *redundância*, *formas* que exercem *funções* (já que uma forma como *sf*, num verbete "euforia *sf euforia*", têm a função de organizar o verbete dizendo que isto é uma referência a *euforia* e que o que for anterior à abreviatura pertence a esta classe de palavras) e um *direcionamento*.

Quanto ao último elemento, pode-se dizer que ele versa sobre o fato de que cada informação microestrutural está relacionada, direcionada, orientada a algo e isso deve estar muito claro. Em verbetes polissêmicos que contenham sinônimos e exemplos, deve estar claro se eles se referem ao lema geral ou a uma acepção específica, sendo, neste caso, também transparente qual acepção é esta.

Já o primeiro dos elementos comentados anteriormente também deveria ser aproveitado didaticamente, de modo a produzir obras que não fossem prolixas de tão redundantes, mas que também não considerassem como compartilhadas informações que o usuário não possui. É óbvio para um falante de espanhol que a maioria das palavras de sua língua terminadas em *–a* são femininas. Marcar isso por meio de *sf*, portanto, esconde um grau de redundância. Mas isso não seria tão redundante para um aprendiz de espanhol cuja língua materna não distinguisse morfologicamente masculino de feminino e é por isso que a informação de gênero para substantivos é muito mais relevante (e menos redundante) neste segundo caso.

Vale comentar também que, como atesta Nadin (2018), enquanto obras monolíngues tenham definições metalexicográficas para definir as entradas, as bilíngues normalmente se utilizam de equivalentes e as semibilíngues mesclam ambos os elementos.

Com relação a esse assunto, cabe dizer que, ao comentar sobre enunciados definitórios, Krieger e Finatto (2004) postulam a existência de alguns sub-tipos, a saber: a definição terminológica, a lexicográfica, a lógica e a explicativa ou enciclopédica. A primeira seria a restrita a termos técnico-científicos. Já a segunda, seria a responsável pelas palavras de modo geral. Na terceira, haveria a proposição de um valor de verdade e, na última, várias informações sobre determinado item.

Vale ressaltar que, como expõem os referidos linguistas, a definição tradicional (também chamada de *lógica*) remonta a Aristóteles e às categorias de *gênero próximo* ("porção da definição que expressa a categoria ou classe geral a que pertence o ente definido" (KRIEGER e FINATTO, 2004, P. 93) e *diferença específica* ("[...] é a indicação da(s) particularidade(s) que distingue(m) esse ente em relação aos outros de uma mesma classe"). Um liquidificador, por exemplo, estaria dentro do *gênero próximo* dos eletrodomésticos, mas difere de uma geladeira na função de liquidificar alimentos.

Além dessas, Abreu (2009) fala das expressivas e das etimológicas. Enquanto estas últimas seriam embasadas na origem dos itens lexicais (como definir *átomo* como aquilo que vem de *a+tomo, equivalendo a* 'o que não se pode definir'), as primeiras seriam relativas a opiniões subjetivas (como, por exemplo, definir chuva como 'um estado que espelha meu vazio interior e minha melancolia'), próximas ao que Pierce denomina como *símbolos em terceiridade*. O autor ainda nomeia como *normativas* o que Krieger e Finatto chamam de *definições terminológicas* que:

> [...] indicam o sentido que se quer dar a uma palavra em um determinado discurso e dependem de um acordo feito com o auditório. Um médico poderá dizer, por exemplo: - *Para efeito legal de transplante de órgãos, vamos considerar a morte do paciente como desaparecimento completo da atividade elétrica cerebral*. (ABREU, 2009, p. 57).

Ainda nesse intuito de estabelecer tipologias de definições, Borges (1982) alerta que há sobretudo dois critérios nos quais um autor pode se basear para fazer definições: por um lado, a natureza da metalinguagem empregada e, por outro, a natureza do que é definido, bem como qual informação é veiculada na definição.

Dentro do primeiro critério, ele distingue as parafrásticas também chamadas de definições propriamente ditas das metalinguísticas. Entre as segundas, são alocadas as "definições" de itens mais gramaticais como conjunções e artigos que, na verdade, em vez de

veicularem significados, não passam de explicações, especificações do comportamento morfo-sintático da classe; além daquelas em que se utilizam fórmulas como "se diz de...", "referente ou pertencente a...", "aplica-se a..." e das que na verdade são exemplos (é este o caso de uma definição de *quadrado* como 'um quadrado tem quatro lados e quatro ângulos"). Já entre as primeiras, estariam as hiperonímicas (as aristotélicas comentadas anteriormentes ou ainda aquelas em que metonimicamente se define a entrada como "uma das partes de um conjunto x"), as sinonímicas, antonímicas (dentre as quais ocorre uma bipartição interna entre as negativas que representam conceitos como "carência", "defeito" ou "ausência" de algum elemento e as estabelecidas em conjuntos de contrários como definir *solteiro* como 'aquele que não está casado').

Ainda no grupo das parafrásticas, também existiriam – segundo Borges (1982)- a definição serial (estabelecedora de uma escala na qual se distribui o lema, sejam elas ciclos como *manhã-tarde-noite, segunda-terça-quarta;* cadeias como *chefe-empregado* ou redes como os termos de parentesco), a mesonímica (na qual se define uma entrada colocando-a numa posição intermediária ou exclusiva entre duas outras coisas como definir *casado* como 'aquele que não está nem casado e nem comprometido de nenhuma outra forma amorosa com outrem) ou ostensiva (quando se define a entrada fazendo alusão a algum elemento material possuidor de uma propriedade que lhe é característica como ocorre em *azul* é 'a cor do céu limpo').

Já no segundo grupo, o autor aloca as enciclopédicas (com muitas informações além do sistema da língua, com aportes do mundo extra-linguístico referentes a aspectos culturais, históricos, geográficos das entradas que não se restringiriam à significação lexicográfica do lema).

Nesta questão, ele salienta que nem sempre é fácil dizer até que ponto uma definição é ou não "excessivamente" enciclopédica (no sentido de ter informações demais que sobrariam ao consulente, tornando-se um empecilho à busca desejada):

> [...] se a suposta brevidade da definição lexicográfica se opõe por razões práticas à complexidade da definição enciclopédica, não teríamos nenhuma base teórica para diferenciá-las, o que nos levará a considerar as definições lexicográficas como simples definições enciclopédicas abreviadas arbitrariamente. É impossível [...] diferenciar o que um dicionário deveria dizer da palavra *cavalo* [...] do que deve dizer uma enciclopédia sobre o objeto *cavalo*. Ainda que as descrições dos significados das unidades léxicas devam utilizar conceitos semânticos (sinonímia, hiperonímia, inversão, etc.) e não propriamente descrições do mundo extralinguístico, na prática, estes conceitos não equivalem [...] a mais que uma parte mínima da informação que se proporciona. [...] Se disséssemos que o dicionário proporcionará uma definição não-enciclopédica da palavra *cavalo* [...] ou seja, se quiséssemos que a informação reportada fosse estritamente lexicográfica,

> deveríamos limitar-nos [...] a uma definição tão vazia como esta: "*Cavalo*: animal chamado "cavalo"". (BORGES, 1982, p. 114).

Aqui vale ressaltar que concordamos com a opinião veiculada na citação anterior, pois, como já se expôs anteriormente, sobretudo quando fizemos eco às considerações de Galisson (1987), existem itens lexicais mais e menos carregados quanto a questões culturais do povo que fala a língua que está sendo recortada na obra lexicográfica.

Ademais, a referida "brevidade" da definição lexicográfica relaciona-se com o caráter de condensação que é (em maior e menor grau) característico de obras chamadas de "dicionários", haja vista que, por exemplo, num verbete como "*um.bi.go* sm cicatriz resultante do corte efetuado no nascimento do cordão umbilical" estão condensadas e codificadas as informações de que o lema *umbigo* está em português, tem nesse idioma, três sílabas, é, ainda nessa língua, um substantivo masculino, cujo significado é 'cicatriz resultante do corte efetuado no nascimento do cordão umbilical'.

Assim, o "excesso" ou "falta" de carga cultural num verbete vai ser definido pelo objetivo a que a obra se destina segundo quem a idealizou e à dúvida que motiva o consulente a folheá-la, sendo, nesse sentido, mesmo que minimamente, relacional, na medida em que para um estudante de biologia que necessita realizar um trabalho da área, uma definição de girassol como "tipo de flor" será muito pobre ao passo que definir a mesma planta como 'angiosperma ornamental de sementes oleaginosas, cujas flores se voltam para o Sol; normalmente localizada em tais e tais regiões, com florescência em tais e tais épocas do ano' traz informações extralinguísticas (e terminológicas específicas) demais para alguém como um estrangeiro que queria apenas saber o referente e para o qual uma imagem ilustrativa talvez fosse mais útil. Isso também é uma das questões com as quais tivemos que nos deparar na elaboração da proposta inicial dos verbetes (que pode ser vista nas páginas subsequentes).

Fechado esse parêntese, cabe voltar às asserções de Borges (1982), para quem existiriam ainda nesse segundo grupo de definições propriamente ditas, as explicativas (usadas em termos como *correr, afán* e *sencillo* que "[...] delimitam os conceitos ou refletem a essência de uma determinada categoria que o falante pode conhecer ainda que não saiba definir" (BORGES, 1982, p. 116)) e as construtivas (responsáveis pela criação de um termo e de um conceito a partir de um significado complexo como ocorre na alteração ou criação de termos linguísticos como *morfema, paradigma*).

### 3.2 Embamentos teóricos de nossa metodologia

Para voltarmos à discussão inicial e já introduzir opiniões teóricas que justificaram a metodologia por nós adotada em campo, é válido mencionar o caráter inquestionável da capacidade humana de relacionar elementos por meio de analogias, de semelhanças e de agrupar esses itens semelhantes numa categoria que é adicionada à memória de longo prazo e acaba virando um conceito. Contudo, como já havíamos afirmado em Mateus (2017), isso acabou desembocando numa tendência de tentar dividir o mundo em categorias estanques e não-relacionadas (espécies de gavetas completamente independentes entre si) que passaram a ser vistas como "corretas" e "imutáveis" - embora estas tenham sido construídas sócio-histórico-ideologicamente e não deem conta da total complexidade dos fatos naturais; isso com relação a diversas variações (linguísticas, de gênero, de fisionomia dos corpos humanos e/ou étnicas). O que não se encaixa nessas categorias por ser diferente - ou seja, um "outro"- infelizmente passa a ser tido como "estranho", "problemático", "incorreto" e a gerar medo, hostilidade, aversão. Muitas vezes, ao entrarmos em contato com um povo distinto do nosso e descrevê-lo, seguimos essa tendência tomando nosso grupo como centro e pensamos, sentimos e avaliamos o outro povo como "engraçado", "ininteligível", "anormal", "absurdo", enquanto para nós a nossa própria forma de ver o mundo seria "a mais adequada", "a única possível", a "normal" ou – o que é pior- a "superior" – uma postura lamentável, definida por Guimarães Rocha (1984) como *etnocêntrica*.

O referido antropólogo, aliás, discorre (em seu livro "*O que é etnocentrismo?")* sobre momentos e visões de "cultura" pelos quais a Antropologia haveria passado na tentativa de refletir cientificamente sobre as diferenças entre os humanos e sobre como o etnocentrismo foi, ao longo do tempo, superado, ao menos dentro de pesquisas antropológicas. Em outras palavras, mesmo investigações que se querem "científicas" às vezes assumem posturas etnocêntricas que precisam ser superadas.

Segundo esse mesmo autor, entre os séculos XV, XVI e XVII, as grandes Navegações e o decorrente estabelecimento de metrópoles europeias e de colônias americanas abrem caminho para que o "velho" continente europeu (o "eu") fique perplexo ao encontrar com o "novo" continente (um "outro" diferente em muitos aspectos desse "eu"). Já no século XIX, teria, ainda na ótica de Guimarães Rocha (1984), predominado um "etnocentrismo traduzido na sociedade do "eu" como o estágio mais adiantado e a sociedade do "outro" como o estágio mais atrasado" (ROCHA, 1984, p. 26) também chamado de *evolucionismo*.

Diferente disso, o que Guimarães Rocha (1984) propõe sobretudo para investigações científicas é que um determinado ato do povo em estudo seja *relativizado*, entendido por seu

contexto e que a diferença, em vez de ser transformada em hierarquia (qualificada por polos como bem X mal, superior X inferior), seja vista como uma riqueza justamente por ser diferença.

Ainda nessa mesma esteira de maior *relativização* – para usar um dos termos trabalhados por Guimarães Rocha (1984) -, Campos (2001) recomenda que os pesquisadores, quando em trabalho de campo, assumam uma postura trans e interdisciplinar e transformem ciclicamente o que lhe era "familiar" em "estranho" e o que era "estranho" em "familiar", despindo-se ao máximo possível de suas próprias lentes culturais a fim de tentar enxergar o mundo da maneira pela qual o povo pesquisado o recorta. Dizendo de outro modo, para uma pesquisa, é preciso que os saberes, práticas e costumes naturais para o informante/grupo estudado sejam "estranhados" pelo pesquisador, no sentido de despertar curiosidade de investigação, mas este não deve distorcê-los (a ponto dos informantes não se reconhecerem na descrição realizada) e nem os avaliar pejorativamente como "loucos", "masoquistas", "abomináveis". Muito pelo contrário, deve considerar natural que haja formas de enxergar o mundo distintas da sua; afinal as várias comunidades humanas são diferentes entre si, o que, aliás, não as torna piores e nem melhores umas em relação às outras.

Campos (2001) faz ainda uma crítica à denominação de etno-x dada, por exemplo, às descrições dos múltiplos conhecimentos afro-indígenas. Segundo ele, isso configuraria uma comparação – mesmo que não intencional - com o referencial teórico-metodológico de áreas das ciências da sociedade ocidental "tradicional" (como Astronomia, Botânica e Musicologia), seguida de um julgamento injustificado do conhecimento afro-indígena como apenas "aceitável", "inferior" e até mesmo "menos científico", até porque, embora não exista um isomorfismo total entre as práticas, saberes, técnicas e ferramentas de um médico e as de um xamã, por exemplo, não existe, de acordo com Campos (2001), hierarquia horizontal entre elas, pois as do segundo não são, de modo algum, "inferiores" às do primeiro.

Mas infelizmente, essas não são as únicas aparições do etnocentrismo na ciência, pois, há pesquisas que etnocentricamente buscam a si mesmas no outro, na medida em que focalizam previamente o saber do outro "recortando-se, de início, muito do que se quer deliberadamente encontrar" (CAMPOS, 2001, p. 48). A título de exemplo de tais técnicas não muito interessantes, podemos citar – retomando nossas considerações feitas em Mateus (2017)- algumas investigações linguísticas que se limitam a tentar encontrar equivalentes para as expressões portuguesas "lua nova", "lua cheia" (mesmo que essas fases não existam para a comunidade em estudo) em vez de tentar entender como essa comunidade percebe elementos cosmológicos como a lua, como (e se) a divide em fases, quais estrelas enxerga, de que

maneira as liga e se esses astros têm alguma relação com mitos e/ou danças, festividades; ou ainda investigações reduzidas a simples listas de palavras com a nomenclatura dada pela nossa medicina ocidental a remédios e a doenças de uma determinada região que devem ser "traduzidas" pelos informantes, em vez de tentar averiguar como esses informantes compreendem as doenças a que são acometidos, quais explicações dão para elas, com que plantas, instrumentos, cerimônias as tratam, quem são os responsáveis pelo tratamento.

Lamentavelmente, para retomar uma dicotomia de Pike (1966; 1971), técnicas e metodologias como estas não abordam o ético (todas as realizações possíveis) em profundidade e não atingem o êmico (as abstrações, o que determinada realização significa no sistema daquele povo, qual a relação (de oposição ou variação) uma dada realização tem em relação a outras), muito em razão de poderem gerar vocábulos "maquiados" que os informantes não utilizam efetivamente em seu dia a dia (decalques) ou ainda fazer com que o "outro" passe a ser preconceituosamente visto como "deficiente", provido de uma "lacuna" de algo que seria "necessário", caso algum desses elementos de nossa língua/cultura não exista na língua/cultura em investigação.

Assim, tais técnicas limitadas foram evitadas em campo e outros procedimentos foram pensados.

### 3. 2. 1 As Ciências do Léxico: onde alocar a Terminologia Entnográfica de Fargetti (2018)?

Feitas as ressalvas da subseção anterior, vale retornar às outras áreas teóricas da pesquisa, iniciando pela TE e, para tanto, discorramos primeiramente sobre o grande campo das ciências do Léxico, no qual ela pode ser alocada.

Baseando-se nas asserções de Krieger e Finatto (2004 e Welker (2004)), pode-se dizer que, no que concerne às ciências do léxico, haveria duas primeiras dicotomias que giram em torno das oposições Estudo Teórico e Prática, de um lado; e sistema geral da língua e área de especialidade, de outro.

Nesse sentido, segundo os referidos autores, a face teórica das averiguações científicas dos componentes gerais e não-especializados do léxico de determinada língua (conhecida como Lexicologia) teria como contraponto prático a Lexicografia (confecção ou análise crítica de obras lexicográficas), da maneira análoga ao fato de a Terminologia (parte reflexiva de investigação teórica sobre os componentes lexicais especializados, de áreas específicas do conhecimento) ter sua concretização prática nos produtos de estudos da Terminografia

(dicionários técnicos, enquanto produtos empíricos, vocabulários enquanto obras impressas e/ou digitais).

Vale ressaltar que usamos anteriormente "obras lexicográficas" porque – a despeito do que se pensa no senso comum (no qual se usa *dicionário* para nomear toda e qualquer obra sobre léxico)- nem todas as obras lexicográficas são "dicionários", pois – na esteira das afirmações de Barbosa (2001, apud MATEUS, 2017):

> [...] um "dicionário" estaria no nível do *sistema*, trabalhando (sob uma perspectiva diacrônica, diatópica, diafásica e diastrática) não só com o léxico disponível, como também com o virtual, tendo uma unidade com significado abrangente e frequência regular (o lexema), apresentando assim, ao menos teoricamente, todas as acepções possíveis de um mesmo verbete. Já um "vocabulário" apresentaria (sob uma perspectiva sincrônica e sinfásica) todas as acepções de um verbete inserido numa dada área de especialidade, trabalhando, portanto, no nível da *norma*, com conjuntos que se manifestam nessa área de especialidade, com uma unidade com significado restrito, embora com alta frequência (o vocábulo ou termo). E, por fim, trabalhando com conjuntos presentes em um único texto específico, um "glossário" estaria mais no nível da *fala*, por adotar uma perspectiva sincrônica, sintópica, sinstrática e sinfásica e apresentar uma única acepção do verbete (inserido dentro de um contexto específico), uma vez que trabalha o léxico de uma obra ou de um texto específico, com uma unidade com significado também específico e uma única aparição (a palavra ou glossa). (MATEUS, 2017, p. 32).

E já que estamos discorrendo sobre léxico, passamos a discorrer sobre a Ciência que estuda os itens léxicos enquanto termos de áreas de especialidade, sob diferentes recortes, explicitando em qual deles nos alocamos.

Embora não seja o intuito desta seção realizar uma descrição exaustiva de todas as vertentes da área da Terminologia (até porque isso seria inviável e excederia o escopo deste trabalho e, para uma visão panorâmica mais abrangente das correntes históricas da Terminologia, o leitor pode ver Silva, O. (2008)), pretendemos explicitar as concepções por trás da Terminologia Etnográfica elaborada por nossa orientadora, com que conceitos e afirmações de outras teorias ela se relaciona ou diverge.

Para tanto, fazemos uma retomada das considerações de Pereira (2018) que, em sua dissertação de mestrado, aborda as múltiplas correntes da Terminologia ao longo dos séculos.

Ela inicia suas explanações discorrendo sobre a Escola Russa, representada pelos estudos, na então União Soviética, encabeçados e iniciados por Dimitrii Lotte e Serguei Chapliguin de sistematização e classificação de conceitos técnico-científicos (em prol de facilitar a comunicação entre os mais variados técnicos e especialistas), bem como o estabelecimento de princípios norteadores da seleção de termos a serem adicionados em definições.

Apesar de nesse sentido haver certa proximidade com os postulados de Wüster (que serão comentados a seguir), há – ao mesmo tempo- um notório afastamento, pois, de maneira diferente da TGT, os estudiosos dessa Escola concebiam os termos como integrantes (inseridos dentro) da língua que estariam, portanto, sob a égide dos mesmos processos transformacionais pelos quais ela passaria, chegando a reconhecer até mesmo sinônimos e elementos polissêmicos. O próprio Lotte, como afirma Pereira (2018) – ainda defenderia ideias que desabrochariam na Teoria Comunicativa da Terminologia, como a possibilidade de variação nos termos, sua atuação em contextos distintos e os processos de banalização, pelos quais eles seriam inseridos à língua comum.

Uma segunda Escola mencionada pela mesma pesquisadora é a Checoslovaca, com destaque para a Teoria da Terminologia de Lubomir Drozd para a qual os objetos de estudos são concebidos como questões exteriores à língua geral, concernentes a alguma língua profissional especializada (vista quase que semelhante a um estilo ou a algo artificial no sentido de formalizado, trabalhado, não natural), cujos significados emergiriam apenas na relação de oposição com outros elementos.

Seguindo suas exposições, Pereira (2018) traz ainda questões relativas à chamada "Escola Austríaca" e à Teoria Geral da Terminologia do engenheiro eletrônico Wüster.

Com um intuito prescritivo de normalização (fazer com que qualquer pessoa em qualquer região do globo soubesse o que é determinado termo após seu sentido especializado ser estabelecido), a TGT surge da necessidade de se descrever os termos específicos das ciências e, assim, em sua ótica, o termo teria um equivalente único, não sendo admitidos nem a sinonímia, nem a homonímia, polissemia para termos, pois estes seriam independentes de outros elementos e estariam à margem de fenômenos atuantes na língua geral, já dela não participariam.

Em outros termos:

> A TGT caracteriza-se, portanto, por ser uma proposta teórica de ordem prescritiva. Entre suas características principais, destaca-se a monorreferencialidade do termo, ou seja, cada termo designa um único conceito e vice-versa. Para o autor, não se pode admitir em Terminologia qualquer ambigüidade. Fenômenos como a sinonímia e a polissemia são inaceitáveis.
> Os defensores da TGT acreditam, também, que um dos aspectos mais relevantes para os estudos terminológicos é o conceito. O trabalho terminológico parte, então, do conceito para a designação, isto é, trabalho de ordem onomasiológico. Acredita-se, ainda, que a Terminologia, enquanto disciplina, é autônoma e auto-suficiente, ou seja, com fundamentos próprios, não dependendo de outras disciplinas.
> Assim, a TGT entende a Terminologia como uma disciplina autônoma cujo objeto é os termos técnico-científicos. Estes são entendidos como unidades específicas de um âmbito de especialidade e são definidos como unidades semióticas compostas de um conceito e de uma denominação. Trata-se do princípio da univocidade, um dos aspectos mais relevantes para a TGT. [...] O princípio fundamental do termo era,

> portanto, o da invariância conceitual, da monossemia e da monorreferencialidade. Um termo podia nomear apenas um conceito. Para cada conceito dado estabelecia-se e se padronizava um dado termo, não se permitindo variações. Estas características diferenciavam, explicitamente, termo de palavra, pois, enquanto a palavra estava aberta a todo tipo de influência (social, histórica, ideológica, etc), o termo se fechava, para os defensores da TGT, em um domínio do conhecimento e se tornava isento de tais influências. (SILVA, 2008, p. 67-69).

Exemplificando essas questões com palavras de nossa orientadora (em comunicação pessoal), pode-se dizer que enquanto *sangue* no uso comum (nível do sistema, não-especializado) teria muitas possibilidades semânticas de uso (*faltou sangue*, *dar o sangue*, *doar sangue*); para uma obra Terminográfica da área da Hematologia, haveria – ainda de acordo com a TGT (para a qual, como atesta Silva (2008), os termos não seriam mais que etiquetas ou rótulos de denominação à parte das variabilidades de sentido do léxico geral)- todos os múltiplos sentidos do uso comum cederiam lugar ao único sentido específico para esta área, na medida em que "[...] supõe-se que um termo somente pertence a um campo especializado, e que cada especialidade tem seus próprios termos, que não compartilha com outra especialidade." (CABRÉ, 1999, p. 115).

Ainda dentro da TGT, é necessário explicitar também a distinção entre *normalizar* e *normatizar*. O primeiro dos elementos refere-se, de acordo com Fargetti (em comunicação pessoal), ao processo de tornar normal algo que nos era "estranho", no sentido de trazer para nossa cultura um dado conhecimento de outro povo que até então ignorávamos, normalmente por um neologismo, empréstimo. Já o segundo, seguindo a mesma pesquisadora, é o resultado do processo por meio do qual uma descrição de um termo vira norma, prescrição, como quando, numa situação hipotética em que há muita variação entre as definições dos especialistas do que seria *cardiopatia*, há uma reunião para decidir e postular qual será o sentido desse termo dentre os que estão circulando.

Embora sejam inegáveis as contribuições de tal Teoria para os estudos da área, com o tempo ela se mostrou limitada, justamente por conceber o saber científico como algo homogêneo, estável e universal, dividido entre Terminologias (Biologia, Física, Química, Astronomia...) universais estanques e não-relacionadas entre si. Tal fator problemático:

> [...] dá à teoria uma postura reducionista frente aos fenômenos inerentes à comunicação especializada. Entende-se por postura reducionista o fato de os defensores da TGT reduzirem o termo à condição puramente denominativa, ou seja, para eles os aspectos sintáticos, comunicativos e a variação formal e conceitual do termo não são relevantes, pois o termo é um rótulo que serve para identificar um conceito previamente existente. Desse modo, fenômenos como a percepção que cada povo possui da realidade, contextos socioculturais, áreas geográficas e as diferentes realidades não interfeririam nos conceitos. (SILVA, 2008, p. 69).

Mas para além dessas visões tradicionais, o panorama atual tem levado a Terminologia para outros rumos que tencionam superar as limitações comentadas anteriormente.

Um deles, como expõe ainda a mesma autora comentada anteriormente fazendo eco às considerações de Gaudin (2005), é o da Socioterminologia que se preocupa como os significados e conceptualizações subjacentes aos termos, em como eles circulam socialmente (quais os sinônimos, os semas, os homônimos, as condições de circulação e de apropriação no uso especializado ou na banalização destes elementos que são considerados elementos linguísticos).

Outra vertente atual é a Etnoterminologia que centra seu escopo em esferas culturais específicas e nos discursos nelas produzidos, estudando, por exemplo, a literatura ou:

> [...] a norma relativa ao estatuto semântico, sintático e funcional do conjunto das unidades lexicais que caracterizam o universo dos discursos etno-literários, no âmbito da cultura brasileira. Essas unidades têm sememas muito especializados, construídos com semas específicos do universo de discurso em causa, provenientes das narrativas, cristalizados, tornando-se verdadeiros símbolos dos temas envolvidos. (BARBOSA, 2007, p.434 apud PEREIRA, 2018, p. 28).

Podem-se citar ainda a Teoria Sociocognitiva da Terminologia de Temmerman (2000) que se apóia nas considerações de Lakoff (1987) sobre metáforas e metonímias e demais relações cognitivas que estariam presentes nos termos e a Terminologia Cultural de Diki-Kidiri (2007) que "[...] afasta-se do modelo proposto pela TGT justamente por focalizar a cultura, o que é considerado empecilho à univocidade e à exatidão referencial dos termos" (PEREIRA, 2018, p. 29), pretendendo entender como uma sociedade se apropria de novos saberes.

Ademais, outra Teoria de extrema relevância foi a cunhada pelo grupo liderado por Cabré que afirma serem os *termos* também *palavras* (da língua comum, não-especializada), itens lexicais com distintas funções; embora nem todas as palavras sejam termos; trazendo, assim, a Terminologia para dentro da Linguística.

Mas mesmo a criadora da TCT acreditava na existência de "uma ciência universal", pois falava em uma Hematologia, uma Biologia e não em saberes múltiplos a depender dos vários povos humanos.

De qualquer modo, vale ressaltar que:

> [...] Um dos pontos importantes da TCT é a ênfase na análise das unidades terminológicas em seu uso real. Trata-se de uma abordagem descritiva, que se opõe à análise wüsteriana, visto que esta partia de uma idealização dos conceitos para a prescrição de termos. Nesse tipo de análise descritiva, conforme Cabré, observa-se que "os dados terminológicos (...) são menos sistemáticos, menos unívocos e menos

> universais que os observados por Wüster em seu corpus normalizado" (CABRÉ, 2006). Na TCT, existe uma valorização do componente linguístico, uma vez que a Terminologia é integrada ao estudo do léxico. As unidades terminológicas são, agora, consideradas como signos linguísticos e como pertencentes às linguas naturais. Dessa forma, as unidades terminológicas fazem parte da gramática de uma língua e têm, assim, propriedades de unidades linguísticas. Além disso, as unidades terminológicas não são concebidas como unidades essencialmente distintas das palavras; elas são tratadas como valores especializados das unidades lexicais de uma língua, ou seja, uma unidade lexical não é em si nem terminológica nem não terminológica: ela pode adquirir valor terminológico (CABRÉ, 2006; *apud*MELO DE OLIVERIA, 2011, p. 311).

Ou seja, como expõe Almeida (2006), não existiria na ótica da TCT, pelo menos não de saída, uma oposição entre *termo* e *palavra* (até porque ambos estariam sob a égide de um único sistema linguístico, o português, no nosso caso), mas – em vez disso - haveria signos linguísticos que – a depender da situação de comunicação- *se realizariam como* termos ou como palavras, sendo que os primeiros estariam sob a égide de um contexto temático, de um mapa conceitual específico, dentro do qual ocupariam um lugar preciso que determinaria seu significado.

Além disso, para a TCT, os *termos* – em virtude de seu caráter de *poliedricidade* (na medida em que abrangem questões denominativas, cognitivas e funcionais)- teriam não apenas uma função representativa, como também comunicativa, na medida em que fariam parte de uma linguagem real, de características pragmáticas relacionadas a uma atividade que – como postula Cabré (1999)-, em vez de ser unívoca, estática, apartada da língua real *in vitro* é viva, mutável (*in vivo*). Em certa medida, nosso posicionamento se aproxima com o explicitado nesse parágrafo. Uma das poucas distinções se refere ao fato de que não consideramos que haja uma única Biologia Universal e nem que nossos saberes sejam a Ciência, mas sim que haja várias "ciências" a depender do povo em estudo.

De todo o modo, feitas essas considerações, pode-se entender porque Fargetti (2018), após muitos anos de reflexão sobre metodologias adequadas para o estudo de línguas minoritárias como línguas indígenas, denominou os estudos por ela encabeçados e propostos de "Terminologia Etnográfica". Dentro do sintagma que nomeia tais estudos, o substantivo *terminologia* justifica-se pelo fato das pesquisas abordaram campos de saber juruna específicos e o adjetivo *etnográfica* advém dos passos para tentar se entender o outro. Para a autora, em pesquisas da área, seriam necessárias a gravação do conhecimento tradicional (seja em áudio ou vídeo) e posterior transcrição, num verdadeiro diálogo entre especialistas: entre um linguista e alguém da comunidade em questão conhecedor do tema em estudo e que seja indicado e autorizado pela própria comunidade a comentar sobre esse assunto. (FARGETTI, 2018).

Aliás, cabe ressaltar que, na ótica da referida linguista, seria possível falar em Terminologias para o estudo do léxico das línguas indígenas brasileiras, pois:

> Apesar de reconhecer esse caráter um tanto holístico dos conhecimentos indígenas, a autora não concorda com o posicionamento de que esses saberes sejam "não-científicos" e completamente indivisíveis, primeiro porque nossa orientadora questiona a existência de uma Ciência Universal (em vez disso, ela fala em "ciências") e segundo porque, em sua opinião, haveria línguas de especificidade entre esses saberes indígenas (tão relevantes quanto os nossos), pois há pessoas nessas comunidades que são especialistas em plantas medicinais, outros são profundos conhecedores dos mitos e danças, outros das aves, plantas comestíveis, outros da música e assim sucessivamente. E é exatamente por isso que a pesquisadora considera que o estudo de âmbitos temáticos específicos dessas "ciências" indígenas torna possível se pensar numa subárea da Terminologia por ela denominada "Terminologia Etnográfica" [...] Mas diferente da posição da Teoria Geral da Terminologia de Wüster, que postula a monossemicidade do termo, alocando-o assim fora das línguas naturais, Fargetti (2015) [...] aproxima-se mais da Teoria Comunicativa da Terminologia de Cabret, no que concerne à "polissemia constitutiva" do termo, segundo a qual os termos seriam sim integrantes da língua geral, embora possam adquirir um sentido distinto das palavras, quando inseridos em dado contexto específico. [...] Para estudos sobre o léxico que culminem em propostas lexicográficas, a TE não verá outra possibilidade senão descrições culturais detalhadas das entradas, até porque entre línguas diferentes não há sinônimos perfeitos [...] (MATEUS, 2017, p. 27-28).

Nesta esteira de pensamento, pode-se afirmar que os saberes juruna acerca de 'borboletas' correspondem a uma área de especialidade (cuja descrição, portanto, seria Terminológica), uma vez que a própria comunidade indicou um velho que era profundo conhecedor sobre o assunto, dizendo que isso não era dominado por todos.

Cabe ressaltar, por fim, que os trabalhos do Grupo do qual fazemos parte não se baseiam em corpus pré-estabelecidos porque, infelizmente, muitas vezes os estudos existentes ou são inconsistentes ou simples listas de palavras. Nesses casos, ao tentar averiguar questões culturais por trás de elementos léxicos, também acabamos montando corpus não só para as nossas pesquisas, mas ansiando que os dados coletados por cada pesquisa individual possam contribuir e se converter em corpora para pesquisas futuras.

Um último ponto a salientar é que o estudo terminológico aqui apresentado pretende render contribuições de natureza terminográfica para o Dicionário bilíngue Juruna-português que está em elaboração. Utilizando-se das sub-categorias propostas por Welker (2004) pode-se dizer que tal obra pretende abranger o léxico sincrônico atual da língua juruna, mas por meio de contribuições de pesquisadores diversos que estudem as variadas áreas de especialidade do povo em questão (elementos musicais, cosmológicos, alimentares, cultura material, aves, répteis, mamíferos etc). Assim, será uma produção com finalidade descritiva e não-normativa dividida em campos semânticos, cujos lemas estarão organizados alfabeticamente em cada campo, com uma direção monoescopal (lemas apenas em juruna),

endereçada sobretudo aos falantes de português de modo a auxiliar no contato com saberes e práticas juruna acerca dos mais variados campos de especialidade.

### 3. 2. 2 “Falando” sobre metáforas

Justificados, assim, os posicionamentos do Grupo Linbra frente às concepções tradicionais da Terminologia, passamos a discorrer sobre Teoria conceptual da metáfora (que nos será útil na tentativa de explicação de uma das histórias juruna sobre o que nós denominamos como ‘borboletas’). Pode-se dizer que tal teoria também é utilizada por linguistas brasileiros, como Abreu (2010), segundo o qual a metáfora seria uma transposição de características de domínio de origem para um domínio alvo, em cuja base está um processo de blending (também chamado de mesclagem ou integração conceptual) que promove insights, originados da aproximação entre coisas e eventos feita por nossa mente. Para Abreu (2010), toda representação indica uma integração perceptual entre o que é representado e o meio de representação. É isso que ocorre “quando ouvimos os sons de uma palavra e atribuímos a ela um sentido, pois estamos fazendo uma integração conceptual entre som e sentido” (ABREU, 2010, p. 27).

Quando alguém diz, por exemplo, que “Meu curso está um inferno”, há uma metáfora, pois temos dois domínios (o curso e o inferno). Neste caso, o que se pretendeu foi integrar conceptualmente características de um em outro, para enfatizar que naquela época o curso estava muito cansativo, fastidioso, um verdadeiro tormento tal qual se acredita ser o inferno. Cabe lembrar que elementos do frame de inferno como ‘local subterrâneo’, ‘moradia dos mortos corrompidos’, ‘local quente e com fogo’ são desabilitados.

Utilizando esquemas como esse, pretendemos problematizar a questão da existência da metáfora e como ela é compreendida na cultura juruna. Ou seja, pretendíamos inicialmente descobrir se haveria, na ótica dos juruna, algo de metafórico nas histórias sobre borboletas e por que. Afinal:

> [...] as metáforas são elementos culturais que fazem sentido dentro das sociedades em que ocorrem e não deveriam ser impostas por outsiders, que somos nós, os caraíbas, dizendo que partem do pensamento da outra cultura. Partem mesmo? Ou o pensamento do outro nunca foi metafórico?” (FARGETTI, 2015a, p. 103).

Segundo Abreu (2010, p. 41), a metáfora seria uma transposição de características de domínio de origem para um domínio alvo, subjazendo a um processo de *blending* e que na interação com o mundo (ao andar, se movimentar por ele e perceber nele elementos constantes) receberíamos uma série de metáforas chamadas de *metáforas primárias*, como

“afeição é quente”, “felicidade/ positivo é para cima”, “dificuldade são pesos” e “importante é grande”.

Tencionávamos utilizar tais questões teóricas sobre metáforas para analisar construções linguísticas juruna nas quais as borboletas aparecessem. Contudo, com o decorrer da pesquisa e em razão de não termos conseguido coletar tais construções, o uso desta teoria alterou-se para a análise das histórias míticas acerca das ‘borboletas’, sobretudo no fato de uma delas ter de ‘descer’ à Terra para realizar um trabalho de coleta, como especificado na seção seguinte.

### 3.2.3 A relevância da etnoentomologia

Cabe também explicar a relevância do primeiro dos pilares de sustentação teórica de minha pesquisa. Tendo tal intuito em mente, pode-se dizer que – embora ainda levando em consideração as bem fundamentadas críticas de Campos (2001) ao que ele denomina como etno-X- o que se chama de “*Etno*entomologia” (“estudo de como os insetos são percebidos e utilizados pelas populações humanas” (COSTA NETO, 2004, p. 119)) é uma sub-área da *Etno*zoologia definida por Costa Neto (2000, p. 30-32) como averiguação dos saberes e práticas zoológicos de um povo específico, dos modos de interação de populações humanas com a fauna; sendo que a própria *Etno*zoologia, por sua vez, seria, de acordo com Posey (1987, p. 17), uma das áreas dos estudos “dos saberes e práticas zoológicos de um povo específico” englobados na *Etno*biologia (que, de acordo com MOURÃO e NORDI (2002), “[...] estuda o modo como determinadas sociedades humanas, ditas comunidades tradicionais ou locais, classificam, identificam e nomeiam o seu mundo natural”).

Sua relevância para minha pesquisa deveu-se às noções de que cada povo pode recortar o mundo à sua maneira, sendo que o item lexical “inseto” pode ser utilizado pelas comunidades em estudos para designar animais de táxons diferentes da categoria *Insecta* de nossa Biologia. Ou seja, como atestam Petiza et als. (2013) e Mourão da Silva e Nordi (2002), os diferentes povos podem perceber e agrupar como “insetos”, animais que nossa ciência biológica classifica como moluscos ou aracnídeos (e outros animais peçonhentos como cobras).

Nesse sentido, também pretendeu-se estabelecer interfaces com a área conhecida como *classificação folk,* que se refere às maneiras pelas quais os diversos agrupamentos humanos olham cognitivamente para a natureza e sob quais princípios reconhecem e agrupam, classificam os seres vivos baseando-se não só em semelhanças e distinções morfológicas, mas também em fatores de ordem cultural e econômico-ecológica (ABREU ET ALS., 2011).

Assim, pretendo responder quais animais os juruna percebem como ‘borboletas’, como as utilizam no seu dia-a-dia (se servem como alimento e/ou fármaco, se há histórias, rituais, músicas e/ou performances musicais a elas relacionados) e em que categoria eles as agrupam (se as alocam no mesmo grupo de outros animais que nós denominamos de “insetos” ou do que para nós seriam pássaros).

Ora, não podemos pressupor que os juruna classifiquem os animais de acordo com as mesmas categorias de nossa ciência biológica atual, pois – de acordo com Fargetti (em comunicação pessoal)- pode haver povos que, por exemplo, classificam o morcego como um pássaro e não como um mamífero, em virtude do traço [presença de asa]. Portanto, é extremamente relevante que tentemos entender em qual (quais) classe (s) de animais os juruna alocam o que nós denominamos como “borboletas” (se tais animais são por eles vistos como “insetos” e se a classe insetos tem valor no sistema de classificação juruna) e quais critérios utilizam para isso.

Ou seja, como propõe Campos (2001), não podemos focalizar previamente o saber do outro recortando deliberadamente e de saída o que queremos encontrar; e por isso:

> Não utilizamos, como recomenda Fleck (2007) para as idas a campo, uma lista de espécies esperadas. Isso porque o conhecimento de nossa biodiversidade não foi totalmente registrado, e o trabalho com os povos tradicionais pode trazer informações desconhecidas pelos biólogos, como, por exemplo, a ocorrência de determinada espécie naquela região, ou uma espécie ainda não catalogada. Portanto, elaborar uma lista com base nos guias de campo ou mapas de ocorrência disponíveis não daria uma estimativa real das espécies que poderiam ser encontradas durante o levantamento [...] com os Juruna. (BERTO, 2013, p. 21).

Tendo isso em mente, após as exposições das fotos das borboletas encontradas (como se expõe na seção de Metodologia), perguntamos à comunidade indígena estudada se há mais algum animal aparentado aos que tinham sido registrados, questionando, por exemplo, se eles viam o que nós chamamos de “libélulas” como animais aparentados ou como subtipos dos animais que nós interpretamos como “borboletas”. Mas essa hipótese foi descartada e negada por nosso informante.

Por outro lado, não tentamos testar conjecturas como esta formulando perguntas que já levassem a certas respostas, pois tal medida estaria “forçando” a realidade a uma classificação que pode não existir para o indígena, o que geraria uma espécie de decalque produzido por uma metodologia errônea. (FARGETTI, 2018).

De qualquer modo, na esteira de Campos (2001), meu intuito era comparar a classificação juruna com a realizada pela nossa biologia atual (mas sem estabelecer nenhum nível de hierarquia entre ambas), até porque tencionava me aproximar dos métodos buscados,

na Antropologia, por Márcio Goldman (2017) em suas tentativas de estudar saberes africanos e indígenas a fim de estabelecer conexões com um desconhecimento fundamental (o desconhecimento do pesquisador acerca do saber do outro)- não desqualificado – ao mesmo tempo- os povos em estudo, contrapondo-se a teorias que ou tratavam o outro com indiferença ou com um lamentável evolucionismo etnocêntrico ao pressupor ser possível lidar com a diferença apenas com 'tolerância' ou que postulavam existir sociedades de realidades "inadequadas" e outras de "realidades incorretas", "deformadas" ou pelas quais "já teríamos passado".

Nesse sentido, em vez da tolerância, Goldman (2017) propõe o respeito, até porque tolerar é o mesmo que dizer que está "errado", mas, mesmo assim, é aceitável. É justamente por isso que Campos (2001) vai se opor às políticas de tolerar qualquer conhecimento não-ocidental, taxando-o como "*etno-x*" (como se exporá na seção abaixo). Em vez de "tolerar" religiões diferentes do catolicismo, que para nós é dominante, seria muito relevante respeitar os saberes e práticas religiosos de outros povos, inclusive os afro-indígenas. Contudo, essa própria palavra, como o phármakon grego pode também ter o sentido não só de remédio, mas também de veneno; e, por isso, o respeito como uma oposição, como algo que se exige dos outros também não é muito positivo se não for uma obrigação que temos com nós mesmos.

Até porque há certos limites que não devem ser ultrapassados, pelo menos de acordo com Goldman (2017). Para ilustrar sua opinião, ele chega a citar durante uma palestra a anedota de Herzog de um americano que amava tanto os ursos que queria viver com eles, mas que por passar esse limite entre os humanos e animais, acaba ironicamente morto por um dos ursos que tanto idolatrava.

Ou seja, o posicionamento do professor pareceu ser contrário tanto a uma verticalização (que criaria "superiores" e "inferiores") quanto a uma horizontalização (que tentaria criar "iguais"), pois diferenças, para ele, são apenas diferenças, mas elas existem e não podem ser ignoradas.

Assim, em vez de "explicar" os saberes afro-indígenas, seria – na ótica do autor- muito mais útil e científico tentar traduzi-los de forma respeitosa, por meio de uma teoria que lide com diferenças, colocando-as em relevo sem eclipsá-las, sem que os discursos dos antropólogos e dos povos estudados se fundam em algo único (pois criar uma ordem nova e única maior implica na dissolução das especificidades), mas também sem que eles se aniquilem.

Segundo Goldman (2017), Deleuze já falava numa necessária minoração: subtração da variável dominante de um tema para que ganhassem força as virtualidades que esse

dominante reprimia. Assim, para questões e pesquisas que tratassem de afro-indígenas, seria relevante – na ótica do mesmo pesquisador- encontrar uma forma de ouvir o que esse afro-indígena tem a dizer sem o peso histórico-ideológico da variável majoritária do branco, sem considerá-la como 'a única possível' e muito menos como 'a única verdadeira', até porque uma nova possibilidade de pensamento não significa necessariamente que uma anterior ou de outro povo esteja "errada".

Ou seja, o que importariam, de acordo com o mesmo palestrante, seriam as virtualidades dos encontros, sem que uma ordem cósmica seja destruída, procurando o que eles (os afro-indígenas) poderiam ter produzido (sem as influências – por vezes danosas e repressoras- do branco) e ainda podem produzir. Num movimento de atualizar cânticos, danças que estão contidos, atualizar virtualidades reprimidas ao longo da História.

Em resumo, como salienta muito bem Goldman (2017), as diferenças não deveriam ser vistas como um impedimento de relação (até porque uma nova possibilidade de pensamento não significa necessariamente que uma anterior ou de outro povo esteja "errada"), mas há que se ter um respeito para reconhecer as diferenças e não ultrapassar a fronteira do outro, a menos que – como disse humoradamente o palestrante fazendo novamente eco à anedota de Herzog – se queira ser devorado por um urso.

Mais que isso, para além desse respeito, o pesquisador que trabalha com línguas pouco conhecidas, com comunidades tradicionais e/ ou minoritárias deve ter em mente que seu estudo pode ser uma das poucas histórias sobre o povo em questão que chegarão até a sociedade da qual esse pesquisador faz parte; ou, pior que isso, pode ser a única história. E o cuidado aqui é não permitir que essa história se transforme num estereótipo, e nem em preconcepções infundadas como se a comunidade estudada fosse somente o que é descrito na pesquisa, e nada mais do que aquilo.

Como aponta o artigo de Miner (1976), que – ao humoradamente apresentar como investigador hipotético teria nos descrito- ironiza os resultados evidentemente etnocêntricos de certos estudos que se dizem "antropológicos", muito provavelmente não gostaríamos que esse (pseudo) antropólogo fictício, ao nos estudar, dissesse que nossos conhecimentos são "exóticos" e "puramente mágicos e mitológicos" e nem que ele descrevesse nossos médicos como "feiticeiros" e nossos hábitos de higiene e beleza como a escovação dental e tratamentos capilares, por exemplo, como "rituais masoquistas nos quais se introduz objetos com cerdas de porco na boca", para o primeiro caso ou "ritual feminino lunar de inserção das cabeças em fornos ou em pranchas quentes para simples objetivo de tortura", para o segundo.

Por essas questões, não poderíamos adotar essas descrições para os saberes e práticas juruna relativos aos animais aqui averiguados.

Ora, imaginemos que a descrição relatada dois parágrafos acima fosse a única história sobre nós que uma criança de outro país distante tivesse a nosso respeito. Isso, infelizmente, redundaria numa *história única* – termo cunhado pela escritora nigeriana de romances (ou da "contadora de histórias" – como ela gosta de se chamar) Chimamanda Ngozi Adichie. Em uma palestra proferida em 2009, a autora comenta sobre como somos impressionáveis e vulneráveis a uma história. Segundo ela, quando era criança, lia livros americanos e ingleses e, por isso, acabou acreditando, no início, que um livro deveria trazer personagens sempre estrangeiros. Demorou muito até que ela descobrisse livros africanos e percebesse que pessoas como ela também poderiam constar em produções literárias. Ou seja, tal descoberta a salvou de ter o que ela chama de "*história única*" acerca do que os livros são.

Mas ela teria passado por muitos outros eventos como esse ao longo de sua vida. Segundo o que ela mesma nos conta, quando pequena, tinha um empregado chamado Fide sobre o qual sabia apenas provir de uma família muito pobre que quase não tinha o que comer. Essa era a *história única* que ela tinha sobre o empregado e foi por ter somente essa informação que ela se impressionou muito quando foi visitá-lo um dia e descobriu que, além de pobre, a família dele era muito criativa e trabalhadora, pois fazia lindos cestos de ráfia seca para complementar a renda.

Anos mais tarde, Adichie teria feito intercâmbio nos EUA e se deparado com uma colega de quarto que não sabia que a Nigéria (de onde Chimamanda provinha) tinha o inglês como língua oficial, pois tinha uma *história única* de África, como se todos os africanos tivessem uma vida trágica, vivessem em lindas paisagens com belos animais selvagens, morressem de pobreza e AIDS, fossem incapazes de falar por si mesmos e estivessem esperando serem salvos por meigos estrangeiros brancos. Ou seja, o que a autora quer transmitir é que ao se mostrar uma coisa, um animal, um povo como uma e exclusiva coisa por infindáveis vezes, se acaba criando uma imagem deformada e limitada do que seria essa coisa – e essa se torna sua história definitiva. Tal prática, em sua ótica, tem relação com poder, com a estrutura de poder do mundo ou, mais especificamente, com o substantivo "nkali" que pode ser traduzido como "ser maior que o outro". Quem conta uma história única, quem pode contá-la (quem adquire o *poder de* contá-la), onde e quando o faz, normalmente acaba reiterando a lógica do *status quo* e quer se tornar ou manter-se maior do que o outro que está presente em sua história. Em suas palavras:

> [...] eu tive uma infância muito feliz, cheia de riso e amor, numa família muito unida. Mas também tive avós que morreram em campos de refugiados. O meu primo Polle morreu porque não teve assistência médica adequada. Um dos meus amigos mais próximos, Okoloma, morreu num desastre de avião porque os camiões de bombeiros não tinham água. Cresci sobre governos militares repressivos que desvalorizam o ensino, ao ponto de, por vezes, os meus pais não receberam os salários. Por isso, quando criança, vi a geleia desaparecer da mesa do café da manhã, depois desapareceu a margarina, depois o pão ficou muito caro, depois foi o leite que teve de ser racionado. E acima de tudo, um medo político normalizado invadiu as nossas vidas.
> Todas estas histórias fazem de mim quem eu sou. Mas insistir apenas nestas histórias negativas é minimizar a minha experiência, e esquecer tantas outras histórias que me formaram. A história única cria estereótipos. E o problema com os estereótipos não é eles serem mentira, é serem incompletos. Fazem com que uma história se torne na única história.
> Claro que África é um continente cheio de catástrofes. Há as que são imensas, como as horripilantes violações no Congo. Há as deprimentes, como o fato de 5000 pessoas se candidatarem a uma única vaga de emprego na Nigéria. Mas há outras histórias que não são catástrofes. E é muito importante, é igualmente importante falar sobre elas. Sempre senti que é impossível relacionar-me adequadamente com um lugar ou uma pessoa sem me relacionar com todas as histórias desse lugar ou pessoa. A consequência da história única é isto: rouba a dignidade às pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade partilhada. Realça aquilo em que somos diferentes em vez daquilo que somos semelhantes. (ADICHIE, 2009, grifos nossos).

Ou seja, é isso que fazem *histórias únicas*: elas limitam. Descrever um outro povo como “ultrapassado”, “místico” é limitá-lo, descrever uma variedade linguística como “inferior”, “errada” é limitar a natureza multifacetada e mutável das línguas humanas, e vai na contramão do que propõe Adichie (2009), pois com essa postura exclui-se tudo o que não estaria dentro do “avançado”, do “correto”, na mesma esteira da *alteridade deficiente* criticada por Skliar (1999).

Portanto, tendo consciência do poder e da responsabilidade discursiva que nos é dada, o objetivo deste nosso texto não é descrever metalinguisticamente sobre os juruna como se detivesse a “única” e “verdadeira” história que eles contam sobre ‘borboletas’. As histórias aqui trazidas estão entre as várias dessa cultura e esperamos que este texto possa estabelecer diálogos com textos posteriores que tragam outras histórias e outros saberes juruna acerca de mais campos do conhecimento.

Aliás, a respeito do “ter história”, Berto (2013) afirma que:

> Figueiredo (2010, p. 108) sugere a respeito dos Aweti, povo de língua tupi do Alto Xingu: “Seres não humanos, como explicava-me o velho Aweti, são quase todos ex-humanos. Este homem costumava apontar para qualquer coisa que havia à nossa volta, perguntando – para meu desespero, já que as opções pareciam infinitas – que história afinal eu desejava escutar: ‘Mosca – é gente. Tem história. Batente da porta – é gente. Tem história. Lagarto – é gente. Tem história...’. Seres ‘com história’ são aqueles que passaram por uma transformação, que foram alterados a partir de coisas que fizeram a outros, ou que outros fizeram a eles para que assumissem a forma pela qual os conhecemos hoje. (BERTO, 2013, p. 31).

Aliás, foi dito por nosso informante que um dos animais pesquisados (uma das *nasusu*) vem do céu e lá 'seria gente'. Tal afirmação levou-nos a questionar os modos pelos quais os juruna constroem sua alteridade em relação às descontinuidades biológicas existentes humanas e não-humanas – o que toca numa teoria recente, o perspectivismo proposto por Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996). Embora não seja nosso intuito esmiuçar e esgotar tal questão, cabe trazer, antes de discutir tal teoria, as considerações de Peixotto (2013) e de Fausto (2008) acerca do que algumas sociedades indígenas denominam como *espíritos dono*, como consta abaixo.

### 3. 2. 4 Como um *eu* se constrói a partir de um *Outro* e como o enxerga

O ponto de toque com essas teorias, por dizer "sociais", foi que chamou nossa atenção, quando em campo, o fato de que os juruna não costumavam se alimentar dos frangos que com eles conviviam na aldeia e nem tinham uma relação tão afetuosa com os cães do mesmo espaço social (como nós temos, tratando-os como bichos de estimação ou até mesmo como entes familiares).

Berto (2013) utiliza-se de duas questões para explicar tal situação. A primeira delas seria a que, para muitos indígenas, segundo o que ela diz, não haveria uma natureza da qual os homens poderiam dispor, mas sim uma humanidade, não como espécie, mas como condição que poderia, de acordo com Viveiros de Castro (1996), ser assumida por vários entes.

Já a segunda gira em torno de que:

> [...] em diversas cosmologias amazônicas não se pode ser dono dos animais, pois eles já têm dono. Assim, na relação com os animais, principalmente na caça, é necessário negociar "com um espírito, o Senhor dos Animais, ou com um ser representando a figura prototípica da espécie" (DESCOLA, 2002, p. 106), a quem se oferece almas humanas, tabaco ou relações de parentesco. Portanto, a domesticação, exclusiva do domínio desses espíritos, só poderia ocorrer caso fosse transferida para os homens, transformando completamente a forma como são concebidas as fronteiras entre os mundos humanos e não-humanos, entre os animais de caça e amansados e a natureza e a cultura. (BERTO, 2013, p. 55).

Para explicar primeiramente essa segunda motivação proposta pela autora, vale dizer que Fausto (2008) retoma os itens lexicais de diversas línguas indígenas brasileiras acerca da categoria *dono* (para os juruna, de acordo com LIMA (2005), *iwaa*) que, além dos sentidos de posse e de representar e conter em si uma relação de adoção, um coletivo, uma espécie; também abrange – de acordo com ele- as questões semânticas de 'aquele que cuida e alimenta' (aproximando-se, neste caso a *pais*), 'que detém o conhecimento', 'mestre ritual',

‘chefe da comunidade’, ‘aquele que faz existir’, ‘que contém’ e é dono de algo (adotado) que dentro de si está contido.

Dessa monta, o *dono*, de acordo com o autor, seria uma pluralidade representada e personificada num singular, como um corpo que se faz uno por meio da contenção em si de vários membros (braços, tronco, cabeça, pernas). Quando um chefe político fala em nome do povo, “[...] mais do que um representante (i.e., alguém que está no lugar de), o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem; é a forma de apresentação de uma singularidade *para outros*.” (FAUSTO, 2008, p. 334).

Nesse sentido, o espírito dono de um coletivo de animais, como o dono dos porcos, seria a parte ativa, o jaguar proprietário de si que metaforicamente come seus adotados como objetos, propriedades potenciais, para os ter dentro de si próprio, o que lhes anima e lhes dá a possibilidade de agir magnificando-os (já que de uma singularidade passiva, esses adotados passariam a englobar um conjunto ativo).

Acresce que, ainda de acordo com Fausto (2008), para muitos indígenas, o estado mítico inicial é de continuidade comunicacional, o que, a nosso ver, lembra um pouco o estado inicial polimorfo de comunhão e não distinção entre humanos, animais e deuses concebida pelos gregos antigos na hera de ouro (comentada por VERNANT, 2000 e HESÍODO, 2012), época em que homens e deuses ainda viviam em harmonia e os homens não precisavam trabalhar e nem adoeciam. Até que, quando Zeus se torna o rei do céu (destronando seu pai Cronos que comia os próprios filhos), fica designado que homens e deuses precisavam se separar e cada um assumiria suas funções. Assim, Prometeu, que antes era o titã de maior confiança de Zeus, fica encarregado de atuar em tal separação.

Ele tenta enganar o senhor do raio ao sacrificar um boi e pegar as melhores partes da carne do animal e escondê-las sob o estômago e o couro, fazendo-as adquirir um aspecto repulsivo. Já a gordura que aparentava ser saborosa, apenas escondia os ossos do boi.

Assim divididas, as duas porções são então oferecidas ao maior deus do Olimpo, mas este desconfia da armadilha. Apesar disso, Zeus ainda escolhe a carne com melhor aparência, mas com pior gosto. Sua escolha – aparentemente equivocada – condena os humanos a realizar sacrifícios, a comer a carne do animal sacrificado, ao trabalho, ao cansaço, a doenças, à velhice e à morte, pois eles comiam a carne de um inocente, que, ao contrário dos ossos que ficaram com os deuses, era perecível.

Além disso, Zeus retirou o trigo e o fogo dos agora mortais. No entanto, Prometeu sobe ao Olimpo, rouba o fogo e o traz até a Terra numa fécula seca. Tal atitude não foi tão efetiva quanto possa parecer a priori, já que este elemento na Terra não era perpétuo, como

aquele que aquecia os deuses. Como castigo, o titã é ainda acorrentado ao monte Cáucaso, tem seu fígado devorado por uma águia eternamente (pois o órgão sempre se regenerava) e seu irmão, Epimeteu recebe Pandora como "presente" dos deuses, uma mulher bela e graciosa, mas que também possuía palavras mentirosas e que acaba, instigada pela curiosidade enviada por Zeus, abrindo a caixa que continha uma quantidade considerável de males e desgraças, dispersando-as pela humanidade.

Mostrando mais um paralelo:

> [...] Muitos dos mitos etiológicos indígenas narram menos uma origem-gênese do que o modo pelo qual atributos que irão caracterizar a sociabilidade humana foram apropriados de animais. O fogo culinário é o exemplo mais famoso: nos mitos tupi-guarani, o roubo do fogo que pertencia ao urubu faz com que os humanos se tornem comedores de carne cozida em oposição à necrofagia; nos mitos jê, o roubo do fogo do jaguar conduz à distinção entre a alimentação crua (canibal) e aquela cozida, capaz de produzir a identidade entre parentes (Fausto 2008, p. 337-338).

Ou seja, embora Fausto (2008) centre suas atenções em narrativas indígenas, para nós, nos mitos de vários povos (não só das sociedades indígenas), essa continuidade inicial acaba sendo rompida por uma ruptura em virtude de um roubo ou de um erro, de uma desobediência. Para os cristãos, tal erro foi o provar da maçã e a queda de Eva à tentação da cobra, que teria culminado na expulsão do Paraíso do primeiro casal de humanos, na condenação à efemeridade da existência humana que se tornou perecível dada à ação de doenças que passaram a existir e de dor (impingida à mulher até mesmo na hora de dar à luz).

De maneira um tanto quanto semelhante, de acordo com Barcelos Neto (2008), nos tempos primevos anteriores ao surgimento da humanidade, apenas o xamã primordial *Kwamutõ* e indivíduos dos *yerupoho* "povo antigo" habitavam a Terra. Hoje, os *yerupoho* são muito diferentes entre si variando entre seres antropomorfos e zooantropomorfos, dançarinos, pintores e músicos, inteligentes e valentes ou medrosos, mas com a habilidade de falar todas as línguas conhecidas.

De qualquer modo, ainda segundo o que relata Barcelos Neto (2008), de acordo com os conhecimentos wauja, certo dia, *Kwamutõ* teria invadido o território de Onça, um *yerupoho* com corpo em sua maior parte humano, e extremidades (nariz, unhas, dentes e até olhos) de felino e, para evitar retaliações, teria concebido filhas a partir do tronco de uma árvore e as oferecido como mulheres ao *yerupoho*, que teria engravidado uma delas, *Atanakumalu*, morta ainda gestante pela própria sogra-Onça. Sabendo do que havia ocorrido, *Kwamutõ* enviou uma formiga para tentar resgatar o feto até onde o corpo de sua filha fora jogada. O animal teria entrado no útero de *Atanakumalu* e retirado vivos dois gêmeos, primeiramente *Kamo* (o Sol) e depois *Kejo* (a Lua). Depois de crescerem rapidamente escondidos num cesto, com o

auxílio e os cuidados de sua tia, os Gêmeos foram ao encontro do avô. *Kamo* nunca aceitou a morte da mãe e passou a odiar os *yerupoho* (entre eles o próprio pai) e a desejar criar uma nova ordem. Para tanto, criou a humanidade, utilizando-se de arcos de madeiras e de flechas de taquara. A seguir, distinguiu os vários povos que compunham suas criações quanto a questões hierárquicas e idiomáticas e propôs que cada povo escolhesse apenas um dos artefatos tecnológicos por ele oferecido.

No entanto, segue Barcelos Neto (2008), levando-se em consideração que o corpo dos *yerupoho* configura-se de feitiço puro, sendo, portanto, potencialmente patogênico a humanos, inicialmente não restou alternativa aos homens senão habitar nas profundezas dos cupinzeiros, sem fogo e nem mesmo quaisquer técnicas agrícolas, até porque nesta época, na superfície, a noite e a escuridão reinavam soberanas e somente os olhos parecidos com lanternas dos *yerupoho* possibilitavam o sentido da visão.

Todo esse quadro foi modificado por três ações fundamentais de *Kamo* que tirou posses dos *yerupoho* e as deu às suas criações humanas. Primeiro, ele roubou as flautas de madeira e o princípio de cultivo (as várias possibilidades agrícolas) do povo Porco (*Autopoho*) e depois roubou as possibilidades e segredos de fazer fogo da testa do Urubu-Rei, obrigando os *yerupoho* a passar a comer comida crua. Em seguida, descobriu que os *yerupoho* eram incapazes de viver sob a luz do sol. Então, utilizando uma máscara vermelha (que "virou" o sol), ele se projetou no céu, sendo posteriormente seguido por sua irmã, que também mascarada transformou-se na lua enquanto astro – criando o ciclo dia-noite.

Para fugir da luz solar, os *yerupoho* passaram a viver- de acordo com o autor citado dois parágrafos acima- numa condição um tanto quanto oculta: alguns fugiram, outros atiraram-se nas profundezas das águas e outros prepararam roupas na forma de animais. Tanto os que vestiram "roupas" de animais, quanto os que foram atingidos pelo sol passaram a ser *apapaatai*, indo de um estado antropomorfo para uma condição animalesca, monstruosa, artefatual, de fenômenos naturais ou uma mescla entre mais de uma das anteriores, sendo que aqueles experimentam (pelas "roupas") transformações temporárias e estes (pelo contato com a luz) sofreram transformações permanentes, irreversíveis.

Além disso, segundo o que nos conta o autor do livro, caso algum wauja veja um alimento e não tenha o desejo alimentar (ou, às vezes, uma pulsão sexual) satisfeito de imediato, pode cair num estado de alma denominado *wĩtsixuki.* Mesmo que esse estado não tenha valor moral, nem possa ser provocado de maneira intencional e normalmente nem seja percebido *a priori*, ele acaba fazendo com que uma parte da alma da pessoa acometida passe a ser mais saliente aos *apapaatai*. Eles então podem roubar uma parte da alma daquele que está

*wĩtsixuki*, levá-la para passear. Mas, com o contato com os corpos patogênico dos *apapaatai*, flechinhas de feitiço adentram no corpo do humano, adoecendo-o.

Além disso, o doente começa a sonhar com os passeios que parte de sua alma faz com os *apapaatai* e nestes sonhos passar a ver esses seres-espíritos lhe oferecendo o que na ótica dele é comida, mas que, na verdade, é mais um fator gerador de doença, pois, desde as ações de *Kamo*, os ainda *yerupoho* foram obrigados a comer carne crua. Ou seja, o que se oferece na realidade é carne crua, pus ou sangue, que induz o doente, quando desperto, ao vômito.

Uma última informação ressaltada por Barcelos Neto (2008) é que, embora possa parecer o contrário, a ação dos *apapaatai* não se dá por pura maldade, tendo em vista que, diferente das ações de feiticeiros que pretendem apenas levar à perdição de uma pessoa, família e, às vezes, de toda a aldeia, os raptos realizados pelos *apapaatai* podem converter-se em questões positivas.

Tanto é verdade que, para tentar restabelecer o doente, a família normalmente o leva a algum xamã visionário que aponta a (s) identidade (s) do (s) *apapaatai* que está (ão) "passeando" com o indivíduo. Feito isso, é possível *familiarizar* o (s) seres envolvidos. Uma das maneiras para isso é realizar um ritual em que indivíduos da comunidade usam máscaras e roupas para representar a presença dos *apapaatai* na aldeia, que depois de dançar e cantar recebem comidas como mingau. Já que eles passam a comer alimentos dos indígenas (comer como), acabam adquirindo um caráter familiar e não apenas restituem o pedaço de alma raptado do doente, como o protegem contra novos ataques de outros *apapaatai*, bem como de desastres.

De maneira um tanto quanto análoga, Fargetti (2017a) nos relata que, na ótica juruna, de um estado inicial de comunhão da divindade inicial, teria havido uma dupla punição: os seres que ela chama de *bicho-gente* teriam sido transformados por Sela'ã (o primeiro deus) em simples animais porque não eram "humanos de verdade", em razão de cometerem atos imorais em público e de falarem de maneira agramatical e o fato de que alguns juruna teriam sido acusados de estuprar a neta dessa mesma divindade teria culminado numa separação até mesmo espacial:

> Sela'ã foi o criador de todos os seres que nasceram dele como as ramas nascem de uma batata. Diferente dos humanos, ele é imortal, fisicamente sempre se renova, assim como sua esposa, por isso é comparado a um tubérculo, cujas ramas sempre renascem. [...] Era filho de um pai onça, Kumãhari, com uma mãe humana. Como primeiro humano, nascido de uma mulher, ele não quis ficar sozinho. Por isso, andou bastante, fazendo pegadas no chão, nas quais soprou e de onde se ergueram novos humanos e bichos-gente, com características humanas, mas que falavam errado. Demorou muito e ele transformou os bichos-gente em bichos; mas isso ocorreu aos poucos. Os bichos-gente, antes de sua transformação, tinham aspecto um tanto diferente: o macaco, por exemplo, não tinha rabo nem pelos e sua cara

> tinha outro aspecto. Contudo, apesar de fisicamente se parecerem humanos; faziam sexo em público, comiam coisas que um humano não comia e falavam errado. Sela'ã, então, teria dito: "Essas pessoas não são nossos parentes. Não são verdadeiros, vão virar bichos."
> O macaco teria sido o primeiro a ser transformado em bicho, depois que dormiu certa noite. Ele acordou com rabo e pelos e depois não falou mais, apenas gritava. As araras ficaram sabendo das intenções de Sela'ã, por isso resolveram fazer uma festa de despedida, no que foram seguidas pelas ariranhas. Na festa das araras todas as aves estavam presentes e, com exceção das que seguiram Sela'ã, foram aos poucos se transformando em bichos [...] Já na festa das ariranhas, estiveram todos os animais da água e da mata. Logo após sua transformação, os bichos puderam falar por alguns dias ainda, mas isso foi acabando, restando a eles apenas grunhidos e gritos.
> Depois das festas da arara e da ariranha, uma parte virou bicho e outra foi para o céu, acompanhando Sela'ã e sua família; partiram como bichos-gente, falando errado. Nem todos os juruna foram, apenas uma parte deles, além de representantes de outros povos indígenas. Isso aconteceu porque um grupo juruna teve um desentendimento com Sela'ã, tornando-se inimigo dele.: uma neta sua fora estuprada por um juruna, que havia se cansado de dar-lhe alimentos quando ela lhe pedia. Sela'ã ficou com raiva e decidiu partir, levando consigo uma parte do povo juruna que não estava envolvida no caso. Os responsáveis pela maldade foram atrás dele, mas ele os rejeitou. Portanto, os que ficaram na Terra seriam descendentes desse grupo. Contudo, Sela'ã continuou a proteger os juruna que são, afinal, seu povo. Ele acende, de tempos em tempos, uma estrela no céu para ver se na Terra ainda existe o povo juruna. Se ele não encontrar ninguém da etnia vivo, se nenhum espírito juruna for para o céu, chegará à conclusão de que o povo desapareceu e, com isso, promete derrubar o céu, o que significa o fim do mundo. Isso comprova que ele perdoou os juruna que estão na Terra.
> Caso os bichos-gente que estão com Sela'ã, em sua aldeia no céu, desçam para a Terra, serão transformados em bichos, perdendo as características humanas. (FARGETTI, 2017, p.41-43 ).

De qualquer modo, para retornar às asserções de Fausto (2008), vale ressaltar que o universo após essas cisões, teria se tornado um local de muitos domínios, não só no sentido de morada terrestre e celestial ou "infernal", mas também na possibilidade surgida de que tudo que existe tem ou pode ter um dono, na medida em que "[...] objetos são fabricados, crianças são engendradas, capacidades são adquiridas, animais são capturados, inimigos são mortos, espíritos são familiarizados, coletivos humanos são conquistados." (FAUSTO, 2008, p. 341).

Para abordar agora o primeiro dos motivos do não-amansamento de animais por comunidades indígenas levantado por Berto (2013), cabe salientar que além de uma questão de humanidade, esse tema tangencia como os povos veem o outro e quais os limites para o eu que se vê e que vê o outro.

Nesse sentido, Peixoto (2008) afirma que os juruna, até por seu etnônimo, ressaltam ser a praia, o rio ou sua beira seu lugar em oposição aos demais índios, para os quais caberia a floresta.

Aliás, a humanidade enquanto categoria de acordo com os juruna teria surgido em etapas sucessivas, pois, segundo o que relata Peixotto (2008), das pegadas de Sela'ã teriam surgido os juruna, das pegadas desses, tal deus teria soprado os demais índios (inicialmente,

*abi*) e das pegadas desses outros índios (não juruna), os não-índios ou *karaí*. Ou seja, ainda de acordo com o mesmo autor descrito anteriormente, num momento inicial haveria, na ótica da cosmologia desse povo indígena brasileiro, um *nós juruna* e um *eles* referente a índios não tão humanamente prototípicos, pois não navegavam (ou, ao menos, não o faziam tão bem), não falavam juruna e não fabricavam caxirí (características então definidoras do que significava ser *juruna*). Mas com o surgimento dos não-índios teria se criado para os juruna o surgimento de uma alteridade outra que relacionalmente teria os levado a reanalisar a categoria *abi* para um nível no qual se inseririam eles mesmos e os agora *abi imama* (outros índios), sendo que o sistema teria passado para dois grandes grupos: os índios (*abi*) e os não-índios (juruna e não-juruna).

Com relação à alteridade, não poderíamos nos esquecer de uma teoria que se fundou, a partir de dados coletados nas aldeias juruna, sob o nome de *Perspectivismo*. Num primeiro momento, vamos apresentar os argumentos dos autores que a defendem e, a seguir, as críticas que sofreram.

Para tanto, cabe dizer que Viveiros de Castro (1996) e Lima (1999), ao menos em tese, tentariam superar a dicotomia *natureza* X *cultura* proposta pelo estruturalismo antropológico por meio do postulado de que, diferente de nós, alguns povos indígenas creriam num *perspectivismo*, propondo que, na ótica dessas comunidades tradicionais, seria possível se verificar a existência de uma capacidade de olhar, de ter um corpo para ver o outro.

Nesse sentido, de acordo com o que afirmam os referidos antropólogos, seria opinião dos indígenas amazônicos (denominados pelos autores de ameríndios) que dentre todos os seres vivos (sejam eles *animais* ou *humanos* de acordo com as sociedades não-indígenas) houvesse os dotados de ‘alma’, no sentido de terem consciência de si mesmos, de outros e, a partir disso, poderem ser ‘gentes’, serem sujeitos acionais, apreendendo as impressões exteriores que lhes chegam por perspectivas distintas, pois:

> Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: o ponto de vista cria o objeto — o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista —, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou “agenciado” pelo ponto de vista. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125-126).

Em outros termos, como lembra Picelli (2016), cada espécie teria como forma manifesta um invólucro que esconde esse caráter de pessoalidade, na medida em que aos entes com o traço [+animado], para os professores defensores de tal teoria, é como se a pessoalidade fosse um princípio, uma condição universal que se realizaria de acordo com parâmetros específicos materializados em diversas roupas até certo ponto trocáveis e até

mutáveis. É o próprio Viveiros de Castro (1996) quem, na verdade, explica o caráter [+ humano] enquanto condição no sentido em que ele emprega *pessoa,* 'gente' dotada de intencionalidade, por meio de uma metáfora, dizendo que ele seria como um pronome que é preenchido por quem fala na situação de uso. A instância abstrata 'primeira pessoa do discurso, quem fala', só se concretiza quando alguém faz uso do seu poder de linguagem, instaurando um interlocutor, um tu e produzindo discursos. Para se colocar e se comunicar com o mundo, um dado ente deve fazer uso da enunciação e assumir um eu. De maneira análoga, o "gente verdadeira" proposto pelo *perspectivismo* não se oporia a um "falso humano". Na verdade, o "humano verdadeiro" seria, de acordo com essa teoria que tenta traduzir o 'pensamento ameríndio', uma instância prototípica e abstrata, uma possibilidade de olhar, por assim dizer, que é assumido e concretizado perspectivamente por quem age. O eu que fala é uma realização do "eu verdadeiro" porque enquanto está olhando, ele não é um outro, não é um tu, é uma primeira pessoa que se diferencia de uma segunda e também do assunto, que representa a terceira:

> Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Vemos aqui uma tentativa de analogia com o duplo direcionamento do mecanismo comunicacional abordado por Benveniste, pois, de acordo com este último autor, o eu que faz uso da enunciação para produzir enunciados e cria um interlocutor como segunda pessoa pode receber um enunciado-resposta desse interlocutor que, ao responder, vira um eu locutor.

Nessa esteira de pensamento, de acordo com os postulados perspectivistas, existiria além desse "eu humano", um conceito de *sobrenatureza* em seres que não são vivos ou são espíritos, seres que seriam – para o perspectivismo- uma outra pessoa em relação a esse "eu", um "tu". Haveria também a possibilidade de, em potencialidade, ocorrer um diálogo entre o "eu" humano e um "tu" espírito ou humano morto. Contudo, quando um "tu" (espírito) – faz uso da enunciação para produzir enunciados chamando por um humano, assume uma primeira pessoa do discurso (como um "eu" não humano). Ora, sabe-se que quando um interlocutor

toma a palavra, ele se torna locutor. Contudo, para que o interlocutor (que a priori é humano) de um espírito ou de um morto (a segunda pessoa, o "tu" do morto), possa responder a este chamamento, para haver diálogo, é necessário que o humano (no sentido que esse item tem para a nossa sociedade mesmo, enquanto classe e não enquanto condição) chamado pelo espírito se torne uma primeira pessoa não humana, um eu espírito ou um eu morto. Por isso, ou ele morre ou isso ocorre a algum parente ou então adoece.

Lima (1999) afirma ainda que o que poderia distinguir a classe dos humanos é a consciência dessas perspectivas distintas, pois de acordo com ela, um juruna saberia que o animal se vê como humano, mas um animal ou um espírito não teria conhecimento de que se sabe isso deles.

Cabe salientar que esse invólucro de cada espécie seria provido de um feixe de afetos, afecções ou capacidades que vão muito além de características anatômico-morfológicas, ou seja, o que os autores chamam de *corpo* (distinto para cada espécie) seria um conjunto de costumes (hábitos e características de locomoção, hábitos alimentares, característica de agrupamento social ou ser solitário, forma de comunicação com seus semelhantes) e não simplesmente uma estrutura física. Teríamos, portanto, uma diferença em relação à crença multiculturalista ou ao relativismo multicultural de nossa sociedade em uma única natureza e várias culturas (um único mundo exterior visto de maneira distinta a depender do agrupamento social), pois, segundo esse viés de pensamento, os indígenas sulamericanos acreditariam num multinaturalismo, pois uma única cultura (a *pessoalidade* descrita acima) seria responsável por várias naturezas, em razão de cada espécie ter um *corpo* diferente.

Como salienta Picelli (2016):

> [...] Estes seres, comumente chamado de "gentes" por Viveiros, passam a estar em seus próprios mundos usando maneiras próprias de se relacionarem e de se enxergarem. Os corpos adquirem, portanto, a propriedade dos pontos de vista. Constituem-se, então, como lugar onde a "alteridade é apreendida como tal". (PICELLI, 2016, p. 56).

Por um lado, tudo isso pode fazer pensar numa relação da noção de roupa enquanto *corpo* com as máscaras utilizadas pelos atores no teatro clássico (e mesmo as vestimentas, adornos, maquiagem e toda a caracterização das peças atuais) no sentido de que ao se metamorfosear em uma dada personagem, o ator esconde sua identidade subjetiva, seu papel empírico na sociedade, suas visões e concepções de mundo, já que no teatro não brechtiniano o Hamlet representado em cena não corresponde ao ator X que o interpreta, embora este mesmo ator esteja executando uma função de sua humanidade, pois – de acordo com

Rosenfeld (1969) – o drama fala do que é humano. Mas, é o próprio Viveiros de Castro (1996) quem esclarece que, ao menos de acordo com o que ele diz, os indígenas estudados não pensam que essas *perspectivas* seriam representações, mas creem, em vez disso que:

> [...] todos os seres vêem ("representam") o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles vêem. Os animais impõem as mesmas categorias e valores que os humanos sobre o real: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos… Se a Lua, as cobras e as onças vêem os humanos como tapires ou pecaris, é porque, como nós, elas comem tapires e pecaris, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas como "a gente" vê. Mas as coisas que eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial… (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 127).

Nesse sentido, um ponto positivo dessa teoria, como lembram Sáez (2011) e Picelli (2016), é o de que os pesquisadores não-indígenas, ao estudar tais comunidades, não poderiam pressupor suas categorias para analisar os dados, haja vista que haveria distinções entre seus modos de ver a relação dos homens e dos outros seres no mundo e na relação entre *natureza* e *cultura* frente às concepções desses povos estudados, aos quais é dado possibilidade de elaboração teórica própria.

Por outro lado, são esses mesmos dois autores os responsáveis por trazerem críticas até muito duras aos postulados aqui comentados como o fato de eles dizerem estar tentando superar o binômio *natureza* X *cultura*, mas partirem dele e se apoiarem nele para cunhar o que denominam de *mulnaturalismo ameríndio*. Sáez (2011), aliás, em seu artigo é enfático demais ao chegar a sugerir pelo título um tanto quanto irônico *Do perspectivismo ameríndio ao índio real* que a teoria proposta por Viveiros de Castro (1996) e Lima (1999) seria apenas uma elucubração sem respaldo nos índios brasileiros reais.

Além disso, os dois autores mencionados dois parágrafos acima concordam que é um tanto perigoso tentar reduzir as especificidades dos vários povos indígenas num pretenso único pensamento que a eles seria comum. O problema parece ser um excesso de generalização do perspectivismo que postula a existência de uma espécie de "*pensamento ameríndio*" que não aborda – pelo menos não satisfatoriamente- as especificidades de cada povo indígena desse aglomerado de "*ameríndios*". Eles também concordam, retomando críticos anteriores do *perspectivismo*, que o fato de tentar afirmar que esse modo de pensar é distinto do da sociedade majoritária seria um desserviço para povos que já foram tão injustificadamente chamados de "esquisitos", "estranhos". Também seria, para eles, um

desserviço nas descrições pretensamente ‘etnográficas’ de Lima (1999) e Viveiros de Castro (1996), “[...] o uso de um vocabulário de alto teor exotizante: falar em cosmologias, mitos, pensamento selvagem, predação generalizada, animismo e – pior ainda – canibalismo é fazer um fraco favor a povos que carregaram por séculos esses conceitos estigmatizantes ou quando menos discriminatórios”.

Embora tragam verdades, talvez eles tenham sidos duros demais na forma de criticar a teoria primeiro porque é realmente um problema e um certo paradoxo o trabalho de um antropólogo de tentar não perder as especificidades das povos indígenas, ao mesmo tempo em que – sobretudo para os estruturalistas- tenta alcançar generalizações fugindo de análises *ad hoc* como ‘tal questão varia loucamente’.

Em segundo lugar, o uso de itens léxicos também é um problema com o qual a maioria dos autores de textos acadêmicos entra em contato, pois - -às vezes – esse autor emprega um item no sentido que ele tem como termo de sua área de especialidade sem se dar conta de que para o sistema geral da língua ele é negativamente carregado demais ou pode ter outras acepções.

De todo modo, concordamos com uma outra questão levantada por Picelli (2016), a ausência – por parte dos defensores do perspectivismo-:

> [...] de elaboração metodológica sobre o fazer etnográfico. Viveiros de Castro não se preocupa em construir a consequência de sua teoria, ou seja, abre mão de se filiar à antropologia clássica na formulação de uma teoria estritamente etnográfica. Dito de outra maneira, o autor não reflete sobre as consequências que suas afirmações causariam, por exemplo, nos processos de trabalho de campo e escrita das observações. Não elabora, portanto, um conjunto de procedimentos que devem ser analisados para que a teoria funcione na observação empírica.

Nesse sentido, Fargetti (2018) com as etapas de pesquisa postuladas por sua Terminologia Etnográfica (explicitadas anteriormente neste texto), mesmo sendo linguista, trouxe contribuições muito relevantes à área.

Aliás, a própria autora também traz indagações frente a essa teoria ao afirmar que, ao menos para as ilustrações que ela coletou sobre as cantigas de ninar juruna, o que ela chama de “bichos gente” (os bichos que em tempos antigos falavam um juruna agramatical não pertencente a nenhuma variedade efetiva e cometiam atos imorais como manter relações sexuais em público) foram retratados com características – inclusive as físicas- apenas animais e não humanas.

Em contraposição a Lima (1999) que afirma que o porco-Xamã pode falar em sonho, com o pajé, Fargetti (2017a) afirma que, na verdade, este porco só fala – e de maneira agramatical quando o faz- se for possuído pelo espírito-dono dos porcos. Afirma ainda que os

humanos se distinguiriam sim dos espíritos e dos animais desde tempos míticos até mesmo por questões linguística, haja vista as construções agramaticais exclusivas dos bichos-gente quando estes falavam antigamente.

A referida linguista (FARGETTI, 2017) também postula que a existência da possibilidade, para os juruna, da metamorfose de humanos em animais (sobretudo caçadores mal-sucedidos ou em situações de eclipse solar) e de animais em humanos em casos de intenções enganosas e de – quando estão sob influência dos seus donos- raptos de corpos e almas humanas.

Acresce que os dados da referida pesquisadora apontariam para o fato de que os bichos-gente só se enxergavam como humanos no passado, pois tinham alguns atributos + ou – humanos. Mas, de acordo com a mesma autora, desde que passaram a ser apenas bichos, também teriam passado a se ver e serem vistos apenas desta maneira, tendo inclusive medo dos humanos, por eles, vistos – segundo Fargetti (2017a)- como humanos. Aliás, é digno de nota que ela levanta a possibilidade de que Lima tenha dados como "bicho acha que é gente" em razão de alguns falantes juruna fazerem construções no português usando a estrutura de sua língua indígena materna, na qual não existe a distinção morfológica que fazemos dos chamados presente e pretérito. Assim, esse "acha que é", na verdade pode se referir a um tempo muito anterior, a um tempo mítico, da mesma forma que um informante teria dito à própria Fargetti algo como "meu primo conhece muitos músicas....", mesmo este primo tendo morrido há certo tempo.

Um outro ponto comentado é a afirmação de Lima (1999) de que a humanidade seria um agrupamento que iria dos juruna como polo mais humanamente prototípico, perpassando os intermediários (que seriam mais humanos que animais) povos da floresta (aos quais Fargetti (2017a) insere os *dai*) e os brancos.

Vale ressaltar também que outra questão contestada é o postulado de Viveiros de Castro (1996) de que os etnônimos indígenas seriam espécies de pronomes ao menos pragmanticamente. Segundo Fargetti, na verdade, eles seriam nomes e, embora a palavra *da* ('pessoal, grupo') que tem o sema "pessoa" dê origem ao pronome pessoal de terceira pessoa do plural *abi¨dai*, a palavra que significa 'gente' (*dubiá*) teria, na ótica de Fargetti (2017), sido primeiramente utilizada pelos bichos-gente para nomear os humanos como humanos e estes depois passaram a utilizadas para as mesmas finalidades.

Seguindo seus pensamentos, uma das conclusões a que ela chega é:

> O que os dados etnográficos de que disponho parecem apontar é que há uma distinção primária entre humano e não-humano, dada pela linguagem: é realmente humano quem fala juruna como um juruna falaria, e é chamado *dubiá*, por oposição

> a *kania* (bicho). A partir daí, há vários graus, níveis de humanidade, de acordo com a linguagem: são mais humanos os que têm línguas parecidas com os juruna ou, como no caso dos brancos, os que descendem dos juruna; menos humanos que estes seriam os que falam línguas distintas; e, no passado, bichos-gente seriam ainda menos humanos por falarem "errado". Atualmente, plantas, animais e monstros seriam totalmente não-humanos. No entanto, pode-se questionar qual seria a classificação dos espíritos-dono dos animais e das plantas.(FARGETTI, 2017, p. 56-57).

Outra conclusão digna de nota é um contra-argumento ao diálogo que Viveiros de Castro (1996) estabelece com Benveniste ao afirmar que, para os juruna, a cultura seria o pronome sujeito *eu* e a cultura seria a não-pessoa *ele:*

> [...] na verdade, a cultura parece ter o escopo de primeira pessoa do plural exclusivo, e não como quer o autor, a primeira pessoa do singular "eu". A natureza é indicada pelo pronome de terceira pessoa "ele", por ser sempre o assunto de que os participantes do discurso falam. Contudo, se a natureza é sempre diferente, como poderia haver diálogo, que pressupõe uma mesma referenciação entre os locutores? [...]
> Assim, penso que a natureza é igual para os de mesma cultura, que podem dialogar sem mal-entendidos nem problemas de comunicação. Mas ela é diferente entre os que são de culturas distintas e, se não se conhece o sentido de natureza para o outro, não é possível conversar com ele, mesmo conhecendo sua língua como código. Aquele que não é de mesma cultura, vê o mundo de maneira diferente de mim, recortando-o com seus óculos culturais, a tal ponto de compreendê-lo de formas bem distintas. Desse modo, diferente de Viveiros de Castro, considero que a cultura é diferente e que a natureza é diferente também. (FARGETTI, 2017, p. 57).

Ou seja, na ótica da referida linguista:

> [...] a relação entre cultura e natureza é: culturas diferentes, naturezas distintas. Bichos-gente e humanos foram diferentes, não tendo a mesma cultura, pois não tinham a mesma língua, e a natureza para eles não era igual, pois seus corpos, distintos, se relacionavam de maneira diversa com o mundo. [...] todos têm seu dono, seu *isami*¨, mas só humanos têm almas individuais além de seu *isami*¨. (FARGETTI, 2017, p. 280-281).

Vale ressaltar que nosso intuito não é nem dar status de "verdade inquestionável" à teoria proposta por Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) e nem dizer que ela está completamente "errada", primeiro porque isso demandaria um tempo considerável de estudo dos juruna (muito maior que os dois anos desse mestrado) para compreender totalmente seus sistemas de classificação de animais em sua totalidade, como eles se enxergam e enxergam os demais seres e como eles pensam que esses seres se enxergam; embora obviamente nos aproximemos mais das opiniões de Fargetti (2017) sobretudo no que concerne à relação entre natureza e cultura.

Além disso, a visão que, de acordo com as opiniões juruna, esses animais têm em relação aos humanos e em relação a si mesmos (como eles se vêem e se o vêem a partir de como os juruna concebem o mundo) não eram o alvo de nossa pesquisa, pois pretendíamos

trazer como os juruna viam os animais que nós chamamos de borboleta. O olhar que pretendíamos averiguar, portanto, não era o dos animais frente ao mundo na ótica juruna e sim a perspectiva dos juruna acerca desses entes, o que tais entes representam para a comunidade em questão (e não o contrário, pelo menos não nos nossos planos iniciais).

Mesmo assim, nosso intuito é tentar estabelecer diálogos por meio do levantamento de perguntas suscitadas pelos dados, até porque mais do que trazer respostas dogmáticas e inquestionáveis, o posicionamento científico, seja ele matriz de qualquer uma das várias ciências humanas, é – em nossa perspectiva – mais levantar perguntas que impulsionem as correntes das pesquisas futuras (a partir das águas já passadas por investigações anteriores) do que dar respostas dogmáticas.

De qualquer forma, feitas essas ressalvas e com o intuito de explicitar as distinções entre os critérios e as categorias de classificação de nossa sociedade e os dos juruna, passo a explicitar alguns critérios (sobretudo de morfologia corporal como nervura da asa, forma da sutura epicraniana nas formas imaturas, hábito noturno ou diurno de voo, o tipo de antena, a presença (ou não) de ocelos, os processos de união entre as asas anteriores com as posteriores, as peças bucais, as pernas e o abdome) de nossa ciência biológica.

### 3. 2. 5 Os critérios da nossa entomologia para classificar borboletas

Não é meu intuito chegar a uma especificação minuciosa de cada exemplar fotografado na aldeia Tuba- Tuba e nem mesmo apresentar todas as chaves dicotômicas que são utilizadas numa classificação taxonômica porque isso excederia o escopo deste trabalho.Até porque, como o leitor poderá verificar na seção de exposição dos dados, não são exatamente os mesmos critérios utilizados pelos juruna e nem a classificação é semelhante.

De qualquer modo, a intenção da descrição que segue é apresentar os saberes de nossa Entomologia para poder compará-los com os saberes juruna (apresentados nas seções posteriores deste texto) sem estabelecer graus de hierarquia (de “superioridade” e nem de “inferioridade”) entre eles, mas mostrando apenas as diferenças.

Para tanto, é necessário dizer que – como atestam Motta (1996) e Martinelli (2018) - ‘borboletas’ e ‘mariposas’ são por entomólogos agrupadas na classe dos insetos, animais pertencentes ao filo dos artrópodes (já que têm patas articuladas), cujo corpo – provido de um exoesqueleto com uma cutícula quitinosa- é dividido em 3 partes: cabeça, tórax e abdome (local onde se localiza o aparelho sexual externo). Na primeira destas partes, há um par de olhos compostos e de antenas, bem como o aparelho bucal. Já no tórax, além dos 3 pares de

pernas (que tornam o animal hexápode), pode ou não haver asas (cujo número de pares varia entre 0 (para ápteros), 1 (para dípteros) e 2 para tetrápteros).

A respiração destes animais seria realizada – de acordo com Motta (1996)- por meio de traquéias e a circulação, através de lacunas e de um coração que bombeia um líquido claro de cor verde ou amarela rico mais em alimento que em oxigênio.

Seu sistema nervoso ventral – ainda seguindo a mesma autora citada anteriormente- caracteriza-se por três gânglios (cerebral, torácico e abdominal). Já seu aparelho digestivo – além da cavidade bucal, do ceco gástrico, dos túbulos de Malpighi e da abertura anal - subdivide-se em três intestinos (anterior, médio e posterior).

Além desse fato, é relevante que esta classe de animais – que se desenvolvem através de metamorfoses - comporte ovíparos, com reprodução sexuada cruzada e fecundação por meio de cópula.

Como afirma Motta (1996), em virtude do exoesqueleto rígido, todo inseto tem – ao menos na visão de um entomólogo- que trocar de pele para crescer. Assim, todos acabam sofrendo alguma metamorfose, que pode ser de 3 tipos:

1-) Ametabolia: do ovo passa-se ao jovem e depois ao adulto sem ou com pouquíssimas alterações corporais;

2-) Hemimetabolia: do ovo, o inseto se desenvolve até uma ninfa e, posteriormente, a um adulto com genitália e normalmente provido de asas.

3-) Holometabolia: do ovo, o inseto, antes de ser completamente adulto, passa para um estágio de larva ou de lagarta (como no caso das borboletas) e posteriormente para uma pupa ou crisálida (que pode estar dentro de um casulo).

Mas é possível ser um pouco mais específico na classificação do objeto de estudo deste trabalho afirmando que ele se aloca na segunda maior ordem de insetos (inferior apenas à ordem Coleoptera dos besouros), pois abrange cerca de 150.000 espécies conhecidas e descritas de borboletas e mariposas – que formam os Lepidóptera (MOTTA, 1996).

De acordo com Martinelli (2018), as lagartas (formas imaturas providas de um aparelho bucal mastigador, um par de antenas, três pares de olhos simples e falsas pernas no abdome com ganchinhos nas bases que as seguram nos substratos) diferem quase totalmente das formas adultas, na medida em que as únicas características comuns entre os dois estágios são a presença de três pares de pernas no tórax e ter o corpo dividido em cabeça, tórax e abdome (como todos os demais insetos).

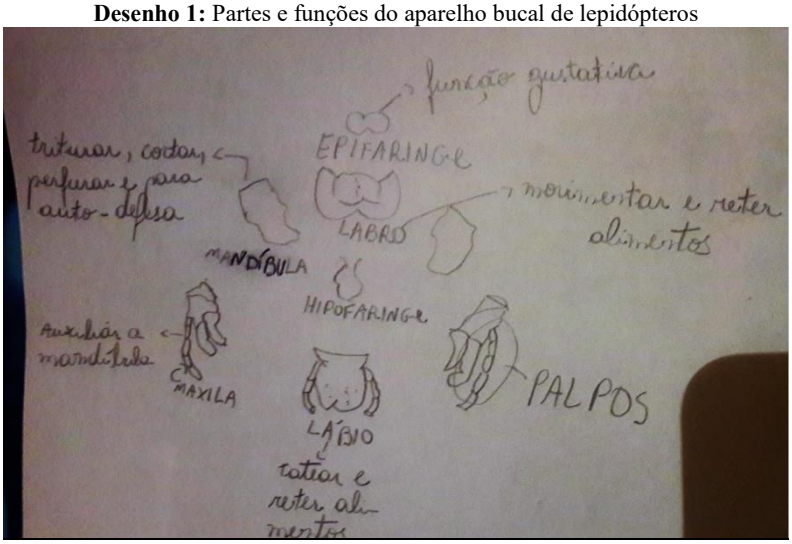
Acresce que a referida docente ainda afirma serem essas formas adultas possuidoras de dois pares de asas membranosas cobertas de escamas, um par de grandes olhos compostos,

um par de antenas, um aparelho bucal sugador caracterizado pela espiritromba ou problóscide (tubo enrolado em espiral que funciona analogamente a uma língua-de-sogra) e um abdome com um aparelho sexual externo.

Aliás, a distinção entre borboletas e mariposas pode ser feita por meio de cinco critérios, a saber: o período de atividade desses insetos, o tipo de antenas nos animais adultos, a posição das asas quando o inseto em questão está em repouso, a coloração e, por fim, a morfologia corporal. Enquanto borboletas têm voo diurno, antenas clavadas (em forma de clava mais grossa nas extremidades), asas que permanecem levantadas verticalmente ao corpo, cores claras, vistosas e, às vezes, metálicas e um corpo delgado (fino) com número pequeno de escamas parecidas com pelos (as chamadas “cerdas”); mariposas têm voo noturno, antenas de vários tipos (menos clavadas), asas que ficam horizontalmente sobre o corpo quando os animais estão em repouso, cores escuras e um corpo cheio (gordo) e peludo (coberto de cerdas).

Além disso, o aparelho bucal de tais insetos é apenas mastigador nas fases imaturas e passa, nas adultas, a ser sugador e provido de oito partes (como ilustrado na imagem abaixo produzida durante uma aula que acompanhei como ouvinte na disciplina Morfologia de Insetos da Unesp – Jabotical, sob a responsabilidade de Nilza Maria Martinelli): epifaringe (cuja função é gustativa), labro (usado na movimentação e retenção de alimentos), mandíbula (usada para perfuração, trituração, corte e defesa), hipofaringe (para degustação e tateio do ambiente), maxila (usada para auxiliar a mandíbula e para tatear e degustar o ambiente), palpo (apêndice sensorial segmentado), lábio (com função tátil e de retenção de alimentos) e do sugador maxilar conhecido como espirotromba.

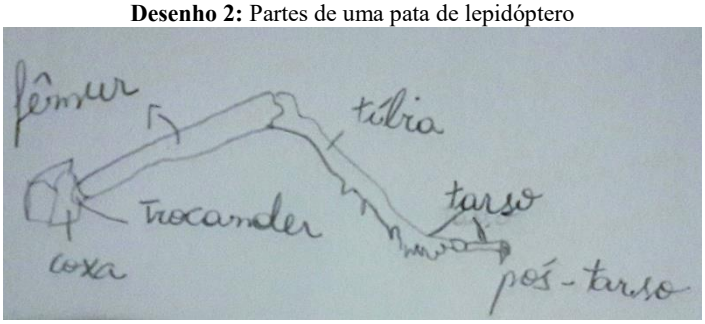
**Desenho 1:** Partes e funções do aparelho bucal de lepidópteros




**Fonte**: desenho feito por Iago David Mateus em sulfite com lápis colorido em folha A4 (/2018) a partir de informações colhidas no blog *Agromais*

Vale dizer também que os lepidópteros –para a Entomologia- possuem asas membranosas de estrutura fina e desenvolvida com patas ambulatórias adaptadas para andar ou correr:

**Desenho 2:** Partes de uma pata de lepidóptero




**Fonte:** desenho feito por Iago David Mateus em sulfite com lápis colorido em folha A4 (/2018) a partir de informações colhidas em Borror e Delong (1988, p. 10)

Além disso, os indivíduos adultos desta ordem são providos de asas membranosas e geralmente cobertas de escamas que inexistem parcialmente para alguns grupos e são originárias de células evaginadas e achatadas formando estrias responsáveis por uma difração na luz que incide sobre as asas, dando a elas as mais variadas colorações.

Daí a importância de se coletar o espécime da forma mais cuidados possível, de modo a evitar danos nas escamas (cujas funções são melhorar a dinâmica dos voos, controlar a temperatura corporal, proteger por camuflagem (quando o indivíduo se modifica de acordo com o ambiente) e mimetismo (como quando um imitador desprotegido lembra uma espécie de sabor desagradável a um predador, de modo a garantir sua sobrevivência)).

Ainda seguindo Motta (1996) e Martinelli (2018), cabe falar das partes morfológicas de tais animais. Pode-se dizer que o corpo deles é formado de cabeça (arredondada, provida de antenas, ocelos, olhos, fronte clipial, espiritromba (utilizada na alimentação, coleta de néctar) e palpo labial, com o primeiro segmento antenal às vezes desenvolvido a ponto de formar um capuz de olhos compostos), tórax (com três segmentos num só bloco, sendo o mesotórax o maior deles), patas (nas quais se deve observar a forma dos esporões nas tíbias, a garra dos tarsos, presença ou ausência de espinhos e o fato de que não são tetrápodes nem mesmo os exemplares com o primeiro par de patas reduzido ou atrofiado porque, a despeito das aparências, esse primeiro par de patas existe em todos), asas (membranosas, com escamas e nervuras longitudinais e transversais abrangendo as costais, subcostais, radiais, cubianas e anais).

Com relação ao último assunto comentado anteriormente, vale ressaltar o fato da venação ter uma importância taxonômica até na distinção de sub-espécies. Aliás, na ótica de Martinelli (2018), há dois tipos possíveis de nervuras. Na primeira delas, chamada de

homoneura (mesmo número de ramificações nas asas anteriores e nas posteriores), a venação é semelhante tanto nas asas anteriores quanto nas posteriores com o mesmo número de ramificações da nervura radial (R) em ambas as asas (5 ramificações, ocasionalmente 6), a subcostal simples ou com duas ramificações, a medial com três e mais três anais (A). Já na segunda (heteroneura), a distribuição das nervuras (venação) é distinta nas asas anteriores e posteriores, sendo que a das primeiras é reduzida e as radiais (R) não são ramificadas, sendo 5 nas anteriores (ocasionalmente menos) e nas posteriores a R1 (primeira radial) se funde com a subcostal, além de que a porção basal da mediana é atrofiada em muitos casos, de modo que uma grande célula é formada (a célula Discal), e –com relação às anais – a A1 é atrofiada ou fundida com a A2.

Além disso, o abdome desses insetos é cilíndrico e alongado com 10 urômetros com escamas e com cercos, com genitália no 9º urômetro para machos e no 7º ou 8º nas fêmeas, sendo que no primeiro urômetro (ou metatórax) há órgãos timpânicos que produzem sons de baixa frequência, inaudíveis para humanos.

Mas, a par essas questões, como é possível – na ótica biológica- reconhecer até famílias, gêneros e espécies pela identificação morfológica das formas imaturas de ‘borboletas’ e ‘lagartas’, passo a discorrer sobre este assunto afirmando que (como atesta MARTINELLI, 2018), em suas cabeças, há uma sutura epicraniana em forma de Y invertido dividindo a cápsula cefálica em dois. Se houver uma sutura adfrontal (que, obviamente e como o próprio nome diz, separa os lados da fronte), ela pode distinguir dois gêneros, na medida em que caso não atingir o vértice será um *Spodopdra* e caso atingir, um *Agrotis Ipsilon*.

Já o tórax das partes imaturas tem três segmentos diferentes: o prototórax com placa tergal esclerotizada e com espiráculos, e tórax com um par de pernas verdadeiras em cada segmento. O abdome de tais insetos, por sua vez, teria dez segmentos e falsas pernas nos segmentos 3, 4, 5, 6 e no último e espiráculos ovais ou circulares nos segmentos de 1 a 8. (MARTINELLI, 2018)

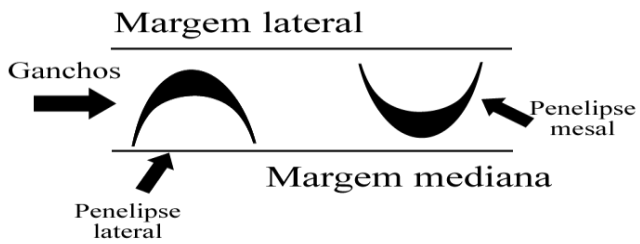
Essas ‘falsas pernas’ (ou colchetes) são – para a professora-doutora da Unesp de Jaboticabal já mencionada anteriormente- questões características morfológicas importantes até porque diferenciam lepidópteros de menópteros (nos quais são ausentes) e são estruturas esclerotizadas (fortemente enrijecidas) arranjadas em fileiras ou círculos (espécies de pequenos solas) adaptadas para que o animal possa se aderir aos diferentes substratos.

Aliás, há – de acordo com Martinelli (2018)- uma fórmula somatória para a classificação desses colchetes. O primeiro critério a ser verificado é a série que se refere ao

número de fileiras de ganchos. Com relação a esse primeiro critério, são unisseriais os animais providos de colchetes numa só fila, bisseriais aqueles nos quais há colchetes em duas filas concêntricas e multisseriais os que têm três ou mais fileiras concêntricas. O segundo critério é ordinal, referindo-se ao número de fileiras em função de variação do tamanho dos ganchos. Caso todos eles se apresentem aproximadamente do mesmo tamanho, teremos um espécime uniordinal. Mas caso o espécime em averiguação tenha ganchos arranjados numa única fileira alternada de dois ou três comprimentos, será biordinal. Uma última possibilidade para este critério é o multiordinal (em casos de indivíduos com ganchos de mais de dois tamanhos).

Há ainda outras possibilidades quanto à disposição de ganchos (ilustradas na figura que segue). Se eles forem ausentes numa porção do círculo teremos uma penelipse lateral (círculo de colchetes incompleto fechado na parte lateral ou quando a estrutura do círculo fica dentro da linha mediana) ou uma penelipse mesal (círculo incompleto fechado na parte mediana ou quando a abertura do círculo fica para fora):

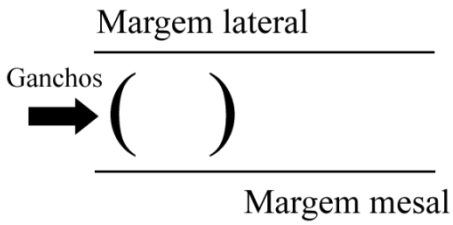
**Figura 2:** Ilustração das margens de um lepidóptero imaturo




**Fonte:** elaboração própria, a partir da aula de Martinelli (2018)

É também possível que haja ausência de ganchos nas partes laterais e mesais, formando bandas transversais, como esquematizado abaixo:

**Figura 3:** Ilustração de banda transversal de ganchos em um lepidóptero imaturo



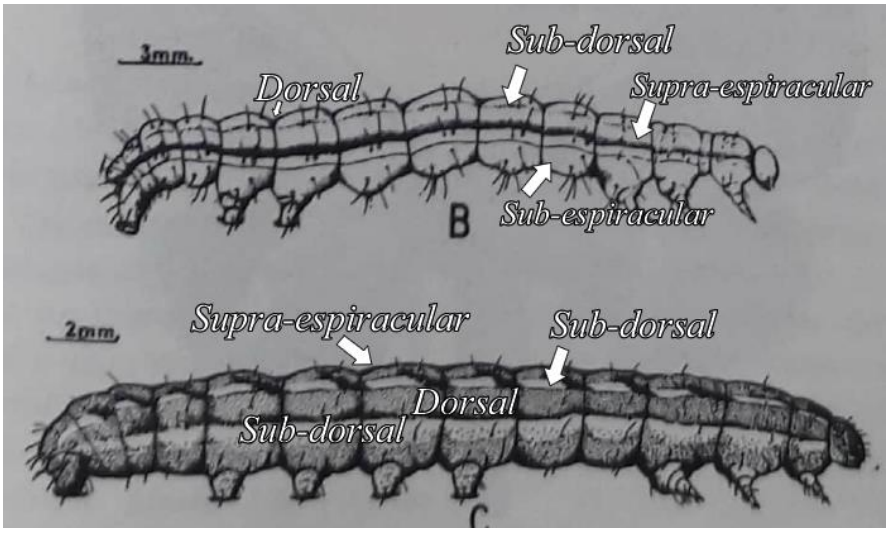

**Fonte:** elaboração própria, a partir da aula de Martinelli (2018)

Mas, se inexistirem ganchos nas partes anteriores e posteriores, formando-se duas fileiras, teremos uma banda longitudinal, também chamada de pseudocírculo. Se a série de ganchos estiver na parte lateral, teremos uma laterossérie ou uma banda longitudinal externa. Se, ao contrário, a série de colchetes for encontrada na parte interna, teremos uma mesossérie (banda longitudinal interna). Para este último caso, há ainda duas subespecificações. Caso os ganchos da mesossérie sejam do mesmo tamanho, teremos uma *série homoidea*. Mas se eles forem maiores que os laterais, a série será chamada de *heteroidea*.

Vê-se, dessa forma, que há uma quantidade relevante de classificações quanto aos ganchos.

Outros temas relevantes são a presença de processos cuticulares externos em lagartas e as faixas em que ocorrem, pois ambas são questões morfológicas que podem determinar generalizações em famílias e sub-espécies e até possibilitar identificações e classificações taxonômicas específicas. Quanto às faixas, elas recebem nomes relativamente claros a depender de sua localização. Numa visão lateral, uma lagarta tem quatro faixas: a do dorso (dorsal), a que está abaixo do dorso (sub-dorsal), uma acima dos espiráculos e outra abaixo. Já numa visão dorsal, há a parte central (dorsal), abaixo da qual se situa a sub-dorsal, sendo que esta é seguida pela supra-espiracular:

**Figura 4:** Vistas lateral e dorsal das faixas de uma lagarta



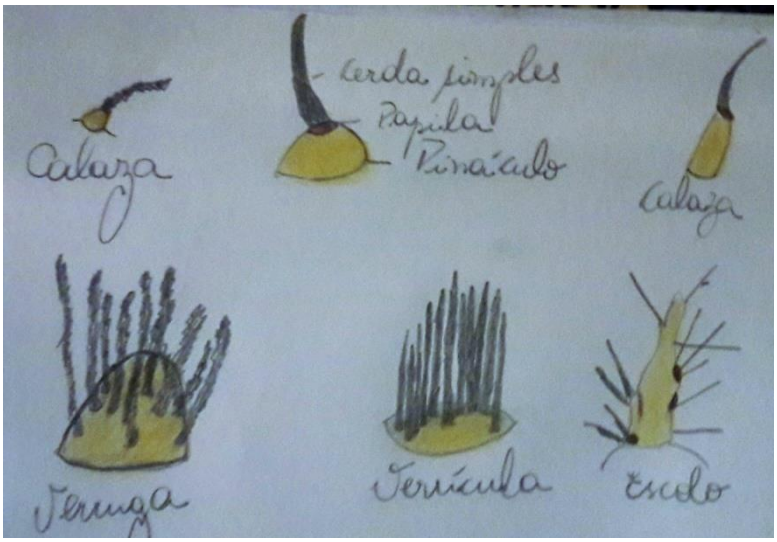

**Fonte**: modificada de Borror e Delong (1988, p. 331)

No que se refere, por fim, aos processos cuticulares externos, há cinco especificações. Como comenta Martinelli (2018), uma *pinácula* é uma área esclerotizada provida de curto pelo sempre engrossada no ponto de início da cerda (presente, por exemplo, em lagartas de *Spodoptera*). Já uma *calaza* (presente em *Pierdae* ou *Helicoverpar zea*) representa uma cerda

presa a um tubérculo mais ou menos saliente. Já um *escolo* (presente em formas imaturas de *Saturnidae* e *Nymphalidae*) se assemelha a uma pequena árvore de natal e se constituiu de um conjunto de conspícuos processos armados de cerdas espinhosas. Uma *verruga*, por sua vez, se distingue de uma *verrícula*, pois enquanto esta é um tufo denso de cerdas eretas ordenadas e paralelas, dirigidas para cima, aquela equivale a um tufo de finas cerdas desordenadas inseridas numa elevação.

Podemos ilustrar resumidamente o que foi dito anteriormente pelas imagens a seguir:

**Desenho 3**: Tipos de possíveis processos cuticulares externos




**Fonte:** desenho feito por Iago Ddavid Mateus em sulfite com lápis colorido em folha A4 (/2018) a partir de informações colhidas em Borror e Delong (1988); Costa; Ide e Simonka (2006); e Sther (1987)

**Foto 6**: vista microscópica de lagarta com processo cuticular pinacular

**Fonte:** capturada por Iago David Mateus durante a aula prática de Martinelli (2018) no laboratório da Unesp de Jaboticabal

**Foto 7**: Lagarta com verrículas

**Fonte:** capturada por Iago David Mateus durante a aula prática Martinelli (2018) no laboratório da Unesp de Jaboticabal

**Foto 8**: Lagarta com verrugas

**Fonte**: capturada por Iago David Mateus durante a aula prática Martinelli (2018) no laboratório da Unesp de Jaboticabal

Contudo, ainda são possíveis sub-especificações. Como apenas alguns dos exemplos das famílias, entre as borboletas, autores como Motta (1996) citam os papilionídeos, pierídeos e os ninfalídeos (de cores variadas).

Os primeiros são insetos como o Protesilaus protesilaus (popularmente conhecido como veleiro, argonauta ou vidro-do-ar), cujas lagartas têm escondida numa cavidade na parte dorsal do tórax uma estrutura chamada de osmetério que é expelida para fora, exalando um cheiro forte e ruim, toda vez que o espécime é perturbado de alguma maneira.

Já os pierídeos (como Anteos menippe e Ascia monuste) são brancos, laranjas ou amarelos marcados de preto e têm um corpo adulto entre médio e pequeno. Enquanto suas lagartas se alimentam de hortaliças e de leguminosas, os adultos migram em bandos (panápaná) e, a fim de sugar sais minerais com água, pousam nas beiras de rios, igarapés e na areia úmida.

E, por fim, para os ninfalídeos, Motta (1996) cita quatro subfamílias: BRASSOLÍNEO (como o Caligo sp. ou borboleta-coruja, assim chamada em razão das manchas ocelares da parte inferior das asas parecem com os olhos da referida ave de rapina); HELICONÍNEO (como Agraulis sp. ou praga-do-maracujá que, quando adulto, é alaranjado com riscos e manchas pretas na parte superior das asas e prateado na parte inferior destas); MORFÍNEO (como Morpho menelaus, popularmente chamado de azul-seda em razão do dorso azul metálico de suas asas) e NINFALÍNEO (como Hamadryas feronia, borboleta carijó ou estaladeira que produzem um ruído seco ao voar; Colobura dirce ou borboleta- zebra, que alimenta-se da imbaúba e cujas asas têm um desenho listrado em sua face central e Junonia evarete, com porte médio, asas com manchas ocelares e que tem como hospedeira a planta gervão). Já para as mariposas, Motta (1996) cita 4 famílias: esfingídeos, cossídeos, saturnídeos e noctuídeos.

A primeira destas famílias engloba – para a autora- animais grandes e pequenos com corpo robusto, asas anteriores forte, em forma de triângulo, longas e estreitas, frente as posteriores que, embora também triangulares, são sempre menores que as anteriores. Suas lagartas, quando incomodadas, ficam com a parte anterior do corpo relativamente ereta, o que lembra uma esfinge egípcia – daí o nome da família. Entre seus exemplares estão o Protambulyx strigilis strigilis (que se hospedam em cajueiros, taperebás e cajaranas e têm asas marrom claro com ponto (e riscos) escuros e alaranjados); Pachylia ficus (que se alimentam de figueiras e têm cor marrom escura com um ponto branco na parte inferior de cada asa posterior); Cocytius duponchel (hospedam-se na graviola e são esverdeadas com traços amarronzadas nas asas anteriores e traços amarelados, marrons e uma área transparente nas posteriores) e Erinnyis ello ello (de cor acinzentada, são lagartas que se hospedam na mandioca, na seringueira, no mamoeiro).

A segunda, ainda de acordo com a mesma pesquisadora, abarca os cossídeos como Xyleutes sp. (cujas lagartas se alimentas de laranjeiras e de leguminosas), é composta por insetos de tamanho médio a grande, corpo robusto e normalmente de cor parda escura com pequenas manchas brancas com estrias e manchas pretas.

Os saturnídeos, por sua vez, como não se alimentam quando adultos, acabam por não possuir espiritromba. Muitas de suas lagartas possuem cerdas com substâncias uticantes (como Hylesia sp.) ou letal (como Lonomia sp.). Como exemplos, são citados por Motta (1996) a Eacles imperiales (de cor amarela com manchas marrons) e Rotchschildia erycina (que, na fase adulta, recebe o nome popular de espelho, mas que, para se transformar em pupa, tece em volta de si um casulo de seda, sendo, por isso, chamada de bicho-de-seda brasileiro).

E os noctuídeos, por fim, são a maior família de lepidópteros que abrange normalmente animais de coloração sombria (bem poucos têm coloração mais viva) como a Thysania agrippina (cujo nome vulgar é imperador, por seu o lepidóptero com a maior envergadura do mundo e ter coloração cinza-prateado com traços de zig-zag escuros) e a Ascalapha odorata (vulgarmente conhecida como bruxa, que se alimenta do ingá e de outras leguminosas e tem colorações escuras do marrom ao preto).

# 4 METODOLOGIA

Nesta seção, explicitamos e justificamos os métodos que havíamos previamente elaborado para poder por em prática os planos iniciais do projeto e das causas desse plano inicial ter se alterado quando da nossa ida a campo.

Para iniciá-la, afirmamos que a primeira das etapas da pesquisa fixou-se na leitura e na elaboração de fichamentos, resenhas e resumos de bibliografia referente às áreas com as quais nossas investigações estabeleciam interfaces e/ou das quais retirávamos contribuições de natureza teórica (referenciadas anteriormente na seção de aporte teórico).

Uma etapa posterior foi a de apresentar os objetivos iniciais e a bibliografia que estava levantada até o momento em eventos acadêmico-científicos.

Além disso, também pudemos, com verba da Capes e CNPq disponibilizada ao Projeto maior de nossa orientadora, ir a campo em meados de 2017 para realização de entrevistas com um informante designado pela própria comunidade, tentando coletar e registrar histórias, performances artístico-culturais típicas envolvendo borboletas.

Aliás, cabe ressaltar que, como o financiamento para a viagem foi dado primeiramente para auxiliar na elaboração do *Vocabulário da Cultura Material Juruna*, além de coletar os dados para este mestrado, também auxiliei no registro, por meio de fotografias, de itens da cerâmica, cultura material juruna que viriam a compor ilustrações na referida obra e no escaneamento de livros sobre a roça e a pintura corporal juruna.

Quando da nossa visita, na aldeia estavam habitando alguns juruna do Pará e também alguns jovens Xipaya, ambos para aprender com a comunidade a língua juruna, mas com motivações diferentes para esse aprendizado. Aqueles para recuperar a língua original de seu povo e estes para aprender uma língua irmã daquela de sua comunidade, podendo, assim, contribuir com a revitalização do Xipaya. Aliás, em um dos dias, foi-nos relatado muito da resistência indígena às injustiças do Governo de então e das lutas indígenas para defender questões culturais e seu território de outros povos e dos desmatamentos e opressões advindos de ruralistas. Um dos jovens fez, durante uma reunião, um relato emocionante de como seu povo xipaya teve de abdicar da própria língua para tentar permanecer em seu território, uma vez que foram escravizados e eram, no passado, constantemente ameaçados caso não falassem apenas Português.

Embora haja felizmente tentativas de retomada pelos xipaya de sua cultura/ língua, é triste perceber que tanto o povo juruna quanto o xipaya acabaram sofrendo enormes perdas. Afinal, para lutar por seu território geográfico, estes acabaram perdendo sua língua/ cultura.

Já os juruna as mantiveram, mas, para isso, tiveram que abrir mão de seu território original, fugir do Pará e ir rumo ao sul lutando, inclusive, com outros índios até se instalarem onde atualmente se encontram. De qualquer modo, como o fim primeiro da referida pesquisa de mestrado era o de alcançar os verdadeiros significados e conhecimentos da comunidade em questão, em vez de procedimentos etnocêntricos como buscar por classes e categorias nossas, como se nossos recortes fossem questões universais que "deveriam" estar presentes em todas as comunidades e sem os quais haveria "lacunas", "faltas" nos conhecimentos desses outros povos, tentamos a todo o custo adotar o relativismo (GUIMARÃES ROCHA, 1984).

Como afirma Fargetti (2017),

> Podem ciências dialogar? Sim e não. Às vezes o que se tem é diálogo (ou monólogo?) entre cego e surdo. O que um diz, o outro não ouve; e o que um sinaliza, o outro não vê. Mas ambos chegam a conclusões de seu diálogo! Isso ocorre quando se pressupõe demais, quando se infere sem comprovação e conhecimento. Então, para dialogar é preciso tentar entender o outro, compreender sua linguagem, mesmo que para isso seja necessário um bom intérprete. Este diálogo pode levar a um conhecimento diferente, mas se eu uso o recorte da minha cultura, com todos os seus pressupostos, se eu uso os seus "óculos" e tento "achar" na cultura do outro as constelações que minha sociedade delimita, o que vou encontrar? Talvez uma imagem borrada daquilo que esperava encontrar, num decalque apenas (FARGETTI, 2017b, p. 2).

Assim, opondo-se às técnicas e metodologias limitadas e questionáveis que restringem a priori os saberes dos informantes às nossas categorias e pensamentos (como as citadas na seção anterior), autores como Campos (2001, p. 54-55) e Fargetti (2018) propõem um "diálogo de campo" (entre o pesquisador especialista em sua área de formação e o informante especialista em determinados saberes e práticas de seu povo) no qual o pesquisador não apenas respeite os referenciais do "outro", como tente também "entender os conceitos a partir da própria cosmologia e cosmogonia – ou seja, dos referenciais e categorias - do grupo pesquisado"; não por meio de perguntas como "você tem X?" (sendo X um elemento conhecido do "eu"), mas sim por meio de questões como "O que é isso?, Como vocês interpretam isso?"- o que culminaria em algo próximo de uma "metodologia geradora de dados" (POSEY, 1986, p. 23-24 apud CAMPOS, 2001, p. 55).

Tendo tais questões em mente, fomos a campo ansiando inicialmente coletar espécimes dos animais presentes na aldeia, seguindo os métodos da nossa ciência biológica atual (contidos em manuais e estudos como os de Almeida (1998) e Borror e Delong (1988)) que postulam a necessidade de coletar os insetos adultos e alfinetá-los em pranchas, antes de acondicioná-los em caixas com bicarbonato de sódio e naftalina e coletar as fases imaturas, fervê-las e colocá-las (devidamente identificadas com seus nomes taxonômicos e etiquetadas

com descrições do local onde foram encontradas, data da coleta, vegetação e horário) em recipientes de vidro para conservação.

Contudo, esse plano inicial teve que na aldeia ser repensado e reformulado, uma vez que uma questão cultural levou a uma interdição da comunidade juruna quanto ao abate dos animais; a saber: a extrema importância de uma dessas "borboletas" na captura de cipó para renovar a embira da árvore que, segundo os juruna, sustenta o céu ao lado das cabeças de dois sapos, posicionados em duas das arestas opostas do grande quadrilátero que, na ótica juruna, é a Terra (FARGETTI, 2015, p. 102).

Tal restrição me levou a buscar essas "borboletas" em seu habitat natural, na companhia de jurunas, de um dos jovens Xipaya que momentânea e manualmente (e/ou com o auxílio de um puçá) as capturavam para registro fotográfico e, em seguida, as libertavam. Para esse registro, também pude contar, algumas vezes, com o auxílio de Lígia Egídia Moscardini, colega no trabalho de campo. Ao total, foram realizadas várias seções de fotos em datas distintas de modo que há a possibilidade de terem sido fotografados dois ou mais exemplares do mesmo "inseto" (pensado nas nossas categorias de *família, ordem, espécie, filo*).

Acresce que não nos utilizamos de guias de insetos (como havíamos proposto no projeto inicial) primeiro porque não foi possível levá-los na viagem, devido ao peso considerável na bagagem e também porque, levando-se em consideração que, como já comentado, a biodiversidade entomológica não é de todo conhecida, talvez seu uso pudesse fazer com que fechássemos os olhos para informações que não estivessem contidas em tais guias ou pudesse, ainda, fazer com que o indígena, ao ser questionado sobre o nome de determinado animal contido nas ilustrações das referidas obras, criasse decalques que efetivamente não existem em seu sistema linguístico apenas para parecer não-deficitário em relação ao que o guia diz que ele "deveria ter" em sua língua.

Vale ressaltar que, como nenhum dos juruna procedia à procura de formas imaturas e como nas histórias míticas elas pareceram não ter relevância na distinção de subclasses (diferentemente do que ocorre para a nossa taxonomia entomológica, como comentado acima), este estudo focou-se nas formas adultas.

Concomitantemente a essa busca, houve também entrevistas com o especialista em borboletas da comunidade juruna, buscando colher histórias tradicionais dos referidos "insetos".

Depois de capturadas, cada uma das imagens foi convertida (da extensão .haw para a .jpg a fim de facilitar a leitura nos softwares computacionais disponíveis) e numerada para facilitar a identificação da nomeação juruna.

Posteriormente, cada uma delas foi numerada e adicionada numa pasta digital que posteriomente foi apresentada ao especialista da comunidade, a quem se perguntava o nome em juruna para o animal que lhe era apresentado e também se havia alguma história mítica sobre ele, além de qual seriam, para ele, relações de "parentesco", a relação de proximidade entre os animais encontrados. Para ficar claro, como a própria comunidade indicou apenas este juruna como "conhecedor" de borboletas, ele foi nosso único informante, embora tenhamos contado com a colaboração de outros índios, inclusive crianças, como já comentado.

Como forma de não enviesar os resultados, não havia um roteiro pressuposto. As perguntas que fazíamos partiam da análise dos dados coletados e também da análise da seções de entrevista anteriores.

É necessário salientar também que as imagens foram numeradas e as que se referiam ao mesmo animal recebiam uma subcategorização alfabética (sobretudo ocasiões nas quais o animal batia as asas e dificultava seu registro ou quando a parte interna de suas asas era – quanto à coloração - muito distinta da externa). Por exemplo, uma anotação 8f significava que havia seis fotos do exemplar identificado inicialmente como 8 e que aquela era a última delas.

Vale ressaltar, por fim, que, como há povos que, por exemplo, classificam o morcego como um pássaro e não como um mamífero, não podíamos pressupor que os juruna classificassem os animais de acordo com as mesmas categorias de nossa ciência biológica atual. Em outros termos, era extremamente relevante que tentássemos entender em qual (quais) classe (s) de animais os juruna alocam o que nós denominamos como "borboletas" (se tais animais eram por eles vistos como "insetos" e se a classe insetos tinha valor no sistema de classificação juruna) e quais critérios utilizam para isso.

Como propõe Campos (2001), não poderíamos focalizar previamente o saber do outro recortando deliberadamente e de saída o que queremos encontrar. Tendo isso em mente, após a referida coleta de dados, também perguntamos à comunidade indígena estudada se havia mais algum animal aparentado aos que estavam registrados até aquele momento. Foi-nos dito que as "libélulas" (que, aliás, segundo o especialista, tinham um espírito muito forte, capaz de acarretar doenças em humanos e às vezes faziam festas em grupo quando apareciam dançando no ar) tinham certo parentesco, mas que eram animais distintos dos que estávamos falando, não sendo subtipos dos animais que nós interpretamos como "borboletas".

Claro que não tentamos testar conjecturas formulando perguntas que já levassem a certas respostas, pois tal medida estaria “forçando” a realidade a uma classificação que poderia não existir para o indígena, o que geraria uma espécie de decalque.

De qualquer modo, cabe salientar que, no que concerne ao nosso corpus, ao total, temos as imagens dos animais estudados e realizamos com o especialista cinco seções de entrevistas que foram gravadas em formato .mp3. Além delas, também coletamos alguns vídeos, dos quais destacamos um em que um jovem juruna narra suas motivações em estar na aldeia, um em que duas garotas juruna falam sobre as dificuldades de sua aldeia no Pará e também de todas as repercussões negativas na caça e pesca que a construção de hidrelétricas estava causando e, por fim, a gravação de uma atividade na escola da aldeia, durante a qual realizaram-se algumas atividades com os juruna, dentre as quais citamos a contação de histórias por um dos sábios a crianças e a ilustração dessas histórias por parte dos que as ouviam.

Para finalizar esta seção, podemos sintetizar esquematicamente as etapas da pesquisa da seguinte maneira:

1-) 1º Semestre de 2017: Acompanhamento de disciplinas, leitura e levantamento bibliográfico, com posterior elaboração de fichamentos, resenhas e resumos;

2-) 2º Semestre de 2017: apresentação dos resultados iniciais de levantamento bibliográfico em eventos acadêmico- científicos;

3-) 2º Semestre de 2017 (Junho-Julho): Ida a campo: a viagem, no total, durou praticamente um mês, já que o grupo ficou oito dias em trânsito para chegar e para voltar da aldeia, e permaneceu 15 dias em Tuba- Tuba onde coletamos as borboletas, sobretudo na beira do Rio Xingu entre a manhã e a tarde (das 8h às 14 h); realizamos oito entrevistas, que foram gravadas em áudio, mas não transcritas e também coletamos 17 vídeos (em mp4). A maioria desses vídeos relatava a dinâmica, na qual o sábio da comunidade contava histórias juruna para as crianças. Cabe salientar ainda que não tínhamos questionários previamente produzidos para serem aplicados nas entrevistas, mas que as perguntas iam sendo elaboradas de acordo com o que íamos coletando e de acordo com as reflexões e debates com nossa orientadora em campo. A quase totalidade desses áudios das entrevistas está em português, mas durante uma delas, o especialista conta o mito das nasusu do céu em juruna

4-) 2º Semestre de 2017 (Junho-Julho):Tratamento, sistematização e arquivamento digital, ainda em campo, dos dados coletados. Dentre esse dados, estão cerca de 400 imagens de seres que nós não-índios chamamos de "borboletas";

5-) Agosto- Dezembro de 2017: Análise dos dados e escrita do esboço da dissertação (já fora de Tuba-Tuba);

6-) 1º Semestre de 2018: Reuniões, com nossa orientadora, para discutir as escritas iniciais;acompanhamento de disciplinas sobre léxico;

7-) 2º Semestre de 2018: Elaboração do relatório de qualificação, que passou por arguição (em novembro de 2018);

8-) Novembro de 2018- Abril de 2019: Elaboração da versão da dissertação para o exame de defesa;

9-) Abril-maio de 2019Defesa e elaboração de versão definitva da dissertação.Findas essas discussões acerca das justificativas para nossos procedimentos metodológicos na captura dos lepidópteros da aldeia, passamos, a seguir, não apenas a expor os resultados obtidos, como também a analisá-los mediante o embasamento teórico comentado nas seções anteriores.

# 5 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Por meio da metodologia explicitada na seção anterior, foi possível perceber que os juruna não utilizam nem lagartas e nem espécimes adultos de ‘borboletas’ em sua alimentação não porque não tenham valor nutricional em potencial, mas sobretudo dada a importância cultural e aos perigos potenciais relativos à morte de um desses espécimes. Vale comentar que, de acordo com Fargetti e Maciel de Carvalho (em comunicação pessoal), restrições alimentares como essa são comuns para povos indígenas, até mesmo em épocas de resguardo em razão de luto, já que para alguns povos autóctones o espírito do morto pode re-encarnar em animais que, portanto, não devem ser comidos por seus parentes. Ao que os dados coletados indicam, nenhum deles também é usado em questões de entomoterapia e nem de entomomedicina, pois não me foi relatado nenhum uso deles em nenhum tipo de remédio e nem de preparo para restabelecer um estado saudável. Parece que sua importância fica restrita a questões cosmológicas e míticas, embora de acordo com o informante não haja nenhuma festa específica na qual as borboletas sejam reverenciadas e nem lembradas.

Aliás, nossa epígrafe se justifica em razão de distanciamento inicial entre o criador juruna e ao fato de uma dessas ‘borboletas’ constantemente retornar à Terra para realizar um trabalho específico descrito abaixo.

Mas, antes de falar especificamente sobre as ‘borboletas’, cabe ressaltar que durante uma mostra de desenhos nosso informante contou às crianças a história de um veado que – num tempo distante- dançava, cantando ou tocando flauta, com certa frequência em torno de um rio. Por ouvi-lo, os juruna acabaram aprendendo essa música por eles reproduzida até hoje.

Tal narrativa é relevante na medida em que, diferente do que afirma Viveiros de Castro (1996), o velho em nenhum momento disse que o veado se via como ‘gente’. Esse item veio para o qualificar, depois que narrou o fato de que ele falava e cantava, provavelmente num sentido de “parecia com gente” por cantar e falar.

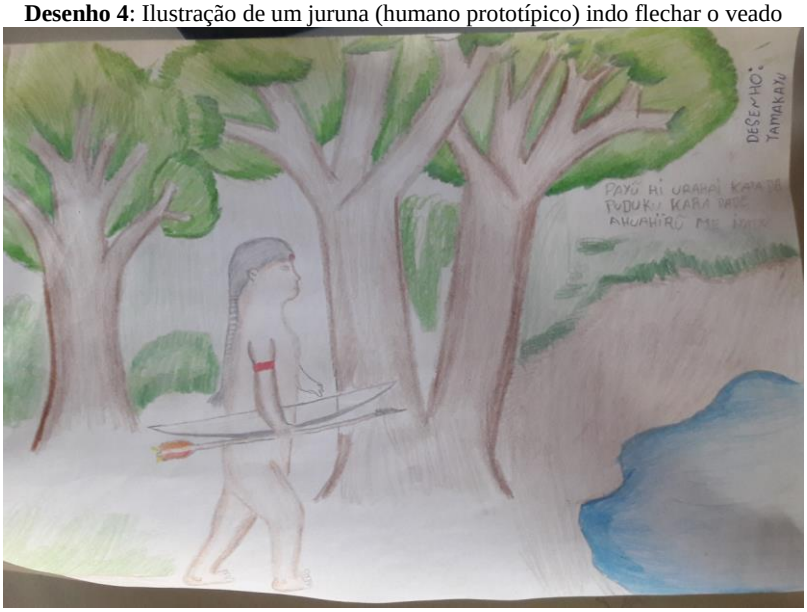
Acresce que, certo dia, um dos juruna teria flechado dois desses animais que passaram a assumir somente a forma animalesca que têm hoje.

É preciso dizer também que o sábio enfatizou que esse animal era ‘gente’ porque também podia falar, mas falava pouco juruna (e se o fazia falava juruna errado, agramaticalmente, confirmando os postulados de FARGETTI (2017), já que, segundo a história, ele sabia mais Xipaya.

Assim, apesar desse potencial de agentividade (dançar, cantar e até mesmo falar), também foi frisado que ele não era “gente verdadeiro” e que o juruna que o via fazer suas performances narrava o evento à sua esposa dizendo “Eu vi um bicho”.

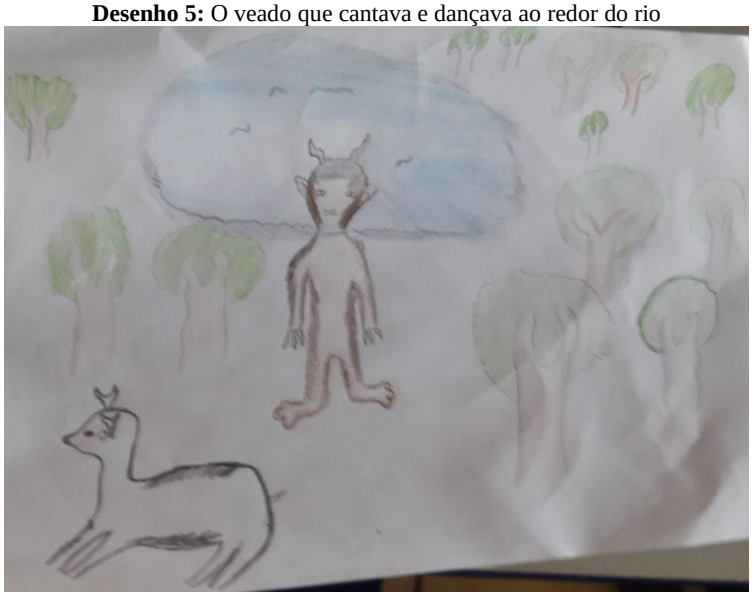
Isso é confirmado com os desenhos feitos pelas crianças e professores juruna para ilustrar a história contada, pois neles se verifica a distinção entre o juruna humano e o veado, que é representado de duas formas: em pé e um tanto antropomorfo num primeiro momento e, após a transformação, completamente animalesco. E, mesmo nesse primeiro momento, o ser em questão – apesar de ereto e de ser provido de mãos, pernas e outras questões um tanto quanto humanas, tem traços animais como garras, chifres e excesso de pelos:

**Desenho 4**: Ilustração de um juruna (humano prototípico) indo flechar o veado




**Fonte**: desenho feito por Tamakayu Juruna em sulfite com lápis colorido em folha A4 (Junho/2017)

**Desenho 5:** O veado que cantava e dançava ao redor do rio



**Fonte**: desenho feito por crianças Juruna em sulfite com lápis colorido em folha A4 (Junho/2017)

Sobre a mesma história, ainda é relevante trazer duas questões. A primeira: o mesmo informante afirmou que “Todo bicho fala... antigamente”. E essa declaração parece confirmar a hipótese levantada por Fargetti (2017) de que quando os juruna dizem que os animais falam estão refletindo no português a questão de que em sua língua não há distinção morfológica no verbo entre presente e passado. A despeito disso, pode-se saber que o evento narrado não ocorre no presente da enunciação justamente pelo advérbio “*antigamente*” que finaliza a frase. Ou seja, isso ocorria ou ocorreu antigamente, mas aspectualmente representa um evento que não ocorre mais (cuja iteração, se existe, fica no passado).

Já a segunda versa sobre o fato de que, apesar de todos os animais e até humanos terem seu dono (nesse último caso, chamado pelos juruna de “nosso criador”, sendo, portanto, Sela’ã), hoje os bichos na Terra por si só não falam, mas apenas dão sinais. Como já havia atestado Fargetti (2017), foi dito pelo sábio da comunidade indígena em questão que se atualmente um bicho grita ou faz uso da língua juruna para se comunicar, na verdade é o espírito dono dele que entrou no corpo e está falando pelo animal. Normalmente, esses eventos ocorrem quando em situação de caça ou mesmo de assassinato a vítima tem seu corpo atravessado pelo *dono* de sua espécie. E isso na quase totalidade dos casos é sinal de infortúnio para o agressor ou para algum membro de sua família que ou adoece ou acaba morrendo.

Ora, vemos, portanto, que diferentemente de opiniões preconceituosas e injustificadas que classificam os índios como “violentos”, a agressão injustificada não é nenhum pouco bem vista por essa comunidade indígena brasileira, até porque, a nosso ver, matar um ente parece representar para essa sociedade num nível profundo uma tentativa de retirar o agredido do coletivo (*dono*) do qual ele faz parte, quase como as mulheres e crianças das pólis derrotadas nas guerras na civilização grega antiga eram retiradas do coletivo de sua Cidade-Estado de origem e passavam a ser escravos dos vencedores, em detrimento do status social que possuíam em seus locais de origem.

Em outros termos, relembrando as declarações de Berto (2013) acerca do porquê alguns animais não são domesticados por muitos índios, cremos ser possível pensar que as tentativas de fazer mal a outrem são interpretadas pelo *dono* originário como uma tentativa de apropriação por parte do agressor que, como uma espécie de *novo dono*, tenta expropriar a vítima do coletivo do qual ela faz parte – o que ativaria, ainda em nossa ótica, o caráter de jaguaricidade do *dono* primeiro (de que fala FAUSTO, 2008) que, para proteger seu adotado, fala por meio do invólucro material de seu adotado.

Ainda nesse viés, parece fazer sentido a afirmação de Viveiros de Castro (1996) acerca dos requisitos para haver comunicação entre um morto ou espírito e um não morto: para que o ouvinte humano possa responder ao chamamento do *dono* do ser agredido, ele precisa se colocar na mesma sobrenatureza daquele que fala – o que culmina em seu adoecimento ou na sua morte.

Acresce que, como o sinal emitido pelo bicho falante indica – tal qual afirma Fargetti (2017)- necessariamente perigo (sendo algo um tanto quanto próximo ao que Peirce (*apud* SANTAELLA, 1983) chamaria de *sinal*, pois se um ser que não deveria emitir fala articulada, o faz, há algo de errado e até mesmo perigoso), os juruna, ainda como postula Fargetti (2017), apenas quando em situação de risco ao se deparar com animais dos quais não conseguem fugir (sendo que a não-violência parece ser sempre a primeira escolha) tentam matar esse animal antes que ele abra a boca.

Falando agora especificamente sobre nosso objeto de estudo, a recente ida à aldeia Tuba Tuba mostrou que uma das 'borboletas' vivem no céu como um ente com atributos humanos e tem que descer para trabalhar na Terra. Talvez isto tenha relação com uma metáfora primária do tipo *Positivo está em cima*, haja vista que, de acordo com a comunidade averiguada, existe – como conta Fargetti (2017)- um mito segundo o qual seres humanos foram separados por Selaã (o deus primordial juruna) dos antigos bichos-gente porque estes cometiam atos imorais em público e tinham uma fala agramatical. Além disso, alguns humanos também foram acusados de estuprar sua neta, o que teria feito o Deus renegar os descendentes desses delinquentes, relegando-os à Terra, enquanto partiu para o céu com outros seres.

Hoje, estes humanos foram perdoados e configuram os juruna atuais que seriam – ainda como conta a mesma autora- observados pela mesma divindade que ameaçou derrubar este último céu caso eles fossem extintos, um céu que, além de sapos, é sustentado por uma árvore cujos cipós são renovados por trabalhadores que são relativamente humanoides no céu, mas que têm as roupas modificadas em asa quando descem à Terra. (FARGETTI, 2015).

Levantando questionamentos ao perspectivismo de Viveiros de Castro (1996), o especialista juruna disse que esses animais denominados de *nasusu*, somente quando estão no céu falam, mas têm uma língua própria, distinta da língua juruna e também diferente da língua dos urubus (seres também habitantes desse espaço sobre as instâncias terrenas). Esses questionamentos se devem ao fato de que o informante não disse que os animais se viam assim, mas que eles eram, em sua ótica, trabalhadores e, portanto, providos de um caráter de agentividade que vai além de uma transmissão- por figura de linguagem- de características

humanas a um ser que seria inanimado, mas que, mesmo assim, não falavam juruna em seu habitat natural.

Aliás, a própria ênfase de que ‘a asa é a roupa deles’ pode querer significar que a asa, para esses animais, seria como uma espécie de uniformes que não apenas os identifica como operários, como possibilita que eles realizem seu trabalho de carregamento de cipó.

Acresce que, como podemos ver na imagem que segue, nem mesmo quando estão em seu domínio originário tais seres são completamente humanos. Da mesma forma que, para Abreu (2010) um anjo representa um *blending* entre um pássaro e um homem, os seres que podem ser visualizados na ilustração abaixo são o resultado cognitivo de uma espécie de mesclagem entre as formas prototípicas de um humano e do que nós denominamos como um inseto lepidóptero. Do primeiro, os entes abaixo têm a postura ereta, a presença de olhos, nariz, boca, mãos e pernas. Já dos segundos, há a presença de antenas e também de uma certa protusão (mais ou menos evidente) da boca muito próxima a uma espiritromba:

**Desenho 6:** Ilustração de duas *nasusu* no céu

**Fonte:** desenho feito por Tarinu Juruna em sulfite com lápis colorido em folha A4 (Junho/2017)

Ou seja, retomando Lakoff e Johson (2002), a descida dessas ‘borboletas’ representaria talvez uma queda no sentido de perda do valor positivo originário do lugar (superior) em que se encontram. Para descer para a Terra, esses entes também teriam que descer à qualidade de completamente animais, metamorfoseando-se em borboletas e transformando suas roupas coloridas em asas.

Mas esta interpretação de tal queda é apenas uma hipótese ainda não confirmada.

De qualquer modo, a menos que haja influência de algum dono, esses seres quando estão trabalhando não falam porque se encontram em corpos de animais, mas mesmo quando estão no céu e o fazem, não falam o juruna e não têm corpo totalmente humanos.

Nesse sentido talvez a declaração de que elas seriam "gente" no céu seja algo relacional de maneira análoga ao que Peixotto (2008) propõe quando afirma que em relação a caraíbas, todos os índios seriam *abi*, mas em relação a outros índios, somente os juruna receberiam essa classificação. O que estamos levantando é a possibilidade de que essas *nasusu* sejam [-bicho] que os bichos que hoje não são dotados de nenhuma fala, mas, sejam, ao mesmo tempo, não tão 'humanas' quanto os juruna.

Claro que nosso intuito aqui não é descrever e identificar todas as borboletas fotografadas de acordo com as categorias de nossa sociedade não-indígena a partir dos desenvolvimentos contemporâneos do sistema proposto no século XVIII pelo botânico sueco Karl von Linné, mais conhecido por Lineu, que corresponde a especificações das divisões pressupostas reino, filo, classe, ordem, família, gênero e espécie –e isso por dois motivos. O primeiro se refere ao fato de que este trabalho pretende ser sumariamente linguístico e não biológico, e o segundo diz respeito ao fato de que tal metodologia redundaria num etnocentrismo de apenas dar nomes da nossa ciência aos animais encontrados na aldeia indígena pesquisada.

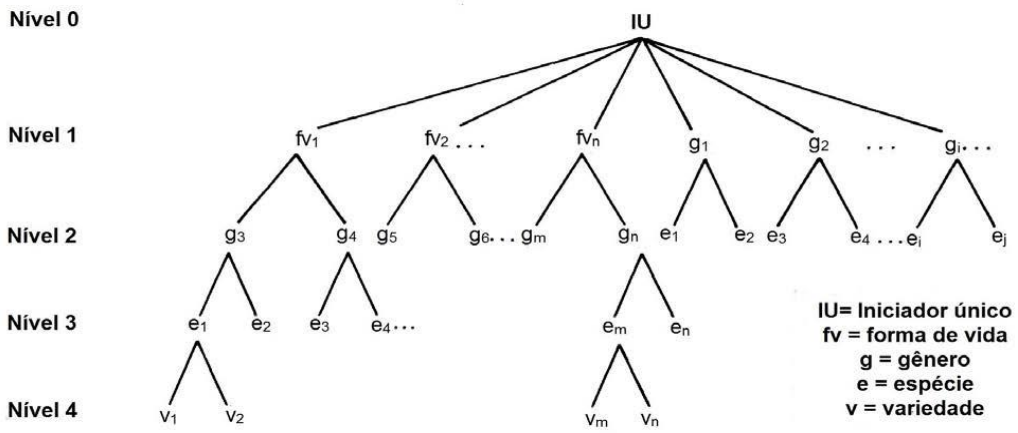
Por isso, pesquisamos trabalhos sobre a nomeação e classificação da fauna e da flora por sociedades indígenas americanas e, no tocante a esse tema, Berto (2013) cita os postulados de Berlin et al. (1973) para os quais haveria táxons universais entre todo e qualquer povo ramificados em níveis e hierarquias (portanto, não lineares). Tais autores, como conta Berto (2013), afirmariam ser possível uma determinada sociedade não ter itens lexicais para nomear todas as suas categorias, sobretudo para táxons reconhecidos como evidentes por todos os membros da comunidade, de modo que representariam conhecimentos obviamente compartilhados e, assim, seria redundante nomeá-los explicitamente. Eles comporiam, assim, o que os autores denominam de "categorias encobertas".

Além disso, os mesmos autores dizem também que os nomes para essas categorias poderiam ser *lexemas primários* ou *secundários*, sendo que os primeiros ou são primitivos como *oak* ('carvalho'), *pine* ('pinheiro') e *rabbit* ('coelho') ou formados a partir do nome da categoria que está acima (e que, portanto, os contém) como *pipevine* ('videira') e *catfish* ('bagre', em alusão comparativa dos barbilhões com os bigodes do gato) que, respectivamente, são tipos de trepadeiras (*vines*) e de peixes (*fishes*).

Como se discutirá na seção de apresentação dos dados, em juruna, pudemos verificar apenas itens linguísticos primários para denominar insetos lepidópteros.

De qualquer modo, vale ressaltar ainda que Berlin et al. (1973), ainda de acordo com Berto (2013), propõem a existência de até cinco níveis de categorização entre as diversas sociedades humanas para animais e plantas, que são por tais pesquisadores numerados de 0 a 4. De um *iniciador único* (nível 0 normalmente não nomeado) como "animal" ou "planta" haveria possíveis bifurcações sub-ordenadas de *formas de vida* (categoria de nível 1 que abrangeria itens como ave, árvore, peixe, cobra, inseto) abrangentes de níveis inferiores chamados de *gêneros* (assim chamados por serem mais ou menos generalizados e compartilhados por todo o povo, muitas vezes sendo o nível terminal de classificação abrangentes de unidades como cão, gato, abelha, raposa). Esse segundo nível seria ordenado inferiormente por *espécies* (geralmente denominadas por lexemas secundários como sapo-boi), que podem ou não se ramificar em espécies (normalmente nomeadas por três elementos):

**Figura 5:** O sistema *folk* de classificação universal proposto por Berlin et als. (1973)




**Fonte:** Berto (2013, p. 91)

Contudo, após meditar sobre o assunto, decidimos também não tentar alocar nossos dados em tal esqueleto primeiro porque isso implicaria saber como se estrutura todo ou, ao menos, grande parte do sistema de classificação de animais juruna – algo a que é praticamente impensável se chegar em dois anos de estudo e segundo porque, concordamos com Berto (2013), quando ela afirma acreditar ser: "[...] o modelo estabelecido por Berlin et al. (1973, p. 96) [...] problemático por impor uma rigidez taxonômica a aparatos culturais distintos". Ou seja, usar esse sistema talvez redundasse em erroneamente tentar "enfiar" a classificação juruna numa categorização em níveis que não é a deles.

Aliás, a própria Berto (2013) acaba incorrendo numa certa incoerência quando, mesmo depois de considerar o esquema descrito na imagem acima como um tanto quanto "problemático" e não tão universalizável assim, utiliza-o como analisador de seus dados, afirmando não só que existiria para os juruna um *iniciador único* para 'animal' sob o nome de *kania* e que as 'Aves' seriam uma *classe encoberta* vista como uma descontinuidade biológica em relação a outras, mas que não é nomeada; como também que haveria um táxon 'animal alado', nomeado como *kania ipewapewa*, no qual se inseririam todos os seres capazes de voar como morcegos, insetos e aves, sendo que esses três se distinguiriam por meio de seis critérios: presença ou ausência de asa, osso, dente, pena, bico e possibilidade de emitir canto.

Porém, os dados coletados por nossa ida à aldeia apontam para direções distintas. Durante uma das entrevistas, na qual tentava descobrir quais os nomes juruna para as partes do corpo de 'borboletas', apontando para uma imagem que ele mesmo havia feito, nosso informante Tarinu Juruna afirmou que, embora *kania* seja um item geral para animais, *ipewapewa* é utilizado apenas para animais com asa e penas.

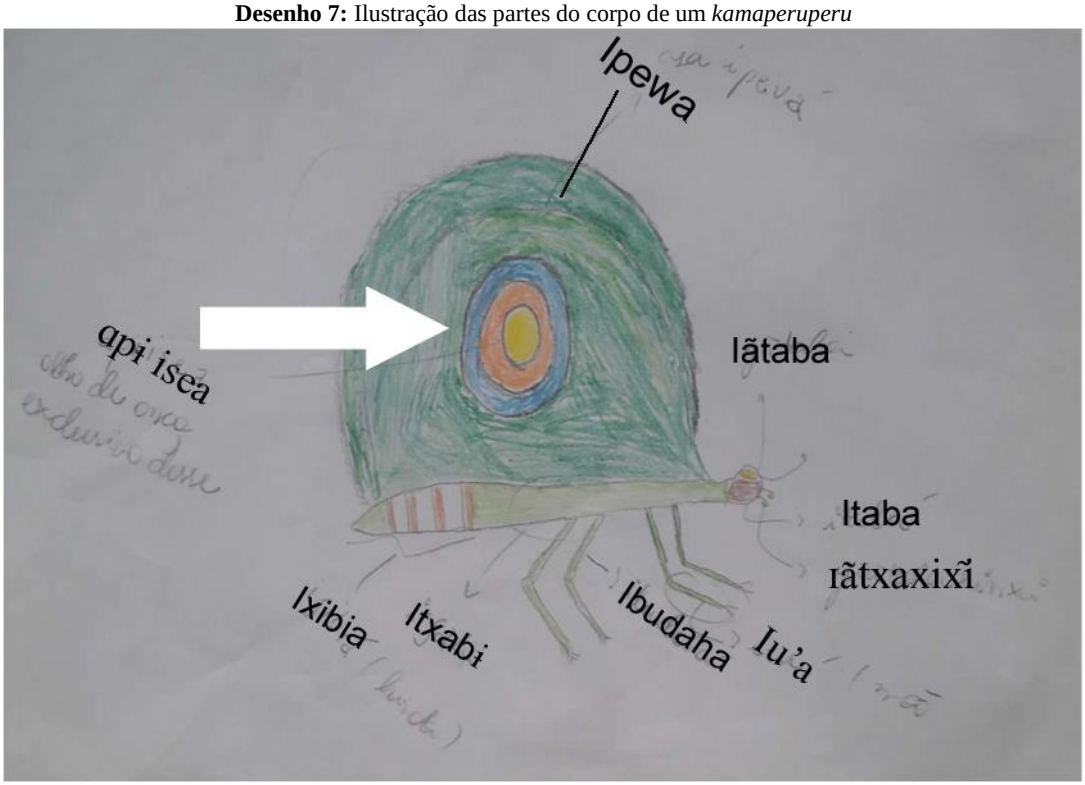
As informações colhidas parecem apontar para uma descontinuidade entre os bichos de chão (chamados pelo informante de bichos grande, de caça também denominados como *kania*) e o que nós denominamos como pássaros (que voam). Ainda de acordo com ele e contrariamente ao que expõe Berto (2013), não haveria um único termo para tudo que voa porque animais como galinhas, borboletas, aves e morcegos, seriam, em sua ótica, diferentes. Esmiuçar quais são essas diferenças excede o escopo desta dissertação, mas cabe dizer que parece existir, para os juruna, uma categoria próxima ao que nós chamamos de "insetos".

Tal afirmação se deve ao fato de que, ao ser questionado, o informante disse que "borboleta, grilo, mosca é diferente de galinha, é diferente de morcego". Então, perguntei o que seria uma mosca, uma borboleta partindo de uma ligação que ele parecia ter feito, tentando averiguar se conseguia encontrar uma categoria superior na qual pudesse os alocar. A essa pergunta obtive como resposta a palavra portuguesa *inseto* e isso pode indicar, pelo menos, dois caminhos: ou essa classe existe em juruna, mas não é nessa língua nomeada, de modo que para me explicar (o que para um juruna seria óbvio), o falante teve que lançar mão do item em português ou na verdade o falante considerou mais fácil explicar para um não-nativo não necessariamente uma categoria, mas apenas uma semelhança por meio de um item que ele sabia existir para a comunidade não-indígena da qual eu faço parte.

De qualquer modo, mais estudos se fariam necessários para apontar sem sombra de dúvida uma das direções.

Mesmo assim, cabe ressaltar que Fargetti (2001) já corroborava que partes do corpo e termos de parentesco em juruna são inalienavelmente possuíveis. Embora a autora tenha revisto seu posicionamento em Fargetti e Rodrigues (2009), também pude perceber durante a ida a campo que, como já afirmara Berto (2013), a maioria dos nomes em juruna para as partes do corpo das "borboletas" são inalienáveis com o clítico *i-*, denominador do possuidor de 3ª pessoa do singular. Além disso, a maioria deles demonstra identidade com as mesmas das partes do corpo humano, como ilustra a figura e a tabela abaixo:

**Desenho 7:** Ilustração das partes do corpo de um *kamaperuperu*




**Fonte:** desenho feito por Tarinu Juruna em sulfite com lápis colorido em folha A4 (Junho/2017)

**Tabela 1**: partes do corpo de um *kamaperuperu* conhecido como *olho-de-onça*

| Item lexical juruna | Significação | Equivalente |
|---|---|---|
| Apï isea | 'Olho da onça/ do cachorro' | Olho de onça |
| Iãtaba | 'cabeça dele' | Cabeça |
| Ixibia | 'bunda dele' | Parte posterior |
| Ibïdaha | 'coxa dele' | Coxa |
| Itaba | 'boca dele' | Boca |

| | | |
|---|---|---|
| Iãtaba | ‘antena dele’ | Antena |
| Iwa | ‘mão dele’ | Pata |
| Iãtxaxixi) | ‘palpo dele’ | Palpo maxilar |
| Ipewa | ‘asa dele’ | Asa |
| Itxabɨ | ‘barriga dele’ | abdômen |

Assim, partimos do texto de Fargetti (2015), no qual a autora explora relações metafóricas entre as partes de plantas, árvores com o corpo de seres humanos para os juruna e, num primeiro momento, levantamos a hipótese de que os itens lexicais nomeadores das partes desses “insetos” seriam, na verdade, metáforas que teriam o corpo humano como base.

Tal hipótese, contudo, após debates com nossa orientadora e com a coleta de mais informações, se mostrou errônea, uma vez que, na verdade, esses nomes são os mesmos para todos os animais, de tal forma que não podem ser considerados como metafóricos apenas entre o domínio da classe dos humanos e o domínio dos animais estudados. Explicando um pouco melhor, a situação encontrada é similar ao caso da nomeação portuguesa da glândula anexa ao tubo digestivo responsável por secretar bile e transformar glicogênio em glicose. Tanto para homens, quanto bovinos, suínos e demais animais essa mesma glândula se denomina “fígado”. Portanto, o “fígado de boi” não seria, por exemplo, uma metáfora a partir do fígado do homem porque esse elemento é utilizado também em outras espécies.

Além disso, trata-se de uma analogia direta que é muito mais metonímica que metafórica, na medida em que são partes do todo que é o espécime.

Vale ressaltar que pude coletar mais de 400 imagens, além de histórias tradicionais das “borboletas” que serão apresentadas a seguir. Contudo, é necessário dizer que muitas são do mesmo espécime, uma vez que o fato de eles se movimentarem muito quando momentaneamente imobilizados dificultava uma boa resolução. Ou seja, essas 400 fotos representam, na realidade, as imagens de cerca de 80 espécimes observados em dias diferentes.

Acresce que não tivemos auxílio de fotógrafos profissionais em campo e houve a necessidade de utilizar câmeras semi-profissionais e de aparelhos celulares, o que era mais um dificultador na coleta de imagens com boas resoluções.

Assim, para garantir uma melhor visualização de um mesmo espécime, o fotografamos mais de uma vez.

A despeito disso, nem todas as imagens possibilitam a visualização das nervuras do espécime, de modo que algumas dificultam a identificação quanto à nossa taxonomia biológica. Mas isso acaba não sendo realmente um problema porque meu estudo é linguístico e não entomológico, não pretendendo, portanto, chegar a um nível de sub-especificação taxonômica (de acordo com a nossa visão quanto aos saberes de nossa biologia), e sim à classificação juruna. Até porque, enquanto o primeiro se pauta em questões morfológicas (já apresentadas nas seções anteriores), o segundo fica a cargo do tamanho do animal, potência e duração de voo, altura a que o espécime consegue chegar voando (se consegue ultrapassar planos), papéis culturais (de trabalhadores na manutenção do céu ou meros colhedores de seiva).

Mesmo assim, foi possível verificar que, de modo geral, os falantes juruna não especialistas na área tendem a usar um único item lexical para identificar todos os animais que nós classificamos como 'borboletas'. Contudo, o especialista apresenta 3 denominações diferentes (que – como comentarei a seguir, na verdade, correspondem a cinco conjuntos de animais): *nasusu* (item usado para *'as do céu''* e também para *'as da Terra'), yahaha* (também distinguidas na mesma dicotomia) e *kamaperuperu*, para o que ele denomina de 'animais aparentados, mas distintos', uma vez que apresentam, segundo ele, tamanhos, funções e papéis cosmológicos diferentes. Tal situação mostra-se de certo modo similar ao nosso próprio caso, na medida em que os usuários do léxico geral do português e não especialistas tendem a chamar todos os insetos lepidópteros providos de antenas e asas com escamas de “borboletas”, ao passo que entomólogos utilizam termos específicos para denominar as sub-ordens e famílias, sendo que muitos deles estão em latim e são desconhecidos dos usuários gerais da língua.

A despeito disso, como pretendemos fazer verbetes terminográficos e não lexicográficos (por versarem sobre uma área de conhecimento específico e não sobre o léxico geral da língua), são essas três denominações do especialista juruna que aparecerão em nossa dissertação e não apenas a geral *nasusu*.

Aliás, o fato da comunidade evitar maltratar 'borboletas' tem relação – para mim- com os perigos que advém desses atos e com o fato dos não-especialistas parecerem não conseguir distinguir *kamaperuperus* de *nasususus* e *yahahas*. Matar uma *nasusu* significa potencialmente tirar um dos trabalhadores que auxiliam para se evitar a queda do céu, contribuindo com a mesma. E, para além disso, existe ainda um *kamaperuperu* denominado *olho de onça* que,

quando maltratado, *'conversa'* com a onça para que esta puna seu agressor. Mas tal *conversa* ocorre na *língua da onça* (distinta da língua falada pelas *nasusu* do céu) e, como nenhum *kamaperuperu* jamais foi humano, não é o bicho que está verbalizando. Trata-se de um *'diálogo'* entre o espírito-dono da onça e o espírito-dono desse *kamaperuperu*, como já havia sugerido Fargetti em comunicação pessoal. Nesse sentido, permanece um tanto obscuro se esse animal seria parente mais próximo da onça do que dos demais aqui estudados. Além disso, como não conseguimos fotografar nenhum em campo, não é possível afirmar com total certeza se esses seres correspondem aos espécimes chamados por nossos entomólogos de *Caligo beltrão* (Família Nymphalidae, tribo: brassolinea) e popularmente conhecidos como '*borboleta olho de coruja*', até porque há outros seres que também possuem configuração similar das escamas de asa (muitos do gênero *Caligo*, inclusive). Só para se ter ideia, as fotos abaixo (retiradas respectivamente das páginas 1434, 776 3 1429 de PALO JR., 2017) representam um *Caligo arisbe fulgens*, um *Opoptera symep* e um *Caligo illioneus pampeiro*:

**Foto 9:** borboletas popularmente conhecidas como *olho-de-coruja*

**Fonte:** Palo Jr. (2017)

De qualquer forma, confirmando as proposições de Berto (2013) sobre os estudos sobre o léxico biológico poderem contribuir para mostrar processos de formação e renovação lexical das línguas investigadas, vê-se que os três itens (*na*susu, *kama*peruperu *e ya*haha) exemplificam um processo de reduplicação, que já havia sido descrito por Fargetti (2007) como produtivo para a formação de nomes na língua juruna.

Na verdade, como salienta Fargetti (em comunicação pessoal sobre considerações da pesquisadora Maria Bernardete Abaurre), embora não seja um motivador universal (o que iria contra os postulados da arbitrariedade do signo saussuriano), o fato dessa iconicidade da forma linguística com a questão anatômica desses espécimes terem duas asas acaba em alguns

idiomas se materializando em itens lexicais com repetição de fonemas que se duplicam em sílabas distintas (бабочка em russo, farfalla em italiano, papillon em francês).

Cabe ressaltar ainda que se acredita que uma das chamadas *yahaha*, habitante da Terra que só sai à noite, acabe às vezes se metamorfoseando em beija-flor, dada a velocidade com que bate suas asas acabar sendo comparada à da referida ave. Berto (2013) – ao estudar a ave fauna- já havia mencionado tal fato:

> Um dos temas que mais se destacam nas histórias que os Juruna contam sobre as aves envolve a capacidade de metamorfose desses animais. Os awã, 'fantasmas', segundo Lima (1995, p. 130) e Oliveira (1970, p. 258), podem aparecer sob a forma de mutum; ou a juriti, aberi urahïhï, (Leptotila verreauxi, Bonaparte, 1855), é a forma como os mortos com saudade de seus parentes se apresentam quando sua antiga casa (LIMA, 1995, p. 225). Algumas espécies, como os beija-flores de cor marrom (yakurixi, aves da família Trochilidae, Vigors, 1825), são consideradas como formas metamorfoseadas de mariposas ou borboletas. (BERTO, 2013, p. 26).

Acresce que outro desses insetos que nós denominamos como "borboleta", mas que para o especialista juruna é um segundo subtipo de *kamaperuperu*, pode, se maltratado, causar doenças e até mesmo a morte de seu agressor e uma outra – na ótica do especialista juruna- tem uma baba descrita como venenosa, de modo que a comida e/ou água tocadas por ela, tornam-se impróprias para consumo humano.

Em outras palavras, levanto a hipótese de que num nível geral de sistema da língua para falantes não especialistas (lexicológico, portanto) haja apenas o item lexical *nasusu*. Por isso, uma postura aliada à Teoria Geral da Terminologia (que, como já foi dito, considera os termos como apartados das palavras), numa aplicação lexicográfica talvez houvesse necessidade de apenas uma entrada: *nasusu.*

Apesar disso, me alio à Terminologia Etnográfica de Fargetti (2018) para a qual – na esteira de Cabré- termos não são apartados das palavras gerais da língua. Acresce que a área específica de conhecimento técnico - que nosso estudo terminológico pretende alcançar- não se comporta da mesma forma, haja vista que os animais *(nasusu*, *yahaha* e *kamaperuperu*) possuem tamanhos distintos (sendo as *kamaperuperu* as maiores e as *yahaha* e as *nasusu* as menores; normalmente estas são maiores que aquelas, embora exista uma tendência de que quanto menor a *nasusu* maior a probabilidade de ela ser do céu, em virtude do menor peso de sua asa e consequente maior potência de voo), espíritos-dono diferentes e apenas as *nasusu* do céu já foram gente (e ainda o são quando retornam ao céu, situação durante a qual são providas de uma língua própria e distinta do juruna). Todas as demais sempre teriam sido bicho.

E, levando-se em consideração que as *nasusu* do céu e as da Terra não têm o mesmo papel e nem a mesma importância cosmológica (as primeiras são colhetoras de embira a fim

de manter a embira que segura o céu e as segundas animais distintos desprovidos de força para alcançar o céu e apenas se alimentam das flores), haveria, entre elas uma *homonímia.* Pensamos não se tratar de uma simples polissemia porque, pelo que se expressou anteriormente, trata-se de dois animais distintos que, portanto, precisariam constar como entradas autônomas.

Além disso, parece haver dois subtipos de *yahaha* (traduzidas pelo informante como 'mariposas'): as do céu (com apenas uma antena) e as da Terra (com duas antenas). Mas ambas saem apenas à noite, sempre foram bichos e nunca falaram. Desta sorte, permanece um tanto obscuro o porquê dessa nomeação *do céu* se elas sempre foram animais.

Talvez '*ser do céu'* queira dizer que elas conseguem permanecer muito tempo no ar, voar muito.

Um contra-argumento para esta hipótese é que isso praticamente a faria 'forte'. Se bem que talvez ela não seja forte a ponto de alcançar o céu, mas seja mais forte que as *yahaha* da Terra (se estas conseguirem voar menos). Diferente de nossa entomologia atual (que afirma as mariposas pós fase imatura não se alimentam, até porque alguns nem têm boca na sua fase adulta, que é curtíssima e se restringe a botar ovos, sendo que em alguns casos fica limitada a horas), os juruna afirmam que as duas *yahaha* se alimentam também de seiva como os demais seres aqui averiguados.

Ou seja, ainda não estão totalmente claros os significados por trás do "*ser forte*" comentado pelo informante, se é apenas referente à potência de voo, se é aplicado para o animal que consegue chegar até o céu, para o que voa por muito tempo, voa só num período do dia ou se há matizes disso.

Nesse sentido, há animais que são *fracos* porque voam pouco e já pousam logo (como as *nasusu* daqui) e/ou os que são fracos porque não conseguem chegar até o céu, mesmo que sejam fortes a ponto de voar. *Kamaperuperus*, por exemplo, têm asas muito grandes para voar alto demais. Como já mencionado, pode ser também que o critério de força possa indicar um contínuo relacional (são fortes ou fracas umas em relação às outras, ou seja, podem ser fortes ou fracas a depender da pergunta), as prototipicamente fortes seriam as *nasusu do céu* passando, passando pelas daqui *yahaha* fortes (talvez por isso ele chame de do céu), as *nasusu* e as *yahaha fracas* (da terra) e por último as *kamaperuperu*.

De qualquer modo, os dados apontam que 'ser forte' é uma característica das *nasusu* do céu (o protótipo de força) em oposição a todos os demais animais estudados (*nasusu* da Terra, *kamaperuperu* (a *olho de onça* ou a outra que não tem um nome específico) e as *yahaha*),

que, em relação às primeiras, são (mais) 'fracos' – não conseguem alcançar o céu, uma vez que não têm força para isso.

Há ainda outras distinções. Além da questão já mencionada das diferenças de tamanho, somente as *yahaha* 'saem' (voam) à noite e, embora tanto as *kamaperuperu* quanto as *nasusu* voem durante o dia, as primeiras são daqui, não chegam ao céu (portanto, não são trabalhadoras) normalmente ficam no mato (porque este seria seu habitat natural), e já as segundas, embora voem às vezes até o mato, normalmente na beira ou na aldeia mesmo.

Tal qual para o caso das *nasusu*, creio que entre as duas *yahaha* também haja uma questão de homonímia porque há muitas distinções entre os dois conjuntos, de modo que é muito mais plausível acreditar que se trata de um mesmo nome para dois conjuntos distintos e não um único conjunto com duas sub-especificações (o que levaria a uma sub-entrada numa obra terminográfica).

Uma diferença entre elas é que as *yahaha* do céu (providas de uma antena) não são terrenas. Descem do céu para sugar as flores apenas à noite. As da Terra (com duas antenas) são 'fracas' durante o dia porque só conseguem voar à noite. Mas elas não são 'fortes' a ponto de alcançar o céu como as outras. Ou seja, o critério de força parece se referir não só à capacidade de voo do animal, como também à capacidade dele, por meio deste voo, atingir o céu.

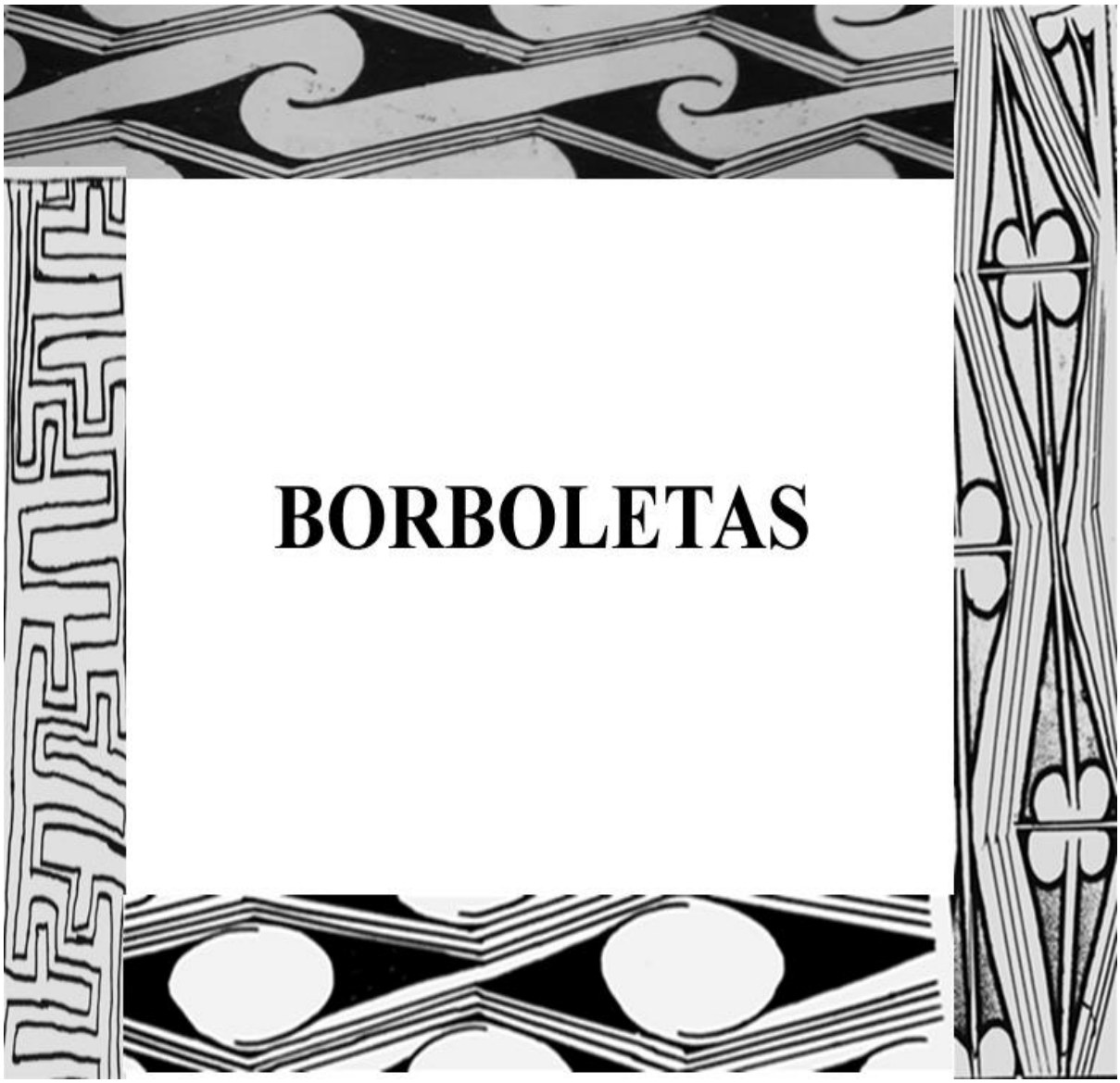
Em resumo, os dados coletados apontam para a existência de cinco grandes conjuntos de animais que deveriam – como tal- constar, como lemário, em cinco entradas distintas: *nasusu*[1] (do céu), *nasusu*[2] *(*da terra*), kamaperuperu* (que abrange dois animais específicos, sendo que seria muito relevante se toda a questão acerca da periculosidade do olho de onça aparecesse num quadro cultural no meio do verbete), *yahaha*[1] (do céu) *e yahaha*[2] (da terra).

Esses conjuntos acabaram resultando na nossa proposta inicial de verbetes que, como se vê abaixo, tentou ser o mais condensado e menos redundante possível e quanto à *macroestrutura* se organiza alfabeticamente.

Quanto à microestrutura: os termos aqui abordados foram transformados em verbetes com entrada e classe de palavras em juruna (o nome dessas classes, aliás, por um quesito didático foi descondensado e não abreviado em razão de que a maioria dos usuários de obras sobre léxico conhecer a classe *nome* como *substantivos*), mecanismo de formação entre parêntesis (já que, retomando as discussões de REY-DEBOVE (1984), questões de natureza gramatical são relevantes sobretudo quando o intuito é de divulgação da L1) e descrição enciclopédica. Tal macroestrutura é interrompida não apenas por uma *middle structure* com notas culturais sobre os animais do lema principal (e aqui tentamos ao máximo deixar claro a

qual lema a nota se refere) e uma *medio estructura* de remissivas para que o consulente compare o habitat natural e as demais distinções dos homônimos.

Cabe frisar ainda que tentamos encabeçar os verbetes da mesma forma com substantivos que nomeassem hiperônimos não muito distantes dos espécimes aqui tratados. Nesse sentido, “ser” e “entes” nos pareceram gêneros próximos muito distantes, sendo mais adequado “animal”- categoria que, pelo que os dados sugerem- existe em juruna.



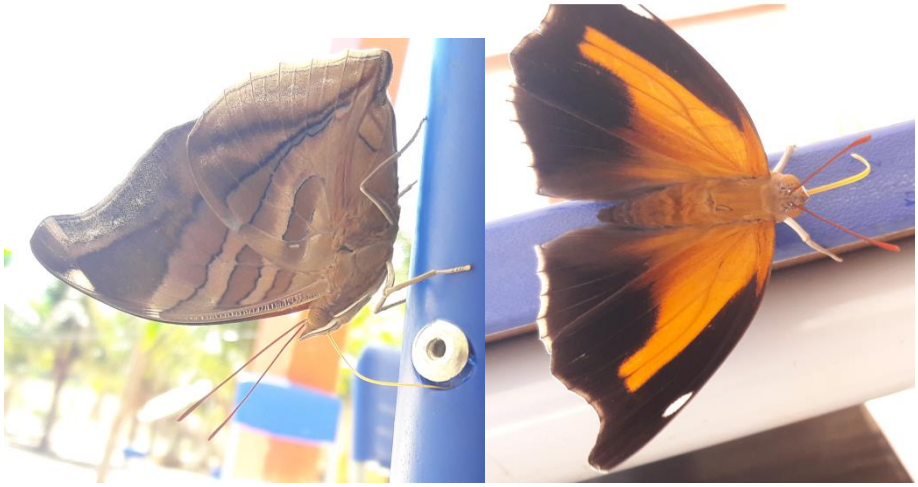

**NOTA:** os cinco seres descritos a seguir não são enxergados pelo especialista juruna como sub-tipos de um único animal. Mesmo assim, com um intuito pedagógico, propomos o título Borboletas porque senão um consulente luso-falante teria dificuldades em entrar no dicionário e, em segundo lugar, porque a sociedade juruna foi questionada sobre o que os brancos denominavam de "borboletas".

Acresce que esse é o nome do campo semântico em português. Não nos é possível propor outro campo semântico senão "borboletas" porque nossos dados não nos permitem afirmar quais são as (sobre)categorias que abarcariam, para os juruna, os três animais, nem se existe ou não uma categoria Insecta.

Além disso, não teríamos como propor três campos semânticos diferentes porque esses animais são aparentados, portanto, há semas em comum. Mas, mesmo com esse parentesco, não foi possível responder qual a categoria está acima deles ou se existe alguma, para os juruna.

Um última argumento que inviabiliza dizer que esta decisão é incoerente advém do fato de não estarmos forçando uma classificação exógena à comunidade, na medida em que os os próprios nativos juruna não-especialistas, utilizam *nasusu* para todos esses animais.

**KAMAPERUPERU** ***nome*** **(formado por reduplicação):** animal terrestre provido de asa consideravelmente grande - o que o faz ter uma potência de voo (diurno) relativamente baixa, de modo que ele não consegue chegar até o céu, costuma alternar pouco tempo no ar com consequente descanso, logo pousando em alguma superfície. Seu habitat natural é a mata.



**Fonte:** Mateus (2017)

***Nota cultural:*** de acordo com os juruna, existem dois tipos de *kamaperuperu*. Um deles tem uma baba venenosa que estraga qualquer alimento ou água. Avistar qualquer um dos dois no mato, normalmente é sinal de adoecimento próximo.

Apï isea **nome composto:** kamaperuperu assim denominado por ter em suas asas um desenho circular que, para os juruna, lembra um olho de onça. ***Nota cultural*****:** Caso esse animal seja maltratado, seu espírito dono conversa com o espírito dono das onças pedindo que o agressor seja punido.

**NASUSU**[1] *nome* (formado por reduplicação): animal alado de hábito diurno, desprovido de bicos e de penas, cujo habitat natural é o céu. É forte, já que pode retornar a seu habitat de origem e ficar longos períodos voando. Parece que a maioria se refere às que se encontram pousadas na beira do rio Xingu.

**Fonte:** Mateus (2017)

**Fonte:** Arewara Juruna (2017)

*Nota cultural*: para os juruna, este animal tem sumária importância para se evitar a queda do céu. De acordo com esse povo indígena, o céu é sustentado por dois sapos gigantescos e por uma árvore. Essas *nasusu,* ano após ano e ciclicamente sempre nos mesmos períodos, desceriam do céu (onde têm características um tanto antropomorfas) e retornariam à Terra para coletar cipó a fim de renovar a embira de tal árvore. Na passagem, a roupa desse ser se metamorfosearia nas asas que possibilitaram que esse 'trabalhador' (como é chamado) pudesse executar sua função.

**Fonte:** desenho por Tarinu Juruna (2017)

**NASUSU**[2] *nome* (formado por reduplicação): animal voador habitante e originário do solo terrestre. De hábito diurno, suga seiva e néctar de plantas floridas. Sua potência de vôo é fraca em relação às nasusu do céu (*ver nasusu*[1]), de modo que ele não consegue ficar tanto tempo quanto elas voando ininterruptamente. Parece que elas habitam a mata densa.

**Fonte:** Mateus (2017)

**YAHAHA**[1] *nome* (formado por reduplicação): Mariposa.

Animal alado e notívago, provido de uma única antena, cuja asa tem tamanho intermediário. Seu habitat original é o céu (por isso, chamado também de yahaha *do céu* (*ver yahaha*[2])), visto como "forte" por poder ficar considerável tempo voando no ar.

*Nota cultural*: embora para os especialistas da sociedade não-indígena mariposas na fase adulta (que dura pouquíssimo tempo) não se alimentem, até por muitas não terem bocas depois que saem do estágio larval; os juruna acreditam que essas *yahaha* descem à Terra apenas à noite para se alimentar de néctar e seiva de flores.

**Fonte:** Mateus (2017)

**YAHAHA**[2] ***nome*** (formado por reduplicação)**:** animal voador terrestre com duas antenas cuja asa e potência de voo são intermediárias, não conseguindo transpassar o céu. De hábito notívago, movimenta-se na mata apenas à noite.

**Fonte:** Mateus (2017)

*Nota cultural* **:** embora os especialistas da sociedade não-indígena acreditem que mariposas na fase adulta (que dura pouquíssimo tempo) não se alimentam, até por muitas não terem bocas depois que saem do estágio larval; para os juruna, essas *yahaha* se movimentem apenas à noite para se alimentar de néctar e seiva de flores. Esse povo também acredita que uma dessas *yahaha* possa se metamorfosear num beija-flor.

Um último ponto a ser ressaltado antes de encerrarmos estas descrições analíticas gira em torno de explicar e explicitar as implicações terminográficas nas propostas de esboços iniciais de verbetes a que chegamos graças a todas as informações terminológicas descritas nesta seção.

Já que o objetivo inicial do dicionário que está sendo confeccionado por nossa orientadora é auxiliar na divulgação dos saberes desse povo, não caberia aqui trazer simplesmente equivalentes ‘borboleta’ porque isso redundaria, como já dizia Jakobson (1995), na *perda de câmbio* de todos esses saberes que, na esteira de Galisson (1987), estão por trás dos itens lexicais juruna, pois esse povo não enxerga todos os entes por nós assim denominados como integrantes de um mesmo grupo de animais. Tal fato, aliás, acaba culminando na necessidade de descrições um tanto quanto enciclopédicas das entradas.

Embora em cada campo semântico projete-se que os verbetes sejam organizados alfabeticamente, a própria natureza onomasiológica da hiperestrutura inicialmente prevista para a obra descarta essa possibilidade, até porque isso resultaria em verbetes distintos com o mesmo equivalente ‘borboleta’, sendo que, na verdade, faria mais sentido que esse item (borboleta) correspondesse ao campo semântico para que o falante nativo do português tivesse como adentrar na pesquisa e averiguar quais os conhecimentos juruna por trás do que ele como não-índio denomina dessa forma. Claro que também seria de extrema necessidade a nota de que os animais descritos neste campo semântico não são subtipos uns dos outros, mas sim seres distintos, com certo grau de parentesco.

De qualquer modo, urgia que cada verbete recebesse a nomenclatura da classe em que pertencia em juruna. Sobre tal assunto, Fargetti (2001) propõe uma dicotomia: classes fechadas (clíticos, pronomes, afixos, conjunções, interjeições e partículas de número fixo e idênticas para todos os falantes da língua) e as abertas (nomes, verbos e advérbios, idealmente ilimitadas, cujo inventário pode variar para cada falante).

Como os itens léxicos utilizados pelos juruna para denominar os animais aqui estudados variam entre o especialista e a comunidade de modo geral, eles não poderiam estar entre as classes fechadas. Claramente, eles também não são advérbios porque não podem ser retirados das frases em que aparecem e não aparentam ser adjuntos, mas sim predicadores nucleares. Embora as entrevistas ainda precisem ser mais vezes revistas, os dados parecem apontar para núcleos nominais não estativos, em virtude de poderem (como FARGETTI (2001) postula entre as possibilidades dos nomes) ser modificados por itens como demonstrativos. Um outro indicativo de que se tratam de nomes são as afirmações de nossa

orientadora de que o item *nasusu*, como a nomenclatura de muitos animais, é um nome formado por reduplicação a partir de um processo sufixal da base *asu* ‘assoprar’.

Acresce que não seria possível utilizar descrições terminográficas iniciadas pelo hiperônimo “inseto” por dois motivos. O primeiro deles se refere ao fato de, como comentado acima, ainda não ter sido possível averiguar com total certeza se essa classe realmente existe para os juruna não nomeadamente ou se eles apenas às vezes se utilizam de uma nomenclatura dos falantes de português para explicar esses animais por meio de uma categoria que eles sabem existir para nós. Já o segundo (como consequência do primeiro) gira em torno da questão de que, para retomar Borges (1982) e Krieger e Finatto (2004), uma definição tradicional aristotélica demandaria não só esse gênero próximo (no caso, esse possível *insetos*), como também as diferenças específicas que diferenciariam os animais aqui estudados de todos os demais que também estariam inseridos nessa mesma classe.

Além disso, as imagens ilustrativas das entradas não receberão os nomes da nossa ciência biológica atual porque as restrições da comunidade à coleta da tradicional (mencionadas na Metodologia) praticamente impossibilitaram a identificação pormenorizada e, além disso, os critérios juruna podem resultar na alocação de entes de mesma família ou família diferentes da nossa ciência biológica atual no mesmo grupo juruna.

Cabe salientar também que as nomeações *do céu* e *da terra* não invalidam nossas proposições de fenômenos de homonímia porque tais expressões foram provavelmente o modo pelo qual o informante encontrou de explicar, esclarecer não apenas a origem como uma das distinções dos animais para o falante de português que o entrevistava. Também muito provavelmente, para ele, elas seriam tão desnecessárias quanto o são as especificações *fruta* e *da camisa* para *manga*, do ponto de vista de um falante nativo de português que pode distinguir esses dois homônimos simplesmente pelo contexto de ocorrência.

Acresce que as abonações e frases exemplos ainda precisam ser debatidas com nossa orientadora e, antes disso, as gravações precisam ser revisadas e novamente transcritas.

De qualquer modo, essas primeiras propostas de definições terminológicas e as hipóteses de identificação que as norteiam, ainda serão debatidas não apenas com nossa orientadora como também com a própria comunidade juruna seja pela vinda à cidade de índios escolhidos pela própria comunidade, seja por reuniões online (por meio de softwares digitais) com os informantes na aldeia, uma vez que provavelmente não será possível retornar a campo neste ano, e os indígenas em questão têm acesso à internet.

Antes de passarmos às conclusões vale dizer ainda que a ordem alfabética aqui utilizada foi a mesma proposta por Mondini (2014) com o *k* antecedendo o *n* e o *y*.

## 6 Considerações finais

É necessário salientar que, de modo algum, pretendi nesse texto ser porta-voz dos juruna e nem afirmar que nele transmito toda a "única verdade inquestionável" acerca do que seria o conhecimento desse povo sobre os animais que nossa sociedade não-indígena nomeia como 'borboletas'. Ora, já estaria impossibilitado de tal generalização reducionista em razão da própria noção de ciências como algo um tanto quanto poliédrico e múltiplo e a não-aceitação, pelo grupo Linbra do qual faço parte, dos nossos pontos de vista como a "única Ciência Universal", sendo que, em vez disso, haveria muitos conhecimentos e práticas dos diversos povos (uns tão valiosos e válidos quanto os outros) acerca do que é empírico.

Assim, qualquer incoerência ou inconsistência é de minha completa responsabilidade, haja vista que – embora tenha tentado não "contaminar" os dados com meus óculos culturais, analisei-os e interpretei-os utilizando, como ferramentas, as teorias com as quais eu entrei em contato, configurando-me num *eu* tentando entender um *outro* ainda sendo um eu.Ou seja, como qualquer sujeito, não estou completamente livre de ideologias e nem da influência de minha língua materna.

Como demonstram muito acertadamente as pesquisas de Freud (apud KUPFER, 2000), Marx (apud Gregolin (2016)) e de Saussurre (2012) - qualquer homem, mesmo que se queira todo-poderoso, se sinta (ou queira ser) um ente uno e completamente dono de si mesmo, na verdade, vive constantemente em guerra (seja quando suas vontades internas entram em conflito com o social, seja por suas próprias pulsões divergentes), já que psiquicamente ele é um *ego* cindido que media os atritos entre os desejos de seu *id* e as convenções e regras sociais internalizadas numa instância psíquica vigilante e punidora, o *super ego*.

Além disso, como atesta Gregolin (2016), esse mesmo homem encontra-se inserido (e, de certo modo, submetido) à superestrutura (convenções culturais, ritualísticas, tabus, instituições produtoras e veiculadoras de *ideologias*, organização da estrutura política) e à infraestrutura (modo de produção dominante, relações de produção e grupos sociais envolvidos) de seu contexto social, pois mesmo que queira e tente reagir a elas tem que aceitar que elas existem anteriormente a ele.

Desta sorte, seus pensamentos, opiniões e mesmo suas verbalizações não seriam completamente opiniões puramente pessoais, na medida em que – tal qual afirmaria Althusser (segundo o que nos diz Gregolin (2016)) – nos discursos efetivos poderiam se verificar marcas históricas de lutas sociais e esses mesmos discursos só fariam sentido porque estariam inseridos numa *formação ideológica* que abarcaria o que pode (e deve ser dito) em

determinada época, as impressões construídas sócio-historicamente a partir de uma *ideologia* dominante ("a relação imaginária do homem com as suas condições materiais de existência, que, ao se transformar em práticas, reproduz as relações de produção vigentes em uma sociedade de classes" (idem, ibidem)).

Neste ponto, é necessário deixar claro que o intuito desses dizeres não é verbalizar um ponto de vista determinista acerca da condição humana, mas trazer luz a condicionamentos aos quais somos submetidos.

Nesse sentido, vale comentar ainda que – de acordo com Saussure (2012) - nossas produções linguísticas - para ele, particulares, concretas e instáveis (*parole*) - estariam submetidas a um sistema linguístico abstrato e coletivo de regras estáveis que as ordenaria (*langue*). Essa é a primeira das famosas dicotomias do referido mestre genebrino, que depois foi re-significada no que pesquisas gerativo-chomskyanas chamam de *competência (*regras internalizadas, conhecimento linguístico implícito dos falantes e a capacidade humana inata para linguagem que é ativada quando há um *input social*) *X desempenho ou performance* (como esse conhecimento vai ser efetivamente colocado em prática).

Ou seja, existiria- para esta ótica- uma *gramática* (no sentido gerativo das regras internalizadas do próprio idioma para a construção de enunciados que *gramaticalmente* façam sentido) que o falante tem que seguir. Nenhum falante nativo de português, por exemplo, diria espontaneamente e numa situação não-afásica algo como "Meninos foram os para casa" porque esta não é a ordem sintática típica de nossa língua, haja vista que em nosso sistema artigos habitualmente antecedem substantivos e as preposições sucedem os verbos, mas antecedem os objetos indiretos a que estão relacionadas.

Ora, estou plenamente consciente de que o movimento de usar itens lexicais para metalexicograficamente definir e explicar termos juruna acaba sendo, em certa medida, um ponto de vista entre outros possíveis, uma (de) limitação não só porque as informações recorridas nas propostas de verbetes encontram-se condensadas, como também porque o que sobe a um sintagma se opõe necessariamente aos elementos que permaneceram não realizados, *in absentia*, no eixo das opções de escolha que configura cada paradigma.

Por outro lado, não creio que essas questões invalidem meu trabalho, pois o intuito é justamente estabelecer um recorte que não se restrinja a ser uma parcela não relacionada com nada, mas – em vez disso – contribua, com outras investigações que lancem outros olhares ao tema aqui abordado, para entender melhor os saberes do mencionado povo indígena brasileiro. Ora os estudos de, por exemplo, dois pesquisadores que estudem sapos, um analisando seu ciclo de vida biológico, outro dissecando os espécimes para avaliá-los

anatomicamente, não tem que necessariamente serem opositivos e negarem-se mutuamente (a menos que os dados de um apontem para conclusões distintas às que o outro chegou). Seria muito mais útil que os resultados de ambos se complementassem a fim de uma tentativa de compreensão da maior quantidade possível de complexidades e especificidades envolvidas nos referidos animais.

Já afirmava Seeger (de acordo com o que diz PIEDADE (2008)) que qualquer investigação depende do recorte teórico metodológico adotado. Para exemplificar seu ponto de vista, o autor em diversas palestras acaba se utilizando de uma metáfora utilizando uma banana. De acordo com ele, mesmo para se estudar a referida fruta, seria possível recortá-la de várias formas: em fatias, transversalmente, em metades e que os resultados dependeriam não apenas do corte realizado como do olhar do pesquisador para o que está à sua frente. Ele ainda salienta que todos esses olhares seriam uma única perspectiva, mas, mesmo assim relevantes, já que os resultados específicos e individuais de cada recorte poderiam contribuir – se houvesse diálogo- para o entendimento da banana como um todo.

Nesse sentido, concordo com as declarações de Eliot (1989). Em "*A tradição e o talento individual",* esse autor se mostra em oposição à tendência de valorizar a individualidade do poeta desprendida de aspectos semelhantes às obras dos artistas precedentes, já que, para ele, o presente re-significa o passado, fazendo de toda literatura uma "presença simultânea". Ou seja, seria a combinação do passado com o presente que dá ao texto uma dinâmica temporal (ou, por vezes, atemporal). Isso significa que um bom poeta (no nosso caso um pesquisador competente) é reconhecido pela relação com que ele estabelece com os poetas "imortais" que o precederam.

Já em "*A função da crítica*", Eliot (1989) comenta algumas de suas concepções que já haviam sido transmitidas anteriormente em alguns de seus trabalhos, e com as quais ele ainda concordava. Entre elas estaria a idéia de que o aparecimento de uma nova obra altera e reajusta as relações e proporções da ordem ideal formada pelas obras anteriormente existentes. Assim, segundo ele, se, por um lado, o presente modifica o passado, é também, por outro, orientado por este último.

Portanto, não anseio destruir investigações anteriores (como se elas fossem totalmente "irrelevantes" ou "inadequadas") e nem critico a pessoa de nenhum dos autores aqui mencionados, para impor algo completamente novo e "adequado", mas pretendo com elas dialogar, ansiando, inclusive, que meus dados levem a indagações e descrições futuras de outros pesquisadores, haja vista que, em nossa ótica, as investigações científicas não são muros que se constroem sobre escombros de construções anteriores e nem somente após a

destruição de alicerces previamente estabelecidos, mas sim partem de perguntas e não de dogmas inquestionáveis, sendo um muro eternamente em construção por cada um dos tijolos assentados por cada uma das pesquisas individualmente falando.

Enfim, espero que este trabalho esteja dentre essas contribuições e que muitos outros estudos sobre os juruna advenham, a fim de que nós possamos ir na contra-corrente da criação de uma única imagem, ou, para citar novamente Adichie (2009), uma *história única* desse povo, e possamos com esses outros estudos, com essas outras histórias, compreender ao menos minimamente, a maior quantidade possível dos diversos ângulos dessa riquíssima complexidade de saberes e práticas detidos por tais índios brasileiros.

Nesse sentido, a principal contribuição deste trabalho foi – além de dialogar com estudos anteriores e levantar questionamentos a algumas teorias (como as de VIVEIROS DE CASTRO (1996) e LIMA(1996))- possibilitar um primeiro contato com a forma com que os juruna categorizam e simbolizam os espécimes por nós alocados na categoria "insetos". Aliás, não foi possível concluir se essa categoria existe ou não para eles. Espero que, ao menos, tenha dado um primeiro passo para estudos futuros sobre isso.

De qualquer modo, as entrevistas e demais procedimentos realizados possibilitaram dados que apontam para o fato de que o simbolismo geral por trás das "borboletas" é, entre os referidos indígenas brasileiros, distinto daquele da sociedade não-indígena de modo geral. Para além do fato de que os aspectos de 'ser delicada', 'ser fugidia' parecer não ser tão relevante, frente, inclusive, aos aspectos potencialmente perigosos desses animais.

Acresce que os critérios de sub-classificação também não são equivalentes. Enquanto nossa biologia fixa o olhar para as nervuras da asa, tipos de antenas e outras questões de formas imaturas, os aspectos relevantes para distinção na perspectiva de um especialista juruna não passam pelas lagartas, ficando entre tamanho, potencial de vôo, a origem do animal (que implica na dicotomia *do céu* X *da terra*) e sua importância cultural (se é ou não um "trabalhador" e carregador de embira ou apenas um sugador de seiva).

Aliás, o que nós categorizamos como um único ser, os juruna identificam como cinco entes distintos com proximidade parental. É interessante notar que, nos itens lexicais usados para nomear esses espécimes, há processos de reduplicação. Para eles, haveria as *nasusu*, as *kamaperuperu* e as *yahaha* (mais ou menos comparáveis ao que nós denominamos de 'mariposas').

Em outros termos, poderíamos resumir o que foi dito nos parágrafos anteriores quanto aos criteérios de classificação juruna e os de nossa sociedade para "borboletas" da seguinte forma:

**Figura 6:** Critérios de distinção juruna para “borboletas” e classificação ocidental

| Âmbito | Denominações juruna | |
|---|---|---|
| Sistema | Nasusu | |
| Conhecimento especializado | Nasusu | Do céu |
| | | Da Terra |
| | Kamaperuperu | |
| | | |
| | Yahaha | do céu |
| | | da Terra |

- Tamanho
- Potência esperada de voo (ser forte ou fraco)
- Função cosmológica
- Onde são encontradas/ origem/ hábitos de voo

- Sociedade não-indígena
- ‘Borboleta’

- Juruna
- Nasusu
  - Do céu
  - Da Terra
- Kamaperuperu
- Yahaha
  - Do céu
  - Da Terra

**Fonte:** elaboração própria

Uma última questão a apontar é que os protótipos de verbetes aqui apresentados redundam em mais uma contribuição futura deste trabalho ao dicionário que vem sendo desenvolvido por Fargetti. Mas, uma das etapas que ainda restam desta pesquisa é como esses protótipos serão revisados pela comunidade juruna, na medida em que não podemos simplesmente adicioná-los à obra lexicográfica final como verbetes sem o aval e confirmação dos nativos falantes juruna e do especialista indicado por eles.

Nessa esteira, a revisão dos verbetes se mostra como um desafio, pois provavelmente não haverá verba nem tempo disponível para uma outra ida a campo, de modo que sobram como alternativas trazer informantes indígenas para a cidade ou fazer chamadas com a aldeia por telefone e também por vídeo, por meio de softwares digitais, na medida em que Tuba Tuba tem acesso à internet e a escola da comunidade é provida, inclusive, de computadores.

## REFERÊNCIAS


ABBADE, C. M. de S. Filologia e o estudo do léxico. In: *Anais do XI Simpósio Nacional e I Simpósio Internacional de Letras e Lingüística (XI SILEL).* Universidade Federal de Uberlândia, 2006. p. 716-721.

ABREU, A. S. *Gramática mínima*: para o domínio da língua padrão. Cotia: Ateliê Editorial, 2003.

_____. *Linguística cognitiva*: uma visão geral e aplicada. Cotia: Ateliê Editorial, 2010. 119 p.

_____. *A arte de argumentar*: gerenciando razão e emoção. Cotia: Ateliê, 2009.

ABREU, D. B. de O. et als. Classificação etnobotânica por uma comunidade rural em um brejo de altitude no nordeste do Brasil. *Biofar.* Volume 06 – Número 01 – 2011. p. 55-74.

ADICHIE, C. N. 2009. *O perigo de Histórias Únicas*. Disponível em: <chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt>. Acesso em: 03 de Fev. 2018

ALMEIDA, G. M. de B. A Teoria Comunicativa da Terminologia e sua prática. *Alfa*, São Paulo, 50 (2): 85-101, 2006.

ALMEIDA, L.M.; RIBEIRO-COSTA, C.S; MARINONI, L. *Manual de Coleta, Conservação, Montagem e Identificação de Insetos*. Ribeirão Preto: Holos, 1998. 78p.

ALVES, I. M. Neologismos. *A criação lexical.* São Paulo, Ática: 1990.

APARELHO mastigador de insetos. Blog Agromais. Disponível em: <http:\\agromais.blogspot.com/2016/entomologia-anatomia-externa-dos_30.html?m=1>. Acesso em 10 de Fev. de 2018.

BARBOSA, L. M. de A. O conceito de lexicultura e suas implicações para o ensino-aprendizagem de português língua estrangeira. *Filol. linguíst. port*., n. 10-11, p. 31-41, 2008/2009.

BARCELOS NETO, A. *Apapaatai*: Rituais de Máscaras no Alto Xingu. Série Antropologia1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2008. 328 p.

BENVENISTE, E. A linguagem e a experiência humana. In: *Problemas de Linguística Geral II*; trad. Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes, 1989. P. 68-90

BERTO, F. de F. *Nomes de aves em Juruna*: estudo lexicológico. Monografia (conclusão de curso), Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2010.

_____. *Kania ipewapewa*: estudo do léxico juruna sobre a avifauna. Dissertação (mestrado), Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2013.p. 53-56.

BERTRAND, D. *Caminhos da semiótica literária.* Trad. Grupo CASA. Baruru, SP: EDUSC, 2003.

BIDERMAN, M. T. C. Glossário. Alfa. São Paulo, vol. 28 (supl.), n. 42. p. 135-144, 1984.

_____. O vocabulário fundamental no ensino do Português como segunda língua. In: SILVEIRA, R. C. P. da. *Português Língua Estrangeira:* perspectivas. São Paulo: Cortez. 1998. p. 73-91.

BLIKSTEIN, I. *Kaspar Hauser,* ou a fabricação da realidade. São Paulo: Cultrix, 2003.

BORGES, I. Sobre la teoría de la definición lexicográfica. *Verba*, n º 9. (1982). p. 105-123.

BORROR; D. J. & DELONG, D. M. *Introdução ao estudo dos insetos*. São Paulo: Editora Edgard Buchter Ltda. 1ª Reimpressão, 1988.

CABRÉ, M.T. *La Terminologia: Representación y comunicación*: Elementos para uma teoria de base comunicativa y otros artículos. Barcelona: Institut Universitari de Linguística aplicada, 1999.

CAGLIARI, L. C. (1981) *Elementos de Fonética do Português Brasileiro*. São Paulo: Paulistana, 2007.

_____. *Fonologia do Português - Análise pela Geometria de Traços.* Campinas: edição do autor. 1997. p. 7-67.

CÂMARA, A. L. A oração subordinada adjetiva na produção de sentidos no texto: a perspectiva dos livros didáticos de língua portuguesa do Ensino Médio. *Filologia Linguística Portuguesa*. São Paulo, v. 18, n. 2, p. 319-355, ago./dez. 2016.

CAMPOS, M. D. SULear x NORTear: representações e apropriações do espaço entre emoção, empiria e ideologia. *Série documenta*, v. 6, n8, Rio de Janeiro: EICOS/Cátedra UNESCO, 1999.

CAVALCANTE DE SOUZA, J. (Org.).*Os pensadores pré-socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

CHAUI, M. *Introdução à história da Filosofia*: dos pré-socráticos a Aristóteles. vol. I. 2a. ed. 10 a. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CORBERA MORI, A. H. Estudos das línguas indígenas no Brasil. In: DEL RÉ, A. et al (Orgs.) *Estudos linguísticos contemporâneos: diferentes olhares*. Série Trilhas Linguísticas – 23, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p. 97-114.

COSTA, C. IDE, S. & SIMONKA, C. E. Insetos imaturos, metamorfoses e identificação. Holos Editora: Ribeirão Preto, 2006, 249 p.

COSTA NETO, E. M. A Etnozoologia no Brasil: um panorama biográfico. *Bioikos*, PUC-Campinas, 14 (2), 2000, p. 31-45.

_____. Estudos etnoentomológicos no estado da Bahia, Brasil: uma homenagem aos 50 anos do campo de pesquisa. *Bioternas*, 17 (1), 2004, p. 117-149.

FARACO, C. A. *Estrangeirismos – guerras em torno da língua*. São Paulo: Parábola Editorial, 2001.

FARGETTI, C. M. 1992. *Análise fonológica da língua Juruna*. Dissertação (Mestrado), Campinas, SP, UNICAMP.

_____. FARGETTI, Cristina M. Verbos estativos em juruna. In: *Seminário do GEL*, 2003, São Paulo. Estudos Lingüísticos XXXII. São Paulo: USP, 2002. Disponível em: <http://www.gel.org.br/estudoslinguisticos/volumes/32/htm/comunica/ci057.htm> Acesso em 28 de novembro de 2014.

_____. 2007. *Estudo Fonológico e Morfossintático da Língua Juruna*. Muenchen, Alemanha: Lincom Europa, 320 p.

_____. Dicionários de línguas indígenas e questões de prosódia. In: _____. (Org.). *Abordagens sobre o léxico em línguas indígenas*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2012. p. 67- 82.

_____. Qual pode ser o alcance de uma metáfora? *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Volume 7, Número 1, Julho de 2015. p. 101-111.

_____. *Fala de gente, fala de bicho*: cantigas de ninar do povo juruna. São Paulo: Edições Sesc, 2017a.

_____. Constelações juruna. . In: *XII RAM:* Reunión de Antropología del Mercosur: experiencias etnográficas desafíos y acciones para él siglo 21. GT Nº 64 (Relaciones cielo-tierra: astronomía cultural, cosmo-políticas y patrimonio). Dezembro de 2017b.

_____. Estúdios del léxico de lenguas indígenas: ¿Terminología?. In: Manuel González González; Maria-Dolores Sánchez-Palomno; Inês Veiga Mateos. (Org.). *Terminoloxía*: a necesidade da colaboración. 1 ed. Madrid: Vervuert, 2018, v. 1. p. 343-368.

FARGETTI, C. M.; MIRANDA, T. G. Plurilinguismo: a diversidade que não é abordada nos livros didáticos. *Revista Letras Raras*, vol. 5, Ano 5, n° 3, 2016. p. 79-88.

FARGETTI, C. M.; RODRIGUES, C. L.. Termos para partes do corpo em Juruna e Xipaya: um estudo comparativo. In: SALES, Germana Maria A; FURTADO, Marlí Tereza (org.). *Linguagem e Identidade Cultural*. 1ed. João Pessoa: Idéia, 2009, p. 237-246.

FARGETTI, C. M.; VANETI, L. L. Políticas linguísticas na mídia. *Revista Letras Raras*, vol. 5, Ano 5, n° 3, 2016. p. 9-24.

FAUSTO, C. Donos Demais: maestria e Domínio na Amazônia. *MANA* 14 (2): 329-366, 2008.

FERNANDES, D. C. *O campo lexical da cosmologia em dicionários de línguas indígenas brasileiras.* Monografia de Graduação, Araraquara: UNESP, 2015.

FERNANDES, D.; MATEUS, I. D.; VANETI, L. L & FARGETTI, C. M. Pesquisas lexicais de línguas indígenas: propostas metodológicas. In: Cristina Martins Fargetti. (Org.). Léxico em pesquisa no Brasil. 1 ed. Araraquara: Letraria, 2018, v. 1, p. 85-100.

FIORIN, J. L. O projeto semiológico. In: FIORIN, J. L.; FLORES, V. do N. & BARBISAN, L. B. *Saussure*: a invenção da lingüística. São Paulo: Contexto, 2013. p. 99-112.

GALISSON, R. (1987) Accéder à la culture partagée par l'entremise des mots à CCP. *Études de Linguistique Apliquée*, 67, p. 109-151.

GAMBINI, R. *O espelho índio*: os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GAUDIN F. La socioterminologie. In: *Langages*, n.157, ano 39, La terminologie: nature et enjeux. p. 80-92, 2005.

GOLDMAN, M. *Cosmopolítica e Saberes Afroindígenas*: Anti¬epistemologias do respeito e Contra Ontologias da Mistura. Palestra ministrada na FCLAr. ago. 2017.

GONÇALVES, S. C. L.; SOUSA, G. C. de & CASSEB-GALVÃO, V. C. As construções subordinadas substantivas. In: ILARI, R. & MOURA NEVES, M. H. de. *Gramática do português*

*culto falado*. Vol. II. Classes de palavras e processos de construção. Campinas, Editora da Unicamp, 2008. p. 1021-1075.

GUIMARÃES ROCHA, E. P. *O que é etnocentrismo?* Coleção Primeiros Passos, São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Edição, tradução, introdução e notas: Alessandro Rolim de Moura. - Curitiba, PR: Segesta, 2012. 152 p.

HJELMSLEV, L. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Trad. J. Teixeira Coelho Netto. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ISQUERDO, A. N. Vocabulário do seringueiro: campo léxico da seringa. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pires Pinto de; ISQUERDO, Aparecida Negri (Orgs.). *As ciências do léxico*: lexicologia, lexicografia, terminologia. 2 ed. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2001. p.91-100.

JAKOBSON, R. Linguística e poética. In: *Linguística e Comunicação.* São Paulo: Cultrix, 1995, 118-162.

KRIEGER, M da G. & FINATTO, M. J. B. *Introdução à Terminologia*: teoria e prática. São Paulo: Contexto, 2004.

LARA, L. F. et als. Lexicografia española. In: Medina Guerra, A. M. (Org.). Madrid: Ariel, 2003.

LAKOFF, G. *Women, fire, and dangerous things.* What categories reveal about the mind.Chicago: University ofChicago Press, 1987.

LARROSA, J. & PÉREZ DE LARA, N. *Imagens do outro*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

LIMA, T. S. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. *RBCS.* Vol. 14 no 40 junho/99. p. 43-52.

MACIEL DE CARVALHO, M. C. Análise metalexicográfica do dicionário da língua Baniwa. In: FARGETTI, C. M. (Org.). *Abordagens sobre o léxico em línguas indígenas*. Campinas, SP: Editora Curt Nimuendajú, 2012. p. 353-366.

MARTINS, S. de C. & ZAVAGLIA, C. As cores da fauna e da flora: um dicionário especial composto por cromônimos. *ESTUDOS LINGUÍSTICOS*, São Paulo, 42 (1): p. 245-256, jan-abr 2013.

MATEUS, I. D. *Entre concertos e desconcertos:* Dicionários de línguas indígenas brasileiras em (des)compasso com o campo lexical da música. Monografia de Graduação. Araraquara: Universidade Estadual Paulista, 2017.

MINER, H. Ritos corporais entre os Nacirema. In: ROONEY, A.K. & VORE, P.L. (Orgs.). *YOU AND THE OTHERS* - Readings in Introductor y Anthropology. Cambridge: Erlich, 1976.

MONDINI, J. N. *Yudja utaha*: a culinária juruna no Parque Indígena Xingu – uma contribuição ao dicionário bilíngue juruna-português. Dissertação (Mestrado). Araraquara: Universidade Estadual Paulista, 2014.

MOSCARDINI, L. E. Recursos de textos de alunos e professores da escola juruna: análise para uma contribuição ao ensino. Monografia de Graduação. Araraquara: Universidade Estadual Paulista, 2011.

MOSCARDINI, L. E. & FARGETTI, C. M. O uso do dicionário nas abordagens de leitura e escrita em português na escola juruna. In: Cristina Martins Fargetti. (Org.). Léxico em pesquisa no Brasil. 1 ed. Araraquara: Letraria, 2018, v. 1, p. 143-151.

MOTTA, C. da S. *Noções gerais sobre insetos: borboletas e mariposas* (Lepidóptera). Manaus: INPA, 1996.

MOURA NEVES, M. H. de. *Substantivos; Adjetivos; orações adjetivas; Processos de predicação e referenciação*. Faculdade de Ciências e Letras – Unesp: Araraquara, SP. jun. 2018. Aulas ministradas aos pós-graduandos matriculados na disciplina "Gramática do Português".

MOURA NEVES, M. H. de; BRAGA, M. L. &DALL"AGLIO-HATTNHER, M. M. As construções hipotáticas. In: ILARI, R. & MOURA NEVES, M. H. de. *Gramática do português culto falado*. Vol. II. Classes de palavras e processos de construção. Campinas, Editora da Unicamp, 2008.

MOURÃO, J.S.; NORDI, N. (2002). *Principais critérios utilizados por pescadores artesanais na taxonomia Folk dos peixes do Estuário do Rio Mamanguape*, Paraíba – Brasil. Interciência, 27 (11): 1-6.

_____. Comparações entre as taxonomias folk e científica para peixes do estuário do Rio Mamanguape, Paraíba-Brasil Interciencia, vol. 27, núm. 12, diciembre, 2002b., pp. 664-668.

MUÑOZ NUÑEZ, Mª D. *La polesemia léxica.* Cádiz: Universidad de Cádiz – Servicio de Publicaciones, 1999.

MURAKAWA, C. de A. A. *Signo linguístico, homonímia e polissemia*; *delimitando unidades lexicais; considerações sobre as definições lexicográficas*. Faculdade de Ciências e Letras – Unesp: Araraquara, SP. mar. - jun. 2018. Aulas ministradas aos pós-graduandos matriculados na disciplina ―Lexicografia e Lexicologia‖.

MURAKAWA, C. de A. A. & NADIN, O. L. (Orgs.). *Terminologia:* uma ciência interdisciplinar. Série trilhas linguística, vol. 22. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013.

MUÑOZ NUÑEZ, Mª D. *La polesemia léxica.* Cádiz: Universidad de Cádiz – Servicio de Publicaciones, 1999.

MURAKAWA, C.de A. A. Tradição lexicográfica portuguesa: Bluteau, Morais e Vieira. In: Oliveira, A. M. P. P. de & Isquerdo, A. N. (Orgs.), *As Ciências do Léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*. 2ed. Campo Grande: UFMS, 2001. p. 153-170.

_____. *Signo linguístico, homonímia e polissemia*; *delimitando unidades lexicais; considerações sobre as definições lexicográficas*. Faculdade de Ciências e Letras – Unesp: Araraquara, SP. mar. - jun. 2018. Aulas ministradas aos pós-graduandos matriculados na disciplina "Lexicografia e Lexicologia".

MURAKAWA, C. de A. A. & NADIN, O. L. (Orgs.). *Terminologia:* uma ciência interdisciplinar. Série trilhas linguística, vol. 22. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013.

NADIN, O. *Breve panorama histórico da Lexicografia Pedagógica: história, definição e conceitos*; *Dicionários Pedagógicos: estruturas, funções e línguas*. Faculdade de Ciências e Letras – Unesp: Araraquara, SP. Mar. a mai. 2018. Aulas ministradas aos pós-graduandos, ouvintes e alunos especiais matriculados na disciplina "Lexicografia Pedagógica".

OGDEN; C. K. & RICHARDS, I. A. *O significado de significado*: um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do simbolismo. São Paulo: Zahar, 1972.

OLIVEIRA, A. E. *Os Índios Juruna do Alto Xingu*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia – USP, 1970.

PALO JR., H. (Org. e Edit.). *Borboletas do Brasil*. São Carlos: Vento Verde Editora.

PEIXOTTO, M. *Os "dai" e a alteridade juruna*. (Monografia de Conclusão de Curso em Ciências Sociais). São Carlos: UFSCAR, 2013.

PEREIRA, A. H. *Terminologia do Direito do Consumidor*: Análise das motivações da variação terminológica. Dissertação (Mestrado em Linguística e Língua Portuguesa). Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras: Araraquara, 2018. 108 f.

PETIZA, S. et als. *Amazônia, Rev. Antropol*. (Online) 5 (3) Especial: 708-732, 2013.

PICELLI, P. O perspectivismo de Viveiros de Castro: proposta de uma nova antropologia. *Revista Alteridade* – Montes Claros/MG, v. 2, n. 1, p.53-63, maio/2016.

PIEDADE, A. T. de C. A Etnografia da Música segundo Anthony Seeger: clareza epistemológica e integração das perspectivas musicológicas. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 17, 2008, p. 233-235.

PIKE, K.L. *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. Hague: Mouton, 1966.

_____. (1971). *Phonemics*: a technique for reducing languages to writing , Ann Arbor: The University of Michigan Press(1ª ed. 1947).

POLITO, A. M. & SILVA FILHO, O, L. A Filosofia da Natureza dos pré-socráticos. In: *Cad. Bras. Ens. Fís*., v. 30, n. 2: p. 323-361, ago. 2013.

PORTO-DAPENA, D. *Manual de Técnica Lexicográfica.* Madrid: Arco/libros S.I., 2002.

RAFAEL, J. A. (ed.). *Insetos no Brasil:* diversidade e taxonomia. Ribeirão Preto: Holos Editora, 2012.

REY-DEBOVE, J. Léxico e dicionário Trad. de Clóvis Barleta de Morais *Alfa*, São Paulo, 28(supl.):45-69, 1984.

ROSENFELD, A. O fenômeno teatral. In: _____. *Texto/Contexto*. São Paulo: Perspectiva, 1969. p. 19-41.

SÁEZ, O. C. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. *Campos*, 13(2):7-23, 2011.

SANDMAN, A. J. *Morfologia geral*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 1993.

SANTAELLA, L. *O que é semiótica.* 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

SAPIR, E. (2004). *Language:* an introduction to the study of speech. New York: Harcourt, Brace.

SAPIR, E. MANDELBAUM, D. HYMES, D. (ed.) (1985). *Selected writings in language, culture and personality*. Berkeley: University of California Press.

SAUSSURE, F. de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 34a ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SEKI, L. A Lingüística indígena no brasil. *Delta*, vol. 15, n.º especial, 1999.

_____. Línguas indígenas do Brasil no limiar do século xxi, *Revista Impulso*, v. 1, nº 27, Piracicaba, 2000. p. 233-256.

SILVA, D. Análise do trabalho "O léxico da língua Terena: proposta do dicionário infantilbilíngue Terena-Português"; Educação escolar indígena na Reserva Indígena Cachoeirinha, Miranda/MS. In: _____. *Estudo lexicográfico da língua Terena*: proposta de um dicionário bilíngüe Terena-Português. Araraquara: Unesp (Tese de doutorado), 2013. p. 29-45. Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CB0QFjAA&url=http%3A%2F%2Facervodigital.unesp.br%2Fhandle%2Funesp%2F168135%3Flocale%3Dpt_BR&ei=wq3YVIm4GYzfsATbkYGQAQ&usg=AFQjCNGBSrPelXVvb3tSQNK6Y5S_DUp0JQ&sig2=p8NjA0-PfBruUomIw0A0-w>. Acesso em: 18 dez. 2014.

SILVA, M. C. P. da. Lexicografia bilíngüe: uma verificação dos substantivos mais freqüentes em dicionários bilíngües francês-português e português-francês. In: LONGO, B. N. de O. & SILVA, B. C. da. (org.) *A construção de dicionários e de bases de conhecimento lexical*. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2006.

SILVA, O. L. da. *Das ciências do léxico ao léxico nas ciências*: uma proposta de dicionário português-espanhol de Economia Monetária / Odair Luiz da Silva. -- Araraquara : [s.n.], 2008. 334 f.

SILVA, R. de S. P. T. A importância do estudo lexicultural no ensino médio**.** *Anais do SIELP*. Volume 2, Número 1. Uberlândia: EDUFU, 2012.

SKLIAR, C. A invenção da alteridade "deficiente" a partir dos significados de normalidade. In: *Educação & Realidade*, 24 (1), jul.-dez., 1999. p.15-32.

STHER, F. W. *Immature insects*. vol II, II Kendall & Humt: Dubique (USA), 1987. 1620 p.

TEMMERMAN, R. *Towards new ways of Terminology description*: the socicognitive approach. Amsterdam/Philadelphia: J Benjamins Pub. Co, 2000.

VANETI, L. L. *Banco de dados com termos de parentesco*. Monografia de Graduação. Araraquara: Universidade Estadual Paulista, 2017.

VERNANT, J.P. *O universo, os deuses, os homens*. Trad.: Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 59-77.

VICTOR E LEO. *Borboletas*. São Paulo: Columbia, 2008. 1 vídeo digital on line .mp4 (3min. 19 seg.). Disponível em: <https://www.bing.com/videos/search?q=victor+e+leo+borboletas&view=detail&mid=7944F8E90A2D6F5C5AEE7944F8E90A2D6F5C5AEE&FORM=VIRE >. Acesso em 02 Ago. 2018.

VILLALVA, A. & SILVESTRE, J. P. *Introdução ao estudo do léxico*: descrição e análise do Português. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

VILELA, M. *Estruturas léxicas do português*. Coimbra: Livraria Almedina, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. 2(2):115-144. 1996.

VOIGT, J. K. Índios, mídia e questões de representação. *Revista Advérbio*, 2015, v.10, N. 20, p. 35-44.

XATARA, C.; BEVILACQUA, C. R. & HUMBLÉ, P. R. M. (Orgs.). *Dicionários na teoria e na prática*: como e para quem são feitos. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

WEINRICH, U; LABOV, W & HERZOG, M.I. *Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança lingüística*. Tradução: BAGNO, M. São Paulo: Parábola Editorial, 2006. p. 87-126.

WELKER, H. A. *Dicionários*: uma pequena introdução à lexicografia. 2. ed. revista. Brasília: Thesaurus, 2004. p. 106-248.

WHORF, B. (1956). *Language, thought, and reality*: selected writings of Benjamin Lee Whorf. Cambridge: MIT.

ZAVAGLIA, C. A homonímia no Português: Tratamento semântico segundo a estrutura *Qualia* de Pustejovsky com vistas a implementações computacionais. *Alfa*, São Paulo, 47 (2): 77-99, 2003.

## BIBLIOGRAFIA

ACÁCIO, M. S. J. A questão da universalidade na distinção da classe de palavras: nomes. *Ribanceira* – Revista do Curso de Letras da UEPA. Belém. Vol. 1. n. 1.Jul-Dez.2013. p. 6-22.

AMORIM, D.S. *Fundamentos de sistemática filogenética*. Holos Editora, Ribeirão Preto, 2002. 136p.

BARBOSA, M. A. Para uma etno-terminologia: recortes epistemológicos. *Ciência e Cultura*, nº 58 (2), p. 48-51, 2006.

BARROS, D. L. P. de. *Teoria semiótica do texto*. 5. ed. São Paulo: Ática, 2011.

BENVENISTE, E. A linguagem e a experiência humana. In: *Problemas de Linguística Geral II*; trad. Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes, 1989. P. 68-90.

BIDERMAN, M. T. C. Conceito linguístico de palavra. In: *Palavra*. Rio de Janeiro: Grypho, 1999.

_____. Aurélio: Sinônimo de dicionário? *Alfa*, São Paulo, 44: 27-55, 2000.

BOSQUE, I. Sobre la teoría de la definición lexicográfica. *Verba*, 9. 1982. p. 105-123.

CABRÉ, M. T. *Terminologia em foco*: uma entrevista comentada com Maria Teresa Cabré. [Entrevista cedida a] SANTIAGO, M. S. & KRIEGER, M. da G. Calidoscópio Vol. 11, n. 3, p. 328-332, Unisinos, set/dez 2013.

CORBERA MORI, A. A classe adjetivos em Aguaruna (Jívaro). In: PADILLA, J. A. S. & DÉNIZ, M. T. *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de la América Latina*. jul 1996. p. 1771-1777.

COSTA, D. S. da. *Classes de palavras; Flexão Nominal; Flexão Verbal.* Faculdade de Ciências e Letras – Unesp: Araraquara, SP. Mar. a jun. 2017. Aulas ministradas aos pós-graduandos, ouvintes e alunos especiais matriculados na disciplina "Morfologia do Português".

D'OLNE CAMPOS, M. & FAULHABER, P. Caminhos do sol e orientação espacial em sociedades indígenas tropicais. . In: *XII RAM:* Reunión de Antropología del Mercosur: experiencias etnográficas desafíos y acciones para él siglo 21. GT Nº 64 (Relaciones cielo-tierra: astronomía cultural, cosmo-políticas y patrimonio). Dezembro de 2017.

GÓRGIAS. *Elogio à Helena*. Trad. De Antônio Suárez Abreu. [s/ data].

FERRARI, L. Categorização. In: _____. *Introdução à Linguística Cognitiva*. São Paulo: Contexto, 2011.

ILHERING, R. V. *Dicionário dos animais do Brasil*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. 588 p.

JORGE DE MELO, D. & FAULHABER, P. Embate entre ciência e religião: a lua, as religiões afro-brasileiras e a missão Apollo 11. In: *XII RAM:* Reunión de Antropología del Mercosur: experiencias etnográficas desafíos y acciones para él siglo 21. GT Nº 64 (Relaciones cielo-tierra: astronomía cultural, cosmo-políticas y patrimonio). Dezembro de 2017.

LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

LENKO, K.; PAPAVERO, N. *Insetos no folclore*. 2 ed. São Paulo: Plêiade/ FAPESP, 1996.

MACHADO ESTEVAM, A. Expressando conceitos de qualidade em Xavante: adjetivos ou verbos?. *Revista Moara* – Edição 43, vol. 2 – jul - dez 2015, Estudos Linguísticos.

MELO DE OLIVEIRA, T. Terminologia, metáfora e outros fenômenos que desafiam o princípio da univocidade: análise qualitativa de unidades terminológicas. *Cadernos do IL*. Porto Alegre, n.º 42, junho de 2011. p. 311-312. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/cadernosdoil/>. Acesso em 07 Mai. 2018.

MOLINA GARCÍA. La lexicografía pedagógica, La lexicografía bilíngue. En: *Fraseología bilíngue*: un enfoque lexicográfico-pedagógico. Granada: Comares, 2006. p. 9-84.

NADIN, O. L. & ZAVAGLIA, C. Temos a palavra. In: _____. (Orgs.). *Estudos do léxico em contextos bilíngues.* Campinas: Mercado das Letras, 2016. p. 7-13.

PERINI et al. Sobre a classificação das palavras. In: *Delta*. Vol. 14. São Paulo, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010244501998000300014>Acesso em 03 de jun. de 2017.

SALVADOR, E. L. *A Grécia antiga*. Faculdade de Ciências e Letras – Unesp: Araraquara, SP. jan.-jul. 2013. Aulas ministradas aos graduandos do turno diurno matriculados na disciplina "Literatura Grega I".

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. p. 225-254. *O que nos faz pensar,* nº 18, setembro de 2004.

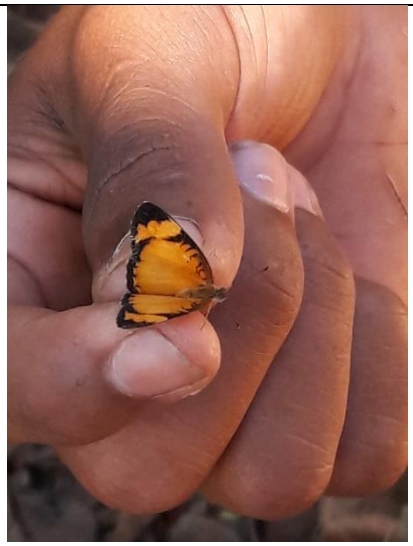
VOGLER, C. *A jornada do escritor*: estruturas míticas para escritores. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

WEINRICH, H. *A verdade dos dicionários.* p. 314-337. Trad. e introd. de Mário Vilela. Rio de Janeiro: Compainha das Letras, 1979.

WELKER, H. A. Sobre o uso de dicionários por aprendizes de línguas. *Panorama Geral da Lexicografia Pedagógica.* Brasília: Thesaurus, 2008. p. 13-114.

# APÊNDICES

**Apêndice A - Lista com os animais fotografados e suas identificações juruna**

| Número | Foto | Classificação juruna |
|---|---|---|
| 1 | | kamaperuperu |
| 2 |  | Nasusu do céu |
| 3 | | Nasusu do céu |

| | | |
|---|---|---|
| **4** | | **Nasusu do céu** |
| **5** | | **Nasusu do céu** |
| **6 a (asas abertas)** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **6 b (asas fechadas)** | | |
| **7** | | **Nasusu do céu** |
| **8** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **9** | | **Nasusu do céu** |
| **10** | | **Nasusu do céu** |
| **11** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **12 a (asas abertas)** | | **Nasusu do céu** |
| **12 b (asas fechadas)** | | |
| **13 a (asas abertas)** | | **Nasusu do céu** |
| **13 b (vista lateral)** | | |

| | | |
|---|---|---|
| **14** | | **Nasusu do céu** |
| **15** | | **Nasusu do céu** |
| **16 a (vista lateral)** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **16 b (asas abertas)** | | |
| **17 a (asas abertas)** | | **Nasusu do céu** |
| **17 b (vista lateral)** | | |
| **18 a (vista lateral)** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **18 b (asas abertas)** | | |
| **19** | | **Nasusu do céu** |
| **20** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **21** | | **Nasusu do céu** |
| **22** | | **Nasusu do céu** |
| **23** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **24 a (vista lateral)** | | **Nasusu do céu** |
| **24 b (asas abertas)** | | |
| **25** | | **Nasusu do céu** |
| **26** | | **Nasusu do céu** |

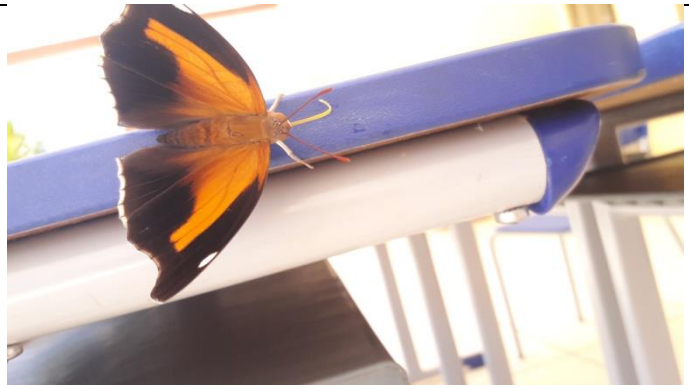
| | | |
|---|---|---|
| **27** | | **yahaha da Terra** |
| **28** | | **Nasusu do céu** |
| **29 (asas abertas)** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **29 (vista lateral)** | | |
| **30** | | **Nasusu do céu** |
| **31** | | **yahaha da Terra** |

| | | |
|---|---|---|
| **32** | | **Nasusu do céu** |
| **33** | | **Nasusu do céu** |
| **34** | | **Nasusu do céu** |
| **35 a (vista lateral)** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **35 b (asa aberta)** | | |
| **36 a (vista lateral)** | | **Nasusu do céu** |
| **36 b (asa aberta)** | | |

| | | |
|---|---|---|
| **37** | | **Nasusu do céu** |
| **38** | | **Nasusu do céu** |
| **39** | | **Nasusu do céu** |
| **40** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **41** | | **yahaha da terra** |
| **42 a (vista lateral)** | | **Nasusu da Terra** |
| **42 b (asa aberta)** |  | |
| **43** | | **kamaperuperu** |

| | | |
|---|---|---|
| **44 (Foto de Lígia Egídia Moscardini** | | **Nasusu do céu** |
| **45 (Foto de Lígia Egídia Moscardini** | | **Nasusu do céu** |
| **46 (Foto de Lígia Egídia Moscardini** | | **Nasusu da Terra** |

| | | |
|---|---|---|
| **47 (Foto de Lígia Egídia Moscardini** | | **Nasusu do céu** |
| **48 a (Foto de Lígia Egídia Moscardini**<br><br>**asa aberta** | | **Nasusu do céu** |
| **48 b (Foto de Lígia Egídia Moscardini**<br><br>**vista lateral** | | |

| | | |
|---|---|---|
| **49 (Foto de Lígia Egídia Moscardini** | | **Nasusu do céu** |
| **50 (Foto de Lígia Egídia Moscardini** | | **Nasusu do céu** |
| **51** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **52 a (asas abertas)** | | **Nasusu do céu** |
| **533 (vista lateral)** | | |
| **54** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **55** | | **Nasusu da Terra** |
| **56** | | **Nasusu do céu** |
| **57** | | **Nasusu do céu** |
| **58** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **59** | | **Nasusu do céu** |
| **60** | | **Nasusu do céu** |
| **61** | | **Nasusu da Terra** |
| **62** | | **Nasusu do céu** |
| **63 (foto de Cristina Martins Fargetti)** | | **yahaha do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **64** | | **nasusu do céu** |
| **65** | | **nasusu do céu** |
| **66** | | **nasusu do céu** |
| **67** | | **nasusu da Terra** |

| | | |
|---|---|---|
| **68** | | **nasusu da Terra** |
| **69** | | **nasusu da Terra** |
| **70** | | **nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **71** | | **nasusu da Terra** |
| **72** | | **nasusu do céu** |
| **73** | | **yahaha (o informante não soube dizer se era do céu ou da terra)** |

| | | |
|---|---|---|
| **74 (foto de Arewana Juruna)** | | **nasusu do céu** |
| **75** | | **kamaperuperu** |
| **76** | | **nasusu da Terra** |
| **77** | | **nasusu (o informante não soube dizer se era da Terra ou do céu)** |

| | | |
|---|---|---|
| **78 a (visão da parte exterior da asa)** | | **nasusu do céu** |
| **78 b (asas abertas)** | | |
| **79** | | **nasusu da Terra** |
| **80** | | **yahaha fraca (da terra)** |

| | | |
|---|---|---|
| **81** | | **nasusu do céu** |
| **82** | | **nasusu da Terra** |
| **83** | | **nasusu da Terra** |
| **84** | | **Nasusu do céu** |

| | | |
|---|---|---|
| **85** | | **nasusu do céu** |
| **86 a(asas abertas)** | | **kamaperuperu** |
| **86 b (asas fechadas)** | | |

| | | |
|---|---|---|
| **87** | | **nasusu do céu** |