

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

EDGARD TESSUTO JUNIOR

**TRADUÇÃO COMENTADA TRILÍNGUE (PORTUGUÊS – NHEENGATU –
ESPANHOL) DE *CONTOS AMAZÔNICOS*,**
DE INGLÊS DE SOUSA
(versão corrigida)

SÃO PAULO

2024

EDGARD TESSUTO JUNIOR

**TRADUÇÃO COMENTADA TRILÍNGUE (PORTUGUÊS – NHEENGATU –
ESPAÑHOL) DE *CONTOS AMAZÔNICOS*,
DE INGLÊS DE SOUSA
(*versão corrigida*)**

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

Área de Concentração:
Estudos da Tradução

Orientador:
Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro

SÃO PAULO
2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): EDGARD TESSUTO JUNIOR

Data da defesa: 09/ 11/ 2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): PROF. DR. EDUARDO DE ALMEIDA NAVARRO

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 18 / 01 / 2024



(Assinatura do (a) orientador (a))

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

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

T338t TESSUTO JUNIOR, EDGARD
TRADUÇÃO COMENTADA TRILÍNGUE (PORTUGUÊS - NHEENGATU
- ESPANHOL) DE CONTOS AMAZÔNICOS, DE INGLÊS DE SOUSA /
EDGARD TESSUTO JUNIOR; orientador EDUARDO DE ALMEIDA
NAVARRO - São Paulo, 2023.
567 f.

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

1. Nheengatu . 2. Tradução trilingue . 3. Espanhol
. 4. Contos Amazônicos . 5. Inglês de Sousa. I.
NAVARRO, EDUARDO DE ALMEIDA, orient. II. Título.

EDGARD TESSUTO JUNIOR

Tradução comentada trilingue (português – nheengatu – espanhol) de *Contos Amazônicos*, de
Inglês de Sousa

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

Área de Concentração:
Estudos da Tradução

Orientador:
Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro

Aprovado em: _____

Banca Examinadora:

Julgamento _____

Assinatura _____

Julgamento _____

Assinatura _____

Julgamento _____

Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à minha família, que, ainda que tenha tido dificuldade – num primeiro momento – de entender o que esta tese doutorado representa e o tanto que esta demandou de mim e das minhas relações interpessoais com ela, concedeu-me – num segundo momento – o tempo necessário, o isolamento de que eu precisava e muita paciência comigo e com os demais compromissos que tive de postergar: obrigado, “Phezão”, meu irmão querido; obrigado, minha mãe, você é incrível!

Deixo registrado, também, o agradecimento póstumo a meu pai, falecido no meio desta árdua e laboriosa empresa.

Um agradecimento portento a meu orientador, o Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, que me possibilitou desenvolver toda a pesquisa e apresentar o resultado deste trabalho, aqui representado hoje, depois de quase quatro anos de grande dedicação e empenho. Muito obrigado, “*proféssor*”.

Agradeço com todo o meu carinho toda a dedicação mostrada à professora Celina Menezes da Cruz, que sempre esteve disponível para me auxiliar nas melhores decisões tradutórias no nheengatu.

Também não poderia deixar de dedicar especial agradecimento a Marcel Twardowski Avila, colega de pesquisa e amigo com quem dividi momentos, brincadeiras e imitações de nosso orientador tanto em São Gabriel da Cachoeira quanto em São Paulo e Paranapiacaba. Valeu, caro Marcel.

Por fim, agradeço a todos que estiveram direta e indiretamente sofrendo as consequências desta minha dedicação exclusiva, que esta tese demandou, e os quais souberam me entender, ter paciência e ensinar-me tudo o de que precisava para seguir até que eu chegasse a este momento final do depósito desta tese de doutorado. Meu muito obrigado a todas as minhas amigas e a todos os meus amigos de jornada – temporária ou perene! – que se finda hoje.

RESUMO

A tese de doutorado aqui apresentada consiste na tradução de alguns contos do livro *Contos Amazônicos*, de Inglês de Sousa, autor oitocentista da literatura brasileira. Neste trabalho, eles foram traduzidos ao nheengatu e ao espanhol e, nela, também há as pesquisas e hipóteses que fundamentaram as escolhas tradutórias ao nheengatu. O resultado desta pesquisa se enquadra no conceito de traduzir com o objetivo de fortalecer a língua/cultura-alvo e foi concebido como um potencial auxílio no desenvolvimento de uma literatura escrita em nheengatu, a fim de fomentar o *corpora* de traduções existentes nessa língua, visto que isso pode ser fundamental para a sobrevivência desse idioma ao longo das próximas décadas. Ademais, conta com um apêndice em que se pode encontrar os mesmos contos também traduzidos ao espanhol. Há intenção futura de que publiquemos uma edição trilingue para ser distribuída na região de São Gabriel da Cachoeira, cidade na qual o espanhol, o português e o nheengatu convivem no cotidiano do indígena e do ribeirinho amazônico da tríplice fronteira. É também intuito que, num momento adiante, realizemos pesquisa acadêmico-científica de pós-doutorado responsável a fim de tecer os comentários ilustrando dificuldades e particularidades para traduzir ao espanhol os mesmos contos, razão pela qual apresentamos os contos traduzidos a esse outro idioma nesta tese de doutorado.

Palavras-chave: Nheengatu – Tradução trilingue – Espanhol – Contos Amazônicos – Inglês de Sousa

ABSTRACT

The doctoral thesis herein presented consists of the translation of some tales from the book *Contos Amazônicos (Amazonian Tales)*, by Inglês de Sousa, a Brazilian literature nineteenth-century author. In this paper, the tales have been translated into Nheengatu and Spanish, and it also contains some research and hypotheses on which the translation choices to Nheengatu were grounded. The result of that research fits into the concept of translating with an aim of strengthening the target language/culture and was conceived as a potential aid in the development of a literature written in Nheengatu and to foster the *corpora* of existing translations into that language, since this may be fundamental for the survival of that language over the coming decades. Additionally, this paper has an appendix in which one can find the same tales translated into Spanish. In the future, we intend to publish a trilingual edition to be distributed in the region of São Gabriel da Cachoeira, a town in which Spanish, Portuguese and Nheengatu coexist in the daily lives of the indigenous people and of the Amazon riverside population of the tri-border area. It is also our intention that in a farther future, we carry out some academic-scientific post-doctoral research in charge of making comments illustrating the difficulties and particulars in translating the same tales into Spanish, for which reason we also present the tales translated into that other language in this thesis.

Keywords: Nheengatu – Trilingual translation – Spanish – Contos Amazônicos – Inglês de Sousa

MURAKÍ RESEWARA MIRĨ

Kwá murakí resé yamusasá yepé-yepé marandúá-itá nheengatu nheenga rupí papera suí useruka waá *Contos Amazônicos*, umupinima waá uikú Inglês de Sousa rupí, kuxiíma mupinimasara Brasil suí. Kwá murakí resé rē yamukameeē sikarisawa-itá asuí yepé-yepé manduarisawa-itá parawakasawa arama nheengatú resé. Kwá murakí yakwasawa umunhã-putari siía papera nheengatú upitá arama kimbawa marandúá-itá resé aintá umupinima waá uikú kwá nheenga. Ape nheengatu usikwé-kwáu bũa ara akayú-itá ramé. Aikwé rē yepé *apêndice* marandúá-itá irũmu espanhol resé nhaãsé yarusapukái-putari yepé papera português rupí, nheengatu rupí asuí espanhol rupí yameē arama awá-itá supé São Gabriel upé, maíri awá-itá waá aintá upurungitá musapiri nheenga, portugues, espanhol, nheengatú yuíri, panhẽ ara Brasil, Venezuela, Colômbia rembiwa upé. Yaputari yamunhã yuíri wirandé kurí *pós-doutorado* sikarisawa yamunhã arama rē amú maã-itá upitimú waá espanhol yumbesara-itá, sikarisara-itá asuí awá umusasá-putari yepé papera amú nheenga suí espanhol kití. Sesewara yamusasá marandúá-itá espanhol kití kwá *doutorado* murakí resé.

Nheenga-itá kwá murakí resewara: Nheengatú – Nheenga musasawa – Espanhol – Contos Amazônicos – Inglês de Sousa

RESUMEN

La tesis doctoral que aquí se presenta consiste en la traducción de algunos cuentos del libro *Contos Amazônicos*, de Inglês de Sousa, autor de la literatura brasileña del siglo XIX. Este trabajo contiene la traducción de los cuentos al nheengatu y al español, y también la investigación y las hipótesis que fundamentaron las opciones de traducción al nheengatu. Esta investigación se enmarca dentro del concepto de traducir con el objetivo de fortalecer la lengua/cultura de llegada y fue concebida como una ayuda potencial para el desarrollo de una literatura escrita en nheengatu, con el fin de fomentar el *corpus de* traducciones existentes en esa lengua, ya que esto podría ser fundamental para la supervivencia de esta lengua en las décadas siguiente. Aún cuenta con un apéndice en el que se pueden encontrar los mismos cuentos traducidos al español. En el futuro, se pretende publicar una edición trilingüe que se distribuirá en la región de São Gabriel da Cachoeira, ciudad en la que conviven el español, el portugués y el nheengatu en la vida cotidiana de los pueblos indígenas y ribereños amazónicos de la triple frontera. También está previsto que, posteriormente, realicemos una investigación académico-científica postdoctoral encargada de tejer comentarios que ilustren las dificultades y particularidades de la traducción de los mismos cuentos al español, razón por la cual presentamos en esta tesis doctoral los cuentos traducidos a esta otra lengua.

Palavras clave: Nheengatu – Traducción trilingüe – Español – Contos Amazônicos – Inglês de Sousa

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	97
Tabela 2 - Reg. ortogr. da perífr. encontrada e localização na bibliogr. de consulta	97
Tabela 3 - Reg. ortogr. da compos. encontrada e localização na bibliogr. de consulta.....	98
Tabela 4 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	99
Tabela 5 – Reg. ortogr. do v. mencionado e localização na bibliogr. de consulta	100
Tabela 6 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	102
Tabela 7 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	105
Tabela 8 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	106
Tabela 9 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	108
Tabela 10 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	108
Tabela 11 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	110
Tabela 12 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	112
Tabela 13 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	114
Tabela 14 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	116
Tabela 15 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	119
Tabela 16 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	121
Tabela 17 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	123
Tabela 18 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	124
Tabela 19 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	125
Tabela 20 - Reg. ortogr. do adj./adv. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	126
Tabela 21 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	127
Tabela 22 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	128
Tabela 23 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	130
Tabela 24 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	134
Tabela 25 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	135
Tabela 26 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	136
Tabela 27 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	137
Tabela 28 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	137
Tabela 29 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	142
Tabela 30 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	143
Tabela 31 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	145
Tabela 32 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	148
Tabela 33 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	149

Tabela 34 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	151
Tabela 35 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	158
Tabela 36 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	160
Tabela 37 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	162
Tabela 38 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	163
Tabela 39 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	169
Tabela 40 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	171
Tabela 41 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	174
Tabela 42 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	176
Tabela 43 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	178
Tabela 44 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	186
Tabela 45 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	188
Tabela 46 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	190
Tabela 47- Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	195
Tabela 48 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	197
Tabela 49 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	198
Tabela 50 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	203
Tabela 51 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	210
Tabela 52 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	212
Tabela 53 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	225
Tabela 54 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	238
Tabela 55 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	242
Tabela 56 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	247
Tabela 57 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	249
Tabela 58 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	252
Tabela 59 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	256
Tabela 60 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	266
Tabela 61 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	268
Tabela 62 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	273
Tabela 63 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	277
Tabela 64 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	280
Tabela 65 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	282
Tabela 66 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	283
Tabela 67 - Reg. ortogr. da interj. encontrada e localização na bibliogr. de consulta.....	288

Tabela 68 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	306
Tabela 69 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	315
Tabela 70 - Reg. ortogr. do adv. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	329
Tabela 71 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	330
Tabela 72 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	338
Tabela 73 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	343
Tabela 74 - Reg. ortogr. da conj. encontrada e localização na bibliogr. de consulta	345
Tabela 75 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	348
Tabela 76 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	354
Tabela 77 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	367
Tabela 78 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	372
Tabela 79 – Tradução sugerida das patentes militares ao nheengatu	376
Tabela 80 - - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	381
Tabela 81 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	387
Tabela 82 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	400
Tabela 83 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	404
Tabela 84 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	405
Tabela 85 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	406
Tabela 86 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	407
Tabela 87 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta	408
Tabela 88 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta.....	414

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - O aperfeiçoamento da CT	47
Figura 2 - A CT segundo o modelo holístico de PACTE.....	51
Figura 3 - Mapa das famílias linguísticas do Alto e Médio Rio Negro.....	60
Figura 4 - Percurso do nheengatu desde o séc. XVII até o séc. XXI.	61
Figura 5 - Conversa por aplicativo de mensagem	383
Figura 6 - Presilha de cabelo da Marquesa de Santos (trepa-moleque).....	393
Figura 7 - Desenho de cabelo preso com trepa-moleque	393
Figura 8 - Foto do inseto potó (<i>Paederus fuscipes</i>), conhecido também como trepa-moleque	393

LISTA DE SÍMBOLOS, ABREVIATURAS E SIGLAS

≈	Semelhante a, cumpre a mesma função morfológica de
+	Com acréscimo de
adj.	Adjetivo
<i>cf</i>	Conferir
compos.	Composição
conj.	Conjunção
CT	Competência Tradutória
DLM	Departamento de Letras Modernas da USP
explic.	Explicação
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
I.S.	Inglês de Sousa
IFAM	Instituto Federal do Amazonas
intrans.	Intransitivo
IPOL	Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística
ISA	Instituto Socioambiental
L1	Língua materna
L2	Segunda língua, aprendida após uma primeira ou a materna
lit.	Literalmente
n.	Número
Org.	Organização
ortogr.	Ortográfico
p.	Página
PACTE	Processo de Aquisição da Competência Tradutória e Avaliação
perífr.	Perífrase
posp.	Posposição
pref.	Prefixo
prep.	Preposição
reg.	Registro
RT	Retrotradução ou tradução inversa
séc.	Século
SGC	São Gabriel da Cachoeira
subst.	Substantivo
suf.	Sufixo
TC	Texto de chegada ou texto-alvo ou texto-meta da tradução
TEDE	Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UFAM
TF	Texto-fonte ou texto de partida da tradução
trans.	Transitivo
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFPA	Universidade Federal do Pará
USP	Universidade de São Paulo
UTIs	Unidades de Terapia Intensiva
v.	Verbo
Ver.	Verificar
vol.	Volume

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	39
1.1 COMO TRADUZIR E POR QUE FAZÊ-LO.....	39
1.2 UMA JUSTIFICATIVA DO DOUTORADO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO PORTUGUÊS-NHEENGATU-ESPAÑHOL	41
2 EMBASAMENTO TEÓRICO.....	45
2.1 FUNDAMENTAÇÃO DAS ESCOLHAS TRADUTÓRIAS.....	45
2.2 TRADUÇÃO: CORRESPONDÊNCIA OU CRIAÇÃO?.....	52
3 SOBRE INGLÊS DE SOUSA E SEUS <i>CONTOS AMAZÔNICOS</i>	56
3.1 NARRATIVAS SELECIONADAS DE <i>CONTOS AMAZÔNICOS</i>	58
4 LÍNGUA GERAL AMAZÔNICA, NHEENGATU OU TUPI MODERNO.....	60
4.1 BREVE HISTÓRIA DO NHEENGATU	60
4.2 FONTES ESCRITAS DO NHEENGATU	66
4.2.1 Eduardo de Almeida Navarro	66
4.2.2 Marcel Twardowski Avila.....	67
4.2.3 Afonso Casanovas e Françoise Grenand & Epaminondas H. Ferreira	67
4.2.4 “Brilhos da Floresta”, “Letra Indígena”, “Terra das línguas” e “Diccionario de ciências nyeengatu”	67
4.2.5 Aline Cruz, Rodrigo Godinho Trevisan e Cláudio Antônio da Silva.....	68
4.2.6 Ermanno Stradelli.....	68
4.2.7 Antônio Brandão de Amorim	69
4.2.8 João Barbosa Rodrigues	70
4.2.9 Constantino Tastevin	70
4.2.10 Charles Frederick Hartt	71
4.2.11. Antônio Gonçalves Dias.....	71
4.2.12 José Lourenço da Costa Aguiar	72
4.2.13 Frederico Benício de Sousa Costa.....	72

4.2.14 Jorge Augusto Studart	73
4.2.15 José Vieira Couto de Magalhães	73
4.2.16 Manoel Justiniano de Seixas	74
4.2.17 Pedro Luís Simpson.....	75
4.2.18 Frederico Rondon	75
4.2.19 Henri Anatole Coudreau	75
4.3 COLABORAÇÃO DE INDÍGENAS E RIBEIRINHOS	76
5 ORIENTAÇÕES SOBRE TRADUÇÃO AO NHEENGATU.....	77
5.1 METODOLOGIA TRADUTÓRIA.....	77
5.2 ESTRANGEIRIZAÇÃO E DOMESTICAÇÃO	80
5.2.1 Estrangeirização, empréstimo, decalque	81
5.2.2 Domesticação.....	85
6 ALGUNS ASPECTOS GRAMATICAIS DO NHEENGATU	86
6.1 AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS	86
6.2 SUJEITO REDUNDANTE DE 3ª PESSOA DO PLURAL	88
6.3 REDUPLICAÇÃO	89
6.4 MAIS ASPECTOS GRAMATICAIS DO NHEENGATU	90
7 COMENTÁRIOS À TRADUÇÃO: PESQUISA E CRIAÇÃO LEXICAL	96
7.1 LÉXICO COMENTADO E UTILIZADO NA TRADUÇÃO	96
7.1.1 <i>yumusupí</i> (v. intrans.): “fazer-se verdade” (lit.); por ext.: “valorizar-se”; por ext.: “gabar-se”	96
7.1.2 <i>senñi tupana rera</i> (\approx v. intrans.): “chamar o nome de Deus” (lit.); por ext.: “jurar” 97	
7.1.3 <i>piririkasawa</i> (subst.): “arrepio”; por ext.: “calafrio”	97
7.1.4 <i>kupé-kāwera</i> (subst.): “osso de trás” (lit.); por ext.: “coluna vertebral”, “vértebras”, “espinha” [dorsal].....	98
7.1.5 <i>saãgawa</i> (subst.): “percepção”, “sentimento”, “sensação”; por ext.: “experiência”; por ext.: “adivinhação”; por ext.: “previsão”	99

7.1.6	<i>muxuí</i> (v. trans.): “ridicularizar”	100
7.1.7	<i>iwasú</i> (v. intrans.): “ser difícil”, “custar”	100
7.1.8	<i>iwasuíma</i> (adj.): “fácil”, “simples”; (+) <i>iwasusawa</i> (subst.): “dificuldade”, por ext.: “problema”	102
7.1.9	<i>susanga</i> : “resistente”, “sossegado”, “calmo”; por ext.: “paciente”	104
7.1.10	<i>mbuesawa-itá</i> (subst.): “histórias”; por ext.: “tradição”	105
7.1.11	<i>putarisawa</i> (subst.): “ato de querer” (lit.), “querência”; por ext.: “desejo”, “vontade”, “pretensão”	106
7.1.12	<i>tikú-puxí</i> (subst.): “mal costume”, “vício”; por ext.: “tentação”	108
7.1.13	<i>pawaíma</i> (subst.): “sem fim” (lit.); por ext.: (o) “infinito”	109
7.1.14	<i>munhāsawa</i> (subst.): “feitura”, (o) “feito”, “criação”; por ext.: “arte”	109
7.1.15	<i>muturié</i> (v. intrans.): “variar”	110
7.1.16	<i>suayana</i> (subst.): “inimigo”	111
7.1.17	<i>pú-rakanga</i> (subst.): “galho da mão” (lit.); por ext.: “dedo da mão”	112
7.1.18	<i>mukameẽ</i> (v. trans.): “mostrar”, “indicar”, “apontar”	112
7.1.19	<i>yumukameẽ</i> : “mostrar-se”, “apresentar-se”; “revelar-se”; por ext.: “desmascarar”	115
7.1.20	<i>mukameẽ-meẽ</i> (v. trans.): “ficar mostrando”, “exibir”; por ext.: “alardear”	116
7.1.21	<i>mukameẽsawa</i> (subst.): “apresentação”, “exibição”; por ext.: “(o) espetáculo”	116
7.1.22	<i>mira-itá usasá waá tiãwera irĩmu</i> (≈ subst.): “pessoas que passam com o cadáver” (lit.); por ext.: [a procissão prévia ao] “enterro”	116
7.1.23	<i>suirũ</i> (adj.): “malicioso”	118
7.1.24	<i>tupana-tiapú</i> (subst.): “barulho de Deus” (lit.); por ext.: “trovão”	119
7.1.25	<i>kurupira</i> (subst.): “curupira” (ser mitológico da cultura indígena)	120
7.1.26	<i>mukwereíma</i> (v. intrans.): “não se cansar”, “não se incomodar”, “não se aborrecer”; por ext.: “ficar impassível”	122
7.1.27	<i>wakawã</i> (subst.): “acauã”	122

7.1.28	<i>pirasuasawa</i> (subst.): “pobreza”; por ext.: “desgraça”; por ext.: “[ter] pena”	123
7.1.29	<i>maraína</i> (subst.): “agouro”	124
7.1.30	<i>ikuntu</i> (adj. / adv.): “tranquilo”, “sossegado”, “quieto”, “calado”	125
7.1.31	<i>pitiwawa</i> (subst.): “cachimbo”	126
7.1.32	<i>kwatiári</i> (v. trans.): “desenhar”, “pintar”, “escrever”, “esculpir”	127
7.1.33	<i>pukú</i> (adj.): “longo”, “comprido”, “extenso”, “grande” [em comprimento]; por ext.: “avançado”, “elevado”	128
7.1.34	<i>tikusawa</i> (subst.): “lei”, “costume”, “hábito”, “uso”, “cultura”, “conduta”, “índole”	130
7.1.35	<i>tupana-tikú</i> (subst.): “costumes de deus”; por ext.: “religião” (<i>aprop.</i>)	131
7.1.36	<i>mairí</i> (subst.): “cidade”	132
7.1.37	<i>kwausawaíma</i> (adj.): “sem sabedoria” (lit.); por ext.: “sem juízo”; “desajuizado”; por ext.: “leviano”	133
7.1.38	<i>yumutirika</i> (v. intrans.): “afastar-se”, “arredar-se”, “apartar-se”	133
7.1.39	<i>muyapisaka</i> (v. trans.): “fazer ouvir” (lit.); por ext.: avisar; por ext.: explicar, “fazer compreender”	134
7.1.40	<i>yatimusawa</i> (subst.): “(o) balanço [de algo ou alguém]”; por ext.: “movimento”	134
7.1.41	<i>puité</i> : “mentira”	135
7.1.42	<i>kaxirí</i> (subst.): “a bebida indígena fermentada”; por ext.: “cerveja”	136
7.1.43	<i>kwatukapawa</i> (subst.): “mistério”	137
7.1.44	<i>sasemu</i> (v. intrans.): “gritar”, “berrar”; por ext.: “proclamar”	137
7.1.45	<i>sasesasemu</i> (v.intrans.): “gritar continuamente ou repetidamente”, “ficar gritando”, “berrar”; por ext.: “fazer algazarra” [de som]; por ext.: “latido [ou som de animais] constate”	139
7.1.46	<i>tupana munhāsawa</i> (subst.): “(o) feito de Deus” (lit.); por ext.: “milagre”	139
7.1.47	<i>matí, matiára</i> (subst.): “feiticeira”	141
7.1.48	<i>muapatuka</i> (subst.): “atrapalhar”, “confundir”	142

7.1.49	<i>museiasara</i> (subst.): “pessoa que aumenta a verdade” (<i>lit.</i>); por ext.: “propagador”	143
7.1.50	<i>saruã</i> (subst.): “mal”, “tormenta”	143
7.1.51	<i>purarasawa</i> (subst.): “sofrimento”; por ext.: “desgraça”; por ext.: “ser vítima [de]”	144
7.1.52	<i>sekuyara</i> (subst.): “em substituição a”; “em lugar de”, “em vez de”; “em troca de”; “em pagamento de”; por ext.: “dinheiro”; por ext.: “meio” [econômico]	146
7.1.53	<i>murikuyara</i> (v. trans.): “trocar”, “mudar”	148
7.1.54	<i>muyari</i> (v.trans.): “juntar”, “fixar”; por ext.: “pregar”	149
7.1.55	<i>pusanga</i> (subst.): “medicamento”; por ext.: [curso de] “medicina” (<i>fig.</i>).....	149
7.1.56	<i>musaraiwera</i> (adj.): “brincalhão”, “sarcástico”, “cômico”; por ext.: “folgazão”; por ext.: “burlesco”	150
7.1.57	<i>nungara</i> (subst. / adj.): “modo”, “jeito”, “maneira”, “mania”, “adotivo”, “semelhante”	151
7.1.58	<i>nungara puranga</i> (subst.): “modo bonito” (<i>lit.</i>); por ext.: “urbanidade”; por ext: “etiqueta”	151
7.1.59	<i>pususara</i> (subst.): “respeitador”	154
7.1.60	<i>tawapura</i> (subst.): “morador da vila” (<i>lit.</i>); por ext.: “morador da cidade”, “cidadão”	156
7.1.61	<i>satambika</i> (subst.): “direito”, “exato”, “direiteza”, “correção”; por ext.: “precisão”	156
7.1.62	<i>mundukariwara</i> (subst.): “o que manda” (<i>lit.</i>); por ext.: “autoridade”	158
7.1.63	<i>saisuíwa</i> (adj.): “amável”; por ext.: “estimável”	159
7.1.64	<i>mupinimasara</i> (subst.): “desenhista”, “escultor”, “escritor”; por ext: “gazeteiro”	159
7.1.65	<i>payangawa</i> : “retrato do pai” (<i>lit.</i>); por ext.: “padrinho”	160
7.1.66	<i>muasiwera</i> (adj.): “dolorido”; por ext.: “lastimável”	160
7.1.67	<i>yumuasú</i> (v. intrans.): “presumir”, “prever”, “presumir”	161
7.1.68	<i>Paranamirĩ ara kití</i> : “lá pra cima do Paranamiri”	162

7.1.69	<i>sarusawa</i> (subst.): “vigilância”, “vigia”, “cuidado”; por ext.: “diligência”.....	163
7.1.70	<i>tikú-yawísara</i> (subst.): “quebrador de costume” (<i>lit.</i>); por ext.: “criminoso” ..	164
7.1.71	<i>pisikawa</i> (subst.): “captura”; por ext.: “prisão”	164
7.1.72	<i>senũikarisawa</i> (subst.): “ato de chamar” [ou a ação], “chamamento”, “convocação”; por ext.: “convite”	165
7.1.73	<i>purungitá</i> : “dizer”, “falar”; por ext.: “descrever”	166
7.1.74	<i>serakwena</i> (subst.): “fama” (<i>lit.</i>); por ext.: “reputação”; por ext.: “importante”, “[pessoa] grada” “principal”, “principalmente” (<i>sarakwena rupí</i>)	166
7.1.75	<i>maramunhasawa</i> (subst.): “briga”, “disputa”, “rixa”; por ext. “demanda” [no sentido de “contenda”].....	168
7.1.76	<i>muserana</i> (v. trans.): “vencer”, “derrotar”	169
7.1.77	<i>rendawa</i> (subst.): “terra”; “sítio” [+ <i>-mirĩ</i>]; fazenda [+ <i>-wasú</i>].....	169
7.1.78	<i>sika</i> (interj.): “chegar (de)”; por ext.: “bastar (de)”, “ser suficiente”	170
7.1.79	<i>yawiyawí</i> (v. trans.): “ficar errando” (<i>lit.</i>); por ext.: “gaguejar”; por ext.: “balbuciar”	171
7.1.80	<i>pé</i> : “caminho”, “passagem”, “estrada”, “trilha”; por ext.: “vereda”	171
7.1.81	<i>uwatá iwí rupí</i> (\approx v. trans.): “andar por terra” (<i>lit.</i>), por ext.: “percorrer” [na terra firme], [pisando solo].....	172
7.1.82	<i>rangawa</i> (subst.): “medida”, “marcação”, “demarcação”; por ext.: “comprimento”, “extensão”	173
7.1.83	<i>rembiwa</i> (subst.): “margem”, “orla”, “costa”, “beira [do rio]”, “ribanceira”; por ext. “perímetro”, “limite”, “fronteira”; por ext.: “confins”; por ext.: “vale”.....	174
7.1.84	<i>sasá sembiwa</i> (v. intrans.): “passar a margem” (<i>lit.</i>); por ext.: “transbordar” ..	177
7.1.85	<i>kakáu</i> (subst.): “cacau”	177
7.1.86	<i>mbeusawa</i> (subst.): “narrativa”, “relato”; “história”, “lenda”, “conto”; por ext.: “casos”	177
7.1.87	<i>ruyarisawa</i> (subst.): “crença”, “fé”, “religiosidade” / (+) <i>-íma</i> : “incredulidade”	178
7.1.88	<i>í</i> (subst.): “vez”	179

7.1.89	<i>mañ-munhangara</i> (subst.): “fazedor(a) de coisa” (<i>lit.</i>); por ext.: “curiosidade” 182	
7.1.90	<i>tikanga</i> : “secar” (v. intrans.); “seco” (<i>adj.</i>) 184	
7.1.91	<i>maasiwera</i> (<i>adj.</i>): “doente”, “enferma”; por ext.: “alquebrada” 185	
7.1.92	<i>suapikanga</i> : “maçã do rosto” 186	
7.1.93	<i>aíwa</i> (<i>adj.</i>): “ruim”, “feio”; por ext. “sinistro” 187	
7.1.94	<i>punga</i> (<i>adj.</i>): “inchado”; por ext.: “saliente” 187	
7.1.95	<i>itá-nema</i> (subst.): “pedra fedida” (<i>lit.</i>), por ext.: “cobre” 188	
7.1.96	<i>itawá serana</i> (<i>adj.</i>): “amarelado” 188	
7.1.97	<i>yurará</i> (subst.): “tartaruga” (e suas variedades aquáticas) 189	
7.1.98	<i>yukwausawa</i> (subst.): “aparência” 190	
7.1.99	<i>kwáu</i> (v. trans.): “saber”, “conhecer”, “reconhecer”; por extensão: “poder”, “conseguir” (como verbo auxiliar) 191	
7.1.100	<i>sikiemanha</i> (<i>adj.</i>): “temeroso”; por ext.: “medonho” 192	
7.1.101	<i>puíra</i> (subst.): “colar” 193	
7.1.102	<i>yaticusawa-mirĩ</i> (subst.): (o) “pendurado pequeno” (<i>lit.</i>); por ext.: “pingente”, “penduricalho”; por ext.: “bentinho” 195	
7.1.103	<i>-rana</i> (suf.): “parecido”, “semelhante”, “falso”; por ext.: “rústico” 195	
7.1.104	<i>puitemunhã</i> (v. trans.): “fazer mentira” (<i>lit.</i>); por ext.: “mentir”, “enganar” 196	
7.1.105	<i>rapixara</i> (subst.): (o) “semelhante”; por ext.: (o) “próximo” 197	
7.1.106	<i>mañ-puxiwera</i> : “coisas malditas” (<i>lit.</i>); por ext.: “maldito”; por ext.: “criaturas malditas” 198	
7.1.107	<i>xari</i> (v. trans.): “deixar”, “permitir”, “largar”, “soltar” [ao chão], “abandonar” 199	
7.1.108	<i>yumungitá</i> (v. trans.): “aconselhar-se” (<i>lit.</i>), “combinar”, “fazer acordo”; por ext.: “fazer pacto” 202	
7.1.109	<i>angaipawa</i> (subst.): “pecado” 203	
7.1.110	<i>awasá</i> (subst.): “amante”, “amasiada”, “amancebada”; por ext.: “concubina” 204	

7.1.111	<i>tupana-rikusawa</i> : “bem-aventurança”; por ext.: “bem-estar” [da alma]	205
7.1.112	<i>tiāwera</i> (subst.): “morto”, “cadáver”, “defunto”	206
7.1.113	<i>muyapisakasawa</i> (subst.): “aquilo que se faz ouvir” (lit.); por ext.: “explicação”	207
7.1.114	<i>ara</i> (subst.): “dia”, “tempo”	207
7.1.115	<i>santá</i> (adj.): “duro” (em afligir), “forte” (em resistência), “firme” (em posição); por ext.: “hirto”	208
7.1.116	<i>yusí</i> (v. trans.): “limpar” (<i>fig.</i>)	208
7.1.117	<i>kiasawa</i> (subst.): “sujeira”	210
7.1.118	<i>mupurarakari</i> (v. trans.): “fazer sofrer” (lit.), “castigar”; por ext.: “condenar” 211	
7.1.119	<i>yakwaímasawa</i> (subst.): “loucura”, “bobagem”, “tolice”, “imprudência”; por ext.: “leviandade”, “toleima”	211
7.1.120	<i>muyupitasuka</i> (v. trans.): “assegurar”; por ext.: “afirmar”	212
7.1.121	<i>mimbawa</i> : “animal de estimação”	213
7.1.122	<i>mupinimasawa</i> (subst.): “forma”, “desenho”, “pintura”; por ext.: “sinal” [da cruz]; por ext.: “palavra”, “texto”, “escrita”	213
7.1.123	<i>yakáu</i> (v. trans.): “ralhar”, “repreender”, “brigar” [com], “admoestar”, “exprobar”; por ext.: “insistir” [brigando]	214
7.1.124	<i>yukanhemu</i> (v. intrans.): “espantar-se”, “admirar-se”	214
7.1.125	<i>pirusawa</i> (subst.): “pisada”; por ext.: “passo”	215
7.1.126	<i>membeka</i> (adj.): “mole”, “macia”, “molenga”, “sem firmeza”, “vacilante”; por ext.: “trôpego”	216
7.1.127	<i>susangaíma</i> (adj.): “impaciente”	217
7.1.128	<i>muturusú-rusú</i> (v. intrans.): “tornar-se grande a valer” (<i>lit.</i>); “ir aumentado”; por ext.: “redobrar”; por ext.: “arreganhar-se”	218
7.1.129	<i>yapí</i> (v. trans.): “atirar”, “jogar”, “lançar” (<i>fig.</i>)	219
7.1.130	<i>yawaité</i> (adj.): “perigoso”, “medonho”, “arriscado”, “valente”, “bravo” [para pessoas], “terrível”, “feroz” [para animais]	220

7.1.131	<i>saíka</i> (subst.): “nervo”, “tendão”, “veia”, “artéria”	221
7.1.132	<i>araniíma</i> (adv.): “talvez”	222
7.1.133	<i>miasúá</i> (subst.): “escravo”; por ext.: “vencido”	224
7.1.134	<i>mupíka</i> (adv.): “seguidamente”	225
7.1.135	<i>setimã-apara</i> (adj.): “perna torta”; por ext.: “trôpego” (<i>fig.</i>).....	226
7.1.136	<i>yakwaíma</i> (adj.): “sem conhecimento” (<i>lit.</i>), “sem juízo”; por ext.: “imprudente”; por ext.: “tolo”, “bobo”, “inocente”, “estúpido”, “idiota”; por ext.: “atrevido”, por ext.: “desobediente”, “malcriado”, “sapecta”	226
7.1.137	<i>mukawa tiapú</i> (subst.): “barulho de arma de fogo” (<i>lit.</i>); por ext.: “tiro”	228
7.1.138	<i>itamembeka</i> (subst.): “pedra mole” (<i>lit.</i>), por ext.: “chumbo”	229
7.1.139	<i>yatiká</i> (v.trans.): “fincar” (<i>lit.</i>); por ext.: “acertar alvo”.....	229
7.1.140	<i>sasí</i> (adj.): “com dor”, “com mágoa”, “ressentido”; por ext.: “com aflição”	230
7.1.141	<i>membekasawa</i> (subst.): “amolecimento”, “brandura”	232
7.1.142	<i>panema</i> (adj.): “sem sorte”; por ext.: “infeliz”, “desditoso”; por ext.: “desgraçado”; “azarada”; por ext.: “imprestável”, “inútil”; por ext.: “inculta”	232
7.1.143	<i>tenhuntu</i> (adv.): “à toa”, “debalde”, “a esmo”, “sem rumo”, “ao acaso”	233
7.1.144	<i>munhã</i> (v. trans.): “fazer”, “realizar”, “cometer”, “proceder”, “agir”	234
7.1.145	<i>yumunhã</i> (v. intrans.): “fazer-se” (<i>lit.</i>), “crescer”; “oferecer-se” (<i>fig.</i>).....	235
7.1.146	<i>muyumunhã</i> (v. trans.): “fazer construir-se” (<i>lit.</i>); por ext.: “criar”	236
7.1.147	<i>munhãsawa</i> (subst.): “feito”, “feitura”, “obra”; por ext.: “projeto”	237
7.1.148	<i>muyuíri</i> (v. intrans.): “fazer voltar” (<i>lit.</i>); por ext.: “recuar”.....	238
7.1.149	<i>yuyuíri</i> : “ir e vir” (“ir para lá e para cá” - <i>lit.</i>); por ext.: “estar agitado”, “estar impaciente”, “estar ansioso” [em decorrência de algo].....	239
7.1.150	<i>kisé-wasú</i> (subst.): “faca grande” (<i>lit.</i>); “facão”; por ext.: “terçado”.....	241
7.1.151	<i>tixirika</i> (subst.): “piado” [das aves], “pio”	242
7.1.152	<i>aninga</i> (subst.): “aninga”	243
7.1.153	<i>puĩ</i> (adj.): “magro”, “delgado”; por ext.: “esguio” [para objetos e coisas]...	243
7.1.154	<i>muapara</i> (v.intrans.): “entortar-se”, “curvar-se”	243

7.1.155	<i>iwitera</i> (subst.): “barranco”; por ext.: “ribanceira”.....	244
7.1.156	<i>yumupisikaíma</i> (v. intrans.): “fazer-se despegar”; por ext.: “despegar-se” ..	244
7.1.157	<i>puka</i> (v. intrans.): “quebrar” [com estalo]; “estalar”	245
7.1.158	<i>suumé</i> (subst.): “carneiro”, “bode”, “cabra”, “ovelha”	245
7.1.159	<i>warakapá</i> (subst.): “abrigo”	245
7.1.160	<i>tapiira-itá</i> (subst.): “muitas vacas”; por ext.: “gado”	246
7.1.161	<i>kaisara</i> (subst.): “cerca”, “cercado”; por ext.: “curral”	247
7.1.162	<i>parawai</i> (subst.): “papagaio pequeno” (lit.); por ext.: “periquito”	249
7.1.163	<i>rirí</i> (v. intrans.): “tremar”, “tremular”, “tropegar” [os passos]; por ext.: “balançar” [folhas da vegetação]	249
7.1.164	<i>pituú</i> (v.intrans.): “parar”, “cessar”; por ext.: “descansar”, “sossegar”, “ficar sereno”, “repousar”; por ext.: “acasalar” (fig.).....	250
7.1.165	<i>pirantasawa</i> (subst.): “corrente”, “correnteza”; por ext.: “agitação” [do rio] 252	
7.1.166	<i>tuyukapawa</i> (subst.): “pântano”, “brejo”; por ext.: “lama”; por ext.: “atoleiro” 253	
7.1.167	<i>yupirũ</i> (v. trans.): “começar”, “iniciar”, “princípios”; por ext.: “adiantar”...254	
7.1.168	<i>nheengara</i> (subst.): “canto”, “cantoria”; por ext.: “concerto”	254
7.1.169	<i>yumuapiri</i> (v. intrans.): “emendar-se”, “prolongar-se”, “repetir-se”; aumentar- se (em comprimento, extensão, duração); por ext.: “desenxabir(-se)”	255
7.1.170	<i>ukara</i> (subst.): “quintal”, “terreiro”, “pátio”, “chão”; por ext.: “parte de fora” [da casa]; por ext.: “exterior; por ext.: rua;.....	256
7.1.171	<i>mitá</i> (subst.): “degrau”, “escada”; por ext.: “soleira”	257
7.1.172	<i>muwikesara</i> (adj.): “aquele que acolhe” (lit.), “acolhedor”	258
7.1.173	<i>arawira</i> (subst.): “mundo” [sob a atmosfera] (lit.); por ext.: “natureza”	259
7.1.174	<i>anga</i> (subst.): “alma”; por ext.: “espírito”	260
7.1.175	<i>reté</i> (adj.): “verdadeira”; por ext.: “franca”	260
7.1.176	<i>pisirusawa</i> (subst.): “proteção”; por ext.: “guarda”	261

7.1.177	<i>manduarisawa</i> (subst.): “lembrança”, “imaginação”; por ext.: “meditação”	262
7.1.178	<i>aparasawa</i> (subst.): “erro”, “inexatidão”, “curvatura”, (o) “torto”; por ext.: “esquerdo” (<i>adj.</i>); por ext.: (o) “lado esquerdo” (<i>subst.</i>).....	263
7.1.179	<i>saisusawa</i> (subst.): “amor”, “estima”, “carinho”; por ext.: “encantamento” [amoroso]; por ext.: “consideração”	265
7.1.180	<i>tapirí</i> (subst.): “abrigo provisório”; por ext.: “palhoça”	266
7.1.181	<i>marandúa</i> (subst.): “história”, “fato”; por ext.: “novidade”; por ext.: “cena” 266	
7.1.182	<i>amurupí</i> (<i>adj.</i>): “diferentes”, “distintas”; por ext.: “estranho”, “misterioso” (que causa mistério, estranhamento)	267
7.1.183	<i>mupitasuka</i> (v. trans.): “fazer segurar” (<i>lit.</i>); “sustentar”; por ext.: “firmar”	268
7.1.184	<i>rendí</i> (subst.): “luz”, “iluminação”, “chama”; por ext.: “clarão”	268
7.1.185	<i>warakapá</i> (subst.): cumeeira.....	269
7.1.186	<i>yurupari</i> (subst.): “boca torta” (<i>lit.</i>); figura mitológica da selva; (hoje) por ext.: “o diabo”	270
7.1.187	<i>yurupariwara</i> (<i>adj.</i>): “o que faz parte da festa ao <i>yurupari</i> ”; por ext.: “diabólico”	272
7.1.188	<i>yurupari-ratatiwa</i> (subst.): “ajuntamento de fogo do diabo” (<i>lit.</i>); por ext.: “inferno”	272
7.1.189	<i>yuruparí-riputí</i> (subst.): “fezes do diabo” (<i>lit.</i>); por ext.: “enxofre”	273
7.1.190	<i>murukututú</i> (subst.): certo tipo de coruja (<i>pulsatrix perspicillata</i>), cujo canto é tido como agourento entre os indígenas; por ext.: “coruja”	273
7.1.191	<i>tupé</i> (subst.): “topé”; por ext.: “esteira”	273
7.1.192	<i>rupitá</i> (subst.): “tronco” [de árvore], “base”, “sopé”, “encosta” [de morro e de montanha]; por ext.: “parede”	274
7.1.193	<i>yapá</i> (subst.): “japá”	275
7.1.194	<i>sikindawasara</i> (subst.): “fechador”, “tapador” (<i>lit.</i>); por ext.: “teto”	276
7.1.195	<i>muaíwa</i> (subst.): “fazer [ficar] ruim” (<i>lit.</i>), “estragar”, “arruinado”, “deteriorar”; por ext.: “desgastar”	276

7.1.196	<i>tĩsawa</i> (subst.): “vergonha”; por ext.: “acanhamento”.....	277
7.1.197	<i>uka-pitasukasawa</i> (subst.): “sustentação de casa” (lit.), “esteio”	277
7.1.198	<i>iwera</i> (subst.): “coxa”	279
7.1.199	<i>manduári</i> (v. trans.): “pensar”, “refletir”, “ponderar”; por ext.: “decidir”, “resolver”	280
7.1.200	<i>pitawa</i> : “bem-te-vi”	281
7.1.201	<i>yuwá-penasawa</i> (subst.): curva do braço (lit.); por ext.: “cotovelo”	282
7.1.202	<i>ambaíwa</i> (subst.): “embaubeira”.....	283
7.1.203	<i>mayé anama-itá yawé</i> (adv.): “como fosse família” (lit.); por ext.: “com familiaridade”, “familiarmente”	283
7.1.204	<i>mungaturú</i> (v. trans.): “consertar” (lit.); “curar”; “preparar”, “arrumar”, “reservar”; por ext.: “servir-se”, “comprovar”, “tirar a limpo”	284
7.1.205	<i>marakaimbara</i> (subst.): “feitiço”; por ext.: “magia”, “feitiçaria”	285
7.1.206	<i>mungitasawa</i> (subst.): “conselho”, “aconselhamento”; por ext.: “pretexto”, “subterfúgio”, “meio”	287
7.1.207	<i>suku</i> (interj.): “Ora!”, “Ora bolas!”, “Que coisa!”	288
7.1.208	<i>sú rẽ se sú</i> : “ir(-se) ainda de mim” (lit.); por ext.: “ir embora”	288
7.1.209	<i>muapatuka</i> (v. trans.): “atrapalhar”, “perturbar”; por ext.: “impedir”	290
7.1.210	<i>panhẽ ara</i> : “o tempo todo” (lit.); por ext.: “sempre”, “de ordinário”	291
7.1.211	<i>muyuíri</i> (v. intrans.): “fazer voltar” (lit.); por ext.: “recuperar”	292
7.1.212	<i>teyupá</i> (subst.): “casa de improviso” (lit.); por ext.: “cabana”, “choça”, “choupana”	293
7.1.213	<i>musikí</i> (v.trans.): “puxar”, “arrastar”; por ext.: “atrair” (fig.).....	293
7.1.214	<i>yupisikasawa</i> (subst.): “agarramento”, “fixação”; por ext.: “atenção” (fig.)	293
7.1.215	<i>muyaúka</i> (v.trans.): “dividir”, “separar”	294
7.1.216	<i>mupirantasawa</i> (subst.): “fortalecimento”, “enrijecimento”; por ext.: “resistência”.....	295
7.1.217	<i>piaíwa</i> (adj.): “irritado”, “zangado”, “nervoso”; por ext.: “exasperado”	296

7.1.218	<i>siwá</i> (subst.): “testa”, “fronte”	297
7.1.219	<i>xixika</i> (subst.): “gemido”	297
7.1.220	<i>ukapí</i> (subst.): “cômodo” [da casa], “sala”, “quarto”, “apartamento”	297
7.1.221	<i>yuaruwara retana</i> (adj.): “feito de bastante nojo” (<i>lit.</i>); por ext.: “asqueroso”, “enjoante”	298
7.1.222	<i>yepenhuntu</i> : “só um” (<i>lit.</i>), “único”; por ext.: “singular”	299
7.1.223	<i>musuruka uikú</i> (adj.): “rasgada”, “furada”; por ext.: “rota”	299
7.1.224	<i>apí</i> (subst.): “punho” [da rede].....	300
7.1.225	<i>pindawa</i> (subst.): “pindoba”; por ext.: “palha”	300
7.1.226	<i>nhaẽ</i> (subst.): “panela”	301
7.1.227	<i>uka-iwa</i> : “madeira da casa” (<i>lit.</i>), por ext.: “trave”, “travessa” [do telhado]	302
7.1.228	<i>sururú</i> (v. intrans.): “escorrer”	303
7.1.229	<i>iwira</i> (subst.): “embira”; por ext.: “a corda que se faz com as fibras dessa árvores” (<i>fig.</i>).....	303
7.1.230	<i>kutuka</i> (v. trans.): “espetar”, “ferrar”, “cutucar”, “picar”; por ext.: “bicar”	304
7.1.231	<i>tiniwawa-wasú</i> : “barba grande” (<i>lit.</i>); por ext.: “barbudo”; por ext.: “barbado”	305
7.1.232	<i>sipiriwara</i> (subst.): “visitante”	305
7.1.233	<i>yumayana</i> (v. intrans.): “impelir-se”, “empurrar-se”, “arremessar-se”; por ext.: “arremeter (-se)”	306
7.1.234	<i>mupúri</i> (v. trans.): “fazer pôr” (<i>lit.</i>); por ext.: “desviar”	306
7.1.235	<i>suú-itá</i> (subst.): “muitos animais” (<i>lit.</i>); por ext.: “bicharada”; por ext.: “bicharia”	306
7.1.236	<i>sú tenundé</i> (v. intrans.): “ir à frente” (<i>lit.</i>); por ext.: “avançar”	308
7.1.237	<i>yatimana</i> (v. intrans.): “andar em torno”, “rodear”, “fazer círculos”	308
7.1.238	<i>kutukasawa</i> (subst.): “espetada”; por ext.: “golpe”	309
7.1.239	<i>wewé</i> (v.): “voar”; por ext.: “esvoaçar”	310
7.1.240	<i>katú</i> (adj.): “bom”; por ext.: “certo”	310

7.1.241	<i>mupúi</i> (adv.): “frequentemente”, “repetidamente”, “muitas vezes”	311
7.1.242	<i>uyumuyawaité</i> (adj.): “o que se faz espantoso” (<i>lit.</i>); por. ext.: “ser espantoso”; por ext.: “aterrador”	311
7.1.243	<i>ririsawa</i> (subst.): “tremida” (<i>lit.</i>), “vibração” (<i>lit.</i>); por ext.: “convulsão”...312	
7.1.244	<i>yupumpika</i> (v. intrans.): torcer-se (<i>lit.</i>); por ext.: estorcer-se.....	312
7.1.245	<i>pukusawa</i> (posp.): “durante”, “enquanto”, “ao mesmo tempo”, “o tempo inteiro”	313
7.1.246	<i>pikūi</i> (v. trans.): “cavar”	314
7.1.247	<i>tupana-werewa</i> (subst.): “brilho de deus” (<i>lit.</i>); por ext.: “relâmpago”	315
7.1.248	<i>amuramé</i> (adv.): “às vezes”; por ext.: “de vez em quando”, “de quando em quando”	316
7.1.249	<i>maíwa</i> : “coisa ruim” (<i>lit.</i>); por ext.: “seres encantados”	316
7.1.250	<i>kupyara</i> (subst.): “varanda”	318
7.1.251	<i>mañitá</i> (subst.): “coisas”, “bens”; por ext.: “roupas”.....	318
7.1.252	<i>museíma</i> (adj.): “sem coragem”; “sem ânimo“	319
7.1.253	<i>yukataka</i> (v. intrans.): “mover-se”	320
7.1.254	<i>maraarisawa</i> (subst.): “cansaço”, “abatimento”; por ext.: “prostração”; por ext.: “letargo”, “letargia”	320
7.1.255	<i>paranawasú</i> (subst.): “rio grande” (<i>lit.</i>), “cheia do rio”, “enchente”	321
7.1.256	<i>karuára</i> (subst.): “reumatismo”; por ext.: “câimbra”	322
7.1.257	<i>repitimũ</i> (v. imperativo): “ajude”, “ajuda” (imperat.); por ext.: “socorro” ..	322
7.1.258	<i>igarapura</i> (subst.): “que vive / está na canoa” (<i>lit.</i>); por ext.: “tripulante” ..	324
7.1.259	<i>ruakisawa</i> (subst.): “arredores”, “cercania”, “redondeza”; por ext.: “vizinhança”	325
7.1.260	<i>tipusiíma</i> (subst.): “sem sono” (<i>lit.</i>); por ext.: “insônia”	325
7.1.261	<i>sikari</i> (v. trans.): “procurar”, “buscar”, “tentar procurar”; “tentar” [fazer algo], “esforçar-se”	326
7.1.262	<i>yumusú</i> (v. intrans.): “fazer-se ir” (<i>lit.</i>); por ext.: “orientar-se” [por um caminho]	327

7.1.263	<i>merupí</i> (adv.): “devagar”, “lento”, “pouco a pouco”	328
7.1.264	<i>wiri</i> (v. intrans.): “emergir”; por ext.: “boiar”	329
7.1.265	<i>iwaka-tatatinga</i> (subst.): “fumaça do céu” (lit.), “nuvem”	330
7.1.266	<i>nharusawa</i> (subst.): “raiva”, “braveza”, “ferocidade”; por ext.: “ira”, “cólera” [divina] (<i>tupana nharusawa</i>)	331
7.1.267	<i>yusupari</i> : “perder-se”, “perder o caminho”, “errar o caminho”, “andar perdido”, “extraviar-se”	331
7.1.268	<i>yakayaká</i> (subst.): “cedro”	332
7.1.269	<i>iwitú-aíwa</i> (subst.): “vento ruim” (lit.); por ext.: “tempestade”	332
7.1.270	<i>tatikumã</i> (subst.): “fuligem”	332
7.1.271	<i>tatatinga</i> (subst.): “fogo branco” (lit.); por ext.: “fumaça”	333
7.1.272	<i>manuíwa</i> (v. intrans.): “desmaiar”, “desfalecer”	333
7.1.273	<i>tayeraeté</i> : “filha verdadeira” (lit.); por ext.: “filha cossanguínea”, “filha legítima”	334
7.1.274	<i>muninasawa</i> (subst.): “carícia”, “carinho”; por ext.: “afago”	335
7.1.275	<i>nuká</i> (conj.): “entretanto”, “todavia”, “mas”, “contudo”, “no entanto”	335
7.1.276	<i>murutinga</i> (adj.): “branco”; por ext.: “alvo” [de brancura]	335
7.1.277	<i>pitusawa</i> (subst.): “fraqueza”; por ext.: “languidez”; por ext.: “morbidez” 337	
7.1.278	<i>kurú</i> (subst.): “ruga”	337
7.1.279	<i>igantí</i> (subst.): “nariz da canoa” (lit.); por ext.: “proa”	337
7.1.280	<i>mundí</i> (v. trans.): “impressionar”	338
7.1.281	<i>apara</i> (adj.): “arqueado”, “curvo”	339
7.1.282	<i>yupirari</i> (v. trans.): “abrir-se” (lit.); por ext.: “dilatar-se”	339
7.1.283	<i>seẽ</i> (adj.): “gostoso”, “doce” [para algo degustado ou alguém carinhoso]; por ext.: “meiga”	340
7.1.284	<i>mutaraíma</i> : “desprezar”, “odiar” (v. trans.); por ext.: “desprezo” (subst.), “repulsão”	341

7.1.285	<i>saimbé</i> (adj.): “áspero”	342
7.1.286	<i>yumusesarái</i> (v. trans.): “esquecer-se”; por ext.: “distrair-se” [no sentido de esquecer os problemas].....	342
7.1.287	<i>maku</i> (adj.): “marrom”, “castanho”; por ext.: “pardo”	343
7.1.288	<i>mupenasawa</i> (subst.): “canto” [da sala].....	343
7.1.289	<i>muturí</i> (v. trans.): “iluminar”	344
7.1.290	<i>mena-putawa</i> (subst.): “aquele a que se destina casar alguém” (lit.); por ext.: “noivo”, [o] “prometido”, [o] “pretendente”	344
7.1.291	<i>ayueté</i> (conj.): “embora”, “ainda que”, “mesmo que”, “posto que”	345
7.1.292	<i>tupana-rendawa</i> (subst.): “lugar de Deus” (lit.); por ext.: “altar”	345
7.1.293	<i>piririka</i> (v. intrans.): “bater os dentes”, “ranger os dentes”.....	346
7.1.294	<i>mutupanaíwa</i> (adj.): “abençoado”; por ext.: “bento”	346
7.1.295	<i>purakisara</i> (susbt.): “trabalhador”, “aquele que trabalha”; por ext.: “agente” 346	
7.1.296	<i>tiapira</i> (v. intrans.): “zunir”; por ext.: “zumbir” (fig.).....	348
7.1.297	<i>kirimbawa</i> : “força”, “forte”, “robusto” “poderoso”, “valente”, “estonteante”; por ext.: “dedicado”, “com zelo”, “zeloso”	348
7.1.298	<i>mukuna</i> (v. intrans.): “engolir” (lit. e fig.)	350
7.1.299	<i>muyupipika</i> (v. trans.): “fazer alagar” (lit.); por ext.: “inundar”	351
7.1.300	<i>tipiáya</i> (subst.): “abismo”	351
7.1.301	<i>ikawa-sendí</i> (subst.): “luz de gordura” (lit.); por. ext.: “torcida [da lamparina]”, “lamparina”, “lanterna”; por ext.: “lâmpião de gás”	351
7.1.302	<i>yurá</i> (susbt.) : “jirau”; por ext,: “prateleira”	352
7.1.303	<i>membí peyusara</i> (subst.): “soprador de flauta” (lit.); por ext.: “tocador de flauta”; por ext.: “flautista”	352
7.1.304	<i>amú-kwesé</i> (adv.): “outro ontem” (lit.), “anteontem”; por ext. “recentemente” (fig.), “há poucos dias” (fig.).....	353
7.1.305	<i>suaíwa</i> (adj.): “pálido”	354
7.1.306	<i>muriwera</i> (adj.): “agradável”	355

7.1.307	<i>mendasara-kwera</i> (subst.): “aquele que já foi casado” (lit.); por ext.: “viúvo” 356	
7.1.308	<i>yururesawa</i> (subst.): [o] “pedido” 356	
7.1.309	<i>mešsawa</i> (subst.): “ato de doar” (lit.), “doação”; por ext.: “agrado” [através de presentes] 356	
7.1.310	<i>sinipukawara</i> (adj.): “brilhante”, “cintilante”; por ext.: “deslumbrante” (fig.) 357	
7.1.311	<i>muakarasawa</i> (subst.): “nobreza” 357	
7.1.312	<i>yari</i> (v. intrans.): “fixar-se”; por ext.: “imprimir-se”; por ext.: “encostar (-se)” 357	
7.1.313	<i>yukitika</i> (subst.): “esfregar-se”; por ext.: “roçar-se” 359	
7.1.314	<i>pepú</i> (subst.): “asa”; por ext.: “gola” [da camisa] 359	
7.1.315	<i>nheengarisawa</i> : “cantiga”, “canção”, “canto”, “música” 360	
7.1.316	<i>kwairantu</i> (adv.): “quase”, “por pouco”, “por pouco que não” 361	
7.1.317	<i>yakumaíwa</i> (subst.): “piloto” [de embarcação]; por ext.: “imediate” 361	
7.1.318	<i>kariwa</i> (subst.): “aquele que não é indígena”, “homem branco”, (o) “branco”, “europeu”; por ext.: [homem] “português” 362	
7.1.319	<i>pepena</i> (v. intrans.): “quebrar-se em pedaços”, “multiplicar-se seguidamente”; por ext.: “ficar se dobrando” [por sofrimento] (fig.) 363	
7.1.320	<i>santí</i> (adj.): “pontagudo”; por ext.: [som] “agudo”; por ext.: “estridente”, “estrídulo” 365	
7.1.321	<i>mundí</i> (v.intrans.): “eletrificar”; por ext.: “eletrizar-se” (fig.) 365	
7.1.322	<i>mueté</i> (v. trans.): “valorizar”; por ext.: “venerar”, “adorar” “prestar culto”, “santificar”; por ext.: “honrar”; por ext.: “acatar” 366	
7.1.323	<i>kurukawa tiapú-mirĩ</i> (subst.): “barulhinhos de garganta” (lit.); por ext.: “grunhidos” 367	
7.1.324	<i>aramé té</i> (adv.): “então mesmo”, “nesse instante”, “imediateamente” 368	
7.1.325	<i>iwitú-wawaka</i> (subst.): “roda de vento” (lit.); por ext.: “turbilhão”, “redemoinho” 368	

7.2 EXPANSÕES SEMÂNTICAS, METÁFORAS, NEOLOGISMOS E OUTRAS ADAPTAÇÕES.....	369
7.2.1 <i>yepesawa mbuesawa-itá</i> (≈ subst.): “primeiros ensinamentos” (lit.); por ext.: “princípios”.....	369
7.2.2 <i>taína-pitanga yenûtawa</i> (≈ subst.): “lugar de deitar criança pequena” (lit.); por ext.: “berço”.....	369
7.2.3 <i>yenûtiwa</i> (subst.): “lugar de deitar” (lit.); por ext. “cama”.....	370
7.2.4 <i>supisawa-rana</i> : “falsa verdade” (lit.); por ext.: “falsa ciência”.....	370
7.2.5 <i>gananisawa</i> : “enganação”; por ext.: “charlatanismo”.....	371
7.2.6 <i>tupana maã-itá</i> (subst.): “coisas de deus” (lit.); por ext.: “coisas sagradas”; por ext.: (o) “sagrado”.....	372
7.2.7 <i>tupana-suayana</i> (subst.): “inimigo de deus” (lit.); por ext.: “ímpio”.....	373
7.2.8 <i>tawa-wasú</i> (subst.): “província”.....	373
7.2.9 <i>pisikasara-itá ruixawa</i> (subst.): “chefe dos prendedores” [dos policiais]; por ext.: “delegado [de polícia]”.....	374
7.2.10 <i>tuixawa-pisikasara</i> (subst.): “chefe-pegador” (lit.); por ext.: “tenente-delegado” 375	
7.2.11 <i>umundú waá panhẽ tetama</i> : “aquele que manda na terra toda” (lit.); por ext.: “comandante da guarda nacional”.....	376
7.2.12 <i>iwí-itá musangawasara</i> (subst.): “medidor de terras” (lit.); por ext.: “comissário”.....	376
7.2.13 <i>satambikasawa</i> : “retidão”, “direitura”; por ext.: “direito” [a lei], “justiça”.....	377
7.2.14 <i>satambikasawa-munhãgara</i> : “fazedor da lei” (lit.); por ext.: “juiz de Direito”.....	378
7.2.15 <i>kwasara</i> (subst.): “aquele que sabe” (lit.), “conhecedor” (lit.); por ext.: “doutor”.....	378
7.2.16 <i>sikuyara muatirisara</i> (subst.): “ajuntador do dinheiro” (lit.); por ext.: “coletor” 380	
7.2.17 <i>muatirisawa</i> (subst.): “reunião”; por ext.: “círculo” (fig.), “roda” (fig.).....	380
7.2.18 <i>marakatĩ-itá</i> (subst.): “navios”; por ext.: “vapores”.....	381

7.2.19	<i>judeu-itá ruka</i> (subst.): “casa dos judeus” (lit.); por ext.: “judiaria”.....	382
7.2.20	<i>maçom ruka</i> : “casa de maçom” (lit.); por ext.: “loja maçônica”.....	383
7.2.21	<i>awá sikwé</i> : “alguém vivo”; por ext.: “ser vivente”.....	384
7.2.22	<i>ruka rikwé</i> : “a vida da casa”, i.e.: “a vivência daquilo que acontece dentro da casa”; por ext.: “vida íntima”	385
7.2.23	<i>yupukwari</i> (v.intrans.): “amarrar-se”, “estar amarrado”, “estar contíguo” (<i>fig.</i>); por ext.: “comunicar-se” [pela contiguidade] (<i>fig.</i>).....	385
7.2.24	<i>maāsara</i> (subst.): “aquele que assiste a algo” (lit.), “observador”; por ext.: “espectador”.....	387
7.2.25	<i>awá umundéu waá uikú puxiwera retana</i> (≈ adj.): “aquele que está mal vestido demais” (lit.); por ext.: “mal-amanhado”	387
7.2.26	<i>itá-piranga</i> (subst.): “pedra vermelha”; por ext.: “rubí”	388
7.2.27	<i>taína mbuesara</i> : “professora de criança” (lit.); por ext.: “professora régia”.....	388
7.2.28	<i>muapusara-itá</i> (subst.): “tocadores” [de instrumento], “músicos”; por ext.: “orquestra”.....	389
7.2.29	<i>kwara</i> (subst.): “buraco”, “toca”; por ext.: “covil” (deprec.)	389
7.2.30	<i>tendawa-mirĩ</i> (subst.): “terreno pequeno” (lit.); por ext.: “vivenda”.....	390
7.2.31	“morador do sítio” (lit.), “sitiante”	390
7.2.32	<i>tapiira-itá yara</i> (subst.): “senhor de muitos bois” (<i>lit.</i>); por ext.: “fazendeiro” 391	
7.2.33	<i>anhangasara</i> (subst.): “o que decorre de se fazer de fantasma”, “fantasmal”, “fantasmagórico”, “ilusório”; por ext.: “extraordinário” (<i>conot.</i>).....	391
7.2.34	<i>awa pitasukasara</i> (subst.): “pegador de cabelo” (<i>lit.</i>), “presilha de cabelo”; por ext.: “tropa-moleque”.....	392
7.2.35	<i>watáwatá tenhuntu</i> (≈ v. intrans.): “andar e andar somente” (lit.); por ext.: “andar sem rumo”; por ext.: “perambular”	394
7.2.36	<i>paí-nungara</i> (subst.): “o que é semelhante a padre” (lit.); por ext.: “vigário” .	395
7.2.37	<i>kaá retana</i> : “folhas em grande quantidade”; por ext.: “uma multidão de folhas” (<i>fig.</i>)	395

7.2.38	<i>yawara-kaapura</i> (subst.): “cachorro do mato” (lit.); por ext.: “lobisomem” ...	396
7.2.39	<i>ukawara-kunhã</i> (subst.): “caseira”	397
7.2.40	<i>pisãwera</i> (subst.): “parte”, “pedaços”; por ext.: “capítulo” [do livro]; por ext.: “peças”; por ext.: “compartimento” [da casa]	398
7.2.41	<i>manūsawa suí</i> (adj.): “de morte” (lit.); por ext.: “lúgubres”	400
7.2.42	<i>katakasawa</i> (subst.): “agitação”; por ext.: “gesticulação”, “gestos”	400
7.2.43	<i>mupitawara</i> (subst.): “aquele que fica” (lit.); por ext.: “hóspede”	401
7.2.44	<i>ara-itá pausawa</i> : “fim dos dias”; por ext.: “dia do Juízo Final”	401
7.2.45	<i>sumuarasawa</i> : “companheirismo”, “proximidade” [de relacionamento]; por ext.: “intimidade”	402
7.3	EMPRÉSTIMOS E DECALQUES DA LÍNGUA PORTUGUESA	403
7.3.1	<i>kurusá</i> (subst.): “cruz”	403
7.3.2	<i>papera</i> : “papel”; por ext.: “livro”	404
7.3.3	<i>kawarú</i> (subst.): “cavalo”	405
7.3.4	<i>surara</i> (subst.): “soldado”, “polícia”, “policial” (subst. e adj.); por ext.: “oficial” 406	
7.3.5	<i>makaka</i> (subst.): “macaco”	407
7.3.6	<i>judeu</i> (subst.): “judeu”	408
7.3.7	<i>kamixá-wasú</i> (subst.): “camisa grande” (lit.); por ext.: “casacão”	408
7.3.8	<i>semana</i> (subst.): “semana”	409
7.3.9	<i>junho</i> (subst.): “junho”	410
7.3.10	<i>Providencia</i> (subst.): Providência [divina]	411
7.3.11	<i>cristão</i> (subst.): “cristão”	412
7.3.12	<i>xapewa</i> (subst.): “chapéu”	412
7.3.13	<i>naranhaíwa</i> (subst.): “laranjeira”	413
7.3.14	<i>murari</i> (v. intrans.): “morar”	414
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	415
9	TRADUÇÃO PORTUGUÊS-NHEENGATU DOS CONTOS SELECIONADOS	418

9.1	ACAUÃ	418
9.2	A FEITICEIRA	465
9.3	O BAILE DO JUDEU	518
	REFERÊNCIAS	548
	APÊNDICE A – TRADUÇÃO AO ESPANHOL DE ACAUÃ	555
	APÊNDICE B – TRADUÇÃO AO ESPANHOL DE A FEITICEIRA	561
	APÊNDICE C – TRADUÇÃO AO ESPANHOL DE O BAILE DO JUDEU	569

1 INTRODUÇÃO

1.1 COMO TRADUZIR E POR QUE FAZÊ-LO

Traduzir para uma língua de chegada cujo tradutor é nativo na língua de chegada da tradução já apresenta as suas dificuldades naturais, impostas pela necessidade de adquirir habilidade específica para o ato de traduzir. Isto, porque é sabido que esta não se dá naturalmente a partir do bilinguismo e somente se constrói com o tempo de experiência, além de envolver a aquisição de conhecimentos específicos que contribuem direta e indiretamente para o processo de aprendizagem do ato tradutório propriamente dito. Dessa forma, pode-se dizer que não basta “saber falar” a língua para a qual se deve traduzir, ou, mesmo, ser nativo falante do idioma do texto de chegada da tradução; i.e.: apenas o bilinguismo – competência comunicativa em duas línguas¹ – não é suficiente para se tornar um tradutor proficiente a fim de executar essa complexa tarefa que é o traduzir.

Ser, então, tradutor para uma língua-alvo em que se não é nativo parece *a priori* tarefa hercúlea e deveras maior que a já definida sob as condições da primeira situação. Contudo, a deficiência constatada pela falta de *expertise* linguístico-cultural por ser um bilíngue não nativo na língua de chegada pode ser atenuada por meio de estratégias eficazes adotadas pelo tradutor e de componentes psicofisiológicos utilizados no ato tradutório (PACTE, 2003). Isto deverá solapar eventuais entraves inicialmente identificados durante a tradução, a fim de evitar que se torne mero “vassalo” dessas mesmas estratégias que ele escolhe para executar a tarefa a que se propõe e para atingir o resultado a que visa: a proficiência na tradução e o rótulo de tradutor experiente.

Vale alertar, já de antemão, que, para esse propósito, não deve o tradutor buscar um domínio linguístico obrigatoriamente equiparável em L1 e L2, por exemplo. Explicamo-nos: um bilinguismo idealizado, caracterizado por competência nativa nas duas línguas de tradução, não precisa, a nosso ver, ser almejado, porquanto sempre haverá graus variáveis individualmente – de aproximação e distanciamento – entre as línguas que estão em contato nesse par linguístico².

¹ Para HYMES (1995), a competência comunicativa é a capacidade de o sujeito transitar, de modo minimamente adequado, na língua-alvo da tradução segundo os diversos contextos de comunicação humana.

² Gideon Toury chamará de “interlinguismo” (TOURY, 2004, p. 312) a habilidade de traduzir, que coincide com a habilidade para estabelecer semelhanças e diferenças entre a língua-fonte e a língua-alvo. Isto derivaria do aparecimento de um mecanismo de transferência que ativaria a capacidade interlinguística para correlacionar expressões sintáticas e estruturas mentais numa ou noutra língua.

A língua do texto-fonte e a do texto-meta, não obstante aparentem manter uma distância linguística inicial considerável, serão línguas que, ao longo do processo tradutório, acabarão naturalmente se entrecruzando e, em consequência desse cruzamento, se ressignificando. É dizer que o ato tradutório só “é possível (...) graças às semelhanças existentes entre as línguas, [as chamadas] semelhanças ontológicas” (FLUSSER, 2007, p. 68). Isto é: sua semelhança entre entes múltiplos, concorrentes e concretos da realidade, que precisa ser compreendida de forma abrangente pelo tradutor nas duas línguas. E somente este – levando em consideração essas características mútuas da língua-fonte e da língua-alvo – é capaz de recodificar a mensagem no texto-fonte e transmiti-la ao texto de chegada (JAKOBSON, 2007).

Em diversos trabalhos já publicados sobre o bilinguismo nos *Estudos da Tradução*, avaliza-se que nem o tempo nem a aquisição dos já mencionados conhecimentos específicos significam uma competência comunicativa totalmente equiparável entre L1 e L2, sempre estas apresentando diferentes graus e formas de competência:

Um autêntico bilinguismo, ou seja, um grau totalmente idêntico de domínio de duas línguas em quaisquer situações e para quaisquer informações que se queira transmitir, provavelmente só exista de forma aproximada (CRYSTAL; HÜLLEN; SECORD & BACKMAN *apud* CINTRÃO, 2006). Isto vale também para os tradutores profissionais. Via de regra, sua competência em uma das línguas é maior do que na outra. Além disso, entre tradutores profissionais parece haver consideráveis diferenças quanto às suas competências nas línguas envolvidas. (OROZCO *apud* CINTRÃO, 2006)

Esse posicionamento acerca dos graus de competência entre L1 e L2 será nossa referência e o ponto de partida para esta tese de doutorado e, ainda, justificará o porquê de ser permitido a um tradutor executar a tradução do português (texto-fonte) ao nheengatu (texto-meta), não obstante a direcionalidade linguística da tradução não seja para a língua de maior repertório desse tradutor.

Para embasar essa decisão, o tradutor, outrossim, valeu-se, acima de tudo, da demanda importante requerida pela necessidade de preservação dessa língua falada por muitos povos originários desde a época da chegada dos portugueses ao território hoje conhecido como Brasil, a qual vem sofrendo por causa da força avassaladora do português nas relações comunicativas inclusive na região de SGC, que conta com línguas co-oficiais indígenas. Hoje, o nheengatu, por exemplo, ainda corre o risco de deixar de existir – ainda que esse risco tenha diminuído bastante nessas duas últimas décadas –, por conta de os jovens indígenas e ribeirinhos não mais quererem aprender essa língua – nem ao menos como L2! –, ora pela falta de interesse

propriamente dito, ora pela falta de produções textuais nesta língua que é predominantemente oral.

Justamente para suprir essa segunda demanda, o tradutor desta tese, embora tendo o nheengatu como L2, propôs-se a executar a tarefa de produzir textos traduzidos a partir da língua portuguesa, com originalidade, para essa língua indígena como língua de chegada, a fim de enriquecer os registros escritos, o que pode ser usado para fomentar *corpora* linguístico, que é muito escasso em nheengatu atualmente. O autor deste trabalho acredita em que a parceria com políticas públicas para o ensino do nheengatu em escolas de Ensino Fundamental e de Ensino Médio possa contribuir para que a língua resista e siga existindo, mesmo em tempos em que as línguas modernas exigem uma relação de influência e incorporação linguística destas em relação às línguas ditas minoritárias.

É necessário acrescentar, por fim, que no APÊNDICE desta tese constam os *primeiros rascunhos* da tradução para o espanhol dos mesmos contos que selecionamos para serem traduzidos para o nheengatu. Nesse primeiro momento, como a própria terminologia sugere (“primeiros rascunhos”), apresentamos uma primeira versão que, necessariamente, terá de ser revisada, porque temos o intuito de publicar versão trilingue traduzida já após o depósito desta tese em versão corrigida e enviar sua tradução a São Gabriel da Cachoeira, a fim de aumentar o *corpora* dos textos traduzidos para o nheengatu contando com o seu cotejamento ao espanhol. A intenção maior de sua apresentação já aqui, neste trabalho de doutoramento, contudo, diz respeito a essa tradução ao espanhol ser lapidada posteriormente numa eventual tradução colaborativa – estrategicamente pensada –, com revisão de nativo competente para traduzir, considerando que uma futura proposta de comentários dessa tradução seja feita como continuidade deste trabalho num seguinte, de pós-doutorado.

1.2 UMA JUSTIFICATIVA DO DOUTORADO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO PORTUGUÊS-NHEENGATU-ESPANHOL

Estudei desde a pré-escola até o final do Ensino Médio – à época ainda chamado de colegial – no colégio bilíngue espanhol Miguel de Cervantes, localizado no bairro do Morumbi, em São Paulo. Lá despertou em mim o interesse pela habilitação em espanhol como L2 – não obstante já fosse fluente em espanhol naquele momento –, a qual fui buscar na Universidade de São Paulo quando lá ingressei nas Letras, em 2000.

Graduado em Letras-português e espanhol (bacharelado), em 2005, voltei à Universidade, em 2012, para fazer o mestrado, com interesse em dissertar acerca da Literatura Brasileira. O tema da dissertação deveria desenvolver trabalho de pesquisa acerca do autor Herculano Marcos Inglês de Sousa³. O projeto de pesquisa foi acolhido pelo Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, que aceitou a orientação, entre outras razões, por conta de o autor da dissertação poder ser relacionado, de alguma maneira, a suas orientações e pesquisas na área de línguas indígenas⁴.

I.S. é autor nascido em Óbidos, no Pará, e muito conviveu com as histórias e lendas indígenas que lhe foram contadas tanto em português como em nheengatu durante sua infância antes de ir ao Maranhão, já aos 11 anos, e, depois, ao Rio de Janeiro.

Não obstante I. S. seja um autor considerado entre os imortais da Academia Brasileira de Letras – foi redator de seus estatutos durante a fundação e, por isso, é considerado o patrono da cadeira número 28 – e tenha importante contribuição literária para o período intitulado Realismo, hoje é autor pouco conhecido nas Letras nacionais. Talvez por essa razão, não tem despertado vultosos estudos a seu respeito – principalmente aqui no Sudeste⁵ –, muito embora, como já dito, tenha sido um dos fundadores da ABL⁶, até hoje sediada na cidade que foi a antiga capital do império, o Rio de Janeiro.

Através desse contato incipiente com o autor, debruicei-me mais a fundo em sua história e produção literária, fazendo-me, inclusive, visitar a cidade de Óbidos, em 2014, onde nascera. Envolvido na história de sua vida, senti-me mais habilitado a desenvolver dissertação de mestrado sobre sua produção literária, mas, sobretudo, pude reacender o interesse pelo tupi antigo e, também, pelo nheengatu, visto que toda a sua produção literária carrega consigo aspectos da cultura amazônica – inclusive o patrimônio linguístico regional –, que vivenciei ao longo de sua infância, em Óbidos-PA.

Como consequência dessa obra um tanto memorialista, outro ficcional, a linguagem de seus romances e contos está embebida por vocabulários do nheengatu, apresentando tanto termos soltos, desprendidos, como sintagmas inteiros nessa língua. Aqueles são recorrentemente utilizados ao longo de suas narrativas de memórias; e estes, tomados como

³ Doravante mencionado apenas como I.S. nesta Tese de Doutorado.

⁴ Eduardo de Almeida Navarro é professor titular da Universidade de São Paulo e é responsável pela área de línguas indígenas da USP, a qual incluiu essa cadeira desde 1935, um ano após a sua fundação.

⁵ Podemos citar nossa dissertação de mestrado *A oralidade caricata, a língua indígena [...] na obra ficcional de Inglês de Sousa [...]*, defendida na USP. Seus estudos são mais profícuos no Estado do Pará, onde o Prof. Dr. Mauro Vianna Barreto, da UFPA, tem orientado diversos trabalhos sobre o autor e sua obra.

⁶ Membro da ABL, esteve ao lado de Raul Pompeia, José Veríssimo e, principalmente, Machado de Assis desde a sua fundação. Esteve à frente da redação dos seus estatutos e foi tesoureiro instituição desde sua fundação até o ano de sua morte (1918).

verdadeiras expressões idiomáticas que, à época, inundavam o cotidiano linguístico da população ribeirinha amazônica, faziam parte da interlocução diária e davam conta da conversação corriqueira, transliterada em suas ficções.

Essa vivência com o ideário tupi da 2ª metade do Séc. XIX fez de suas obras um grande objeto de estudo da LGA, como assinala o pesquisador Bessa Freire (2011) em sua obra *Rio Babel*. Para o autor, I.S.

[...] investe nos diálogos como parte da narrativa, destinados a criar uma representação da oralidade. Nesse sentido, em sua obra, a LGA desempenha uma função importante. Na caracterização dos personagens - relacionamentos entre caboclos, e de caboclos com outros grupos - a maior parte do léxico de natureza interativa - saudações, comentários, fórmulas de cortesia, interjeições - estão em LGA. (FREIRE, 2011, p. 142)

Por conta disso, vi-me na obrigatoriedade de apurar meus conhecimentos linguísticos do nheengatu, e, já no início do mestrado, tive a oportunidade de empreender a primeira viagem a São Gabriel da Cachoeira-AM – era o ano de 2012 –, com outros colegas também orientados pelo professor Eduardo. Ainda durante o período de mestrado, fui a São Gabriel uma vez mais, em 2015, ano do depósito e da defesa de minha dissertação.

Em 2018, voltei à USP para dar início ao processo de seleção de vaga de doutorado. Ali, saberia que o professor Eduardo migrara de departamento, indo ao DLM⁷. Assim, para que obtivesse sua orientação novamente, precisaria elaborar tese de doutoramento na área de tradução – o que aceitei de imediato!

Entrei na Pós-Graduação em 2019 pelo Programa TRADUSP e, de novo, decidi trabalhar com o mesmo autor, I.S., com o propósito de dar continuidade à pesquisa de mais informações que circunstanciavam sua produção literária. Dessa vez, a proposta era justamente traduzir algumas de suas obras ao nheengatu, justamente a língua com que conviveu o autor durante sua infância – vale ressaltar que o português ainda não era língua dominante em Óbidos e à época da sua vivência ali a LGA “tornou-se o instrumento de comunicação interna e seu uso era, fundamentalmente, familiar” (BESSA FREIRE, 2003, p. 121).

⁷ Departamento de Letras Modernas.

Escolhi, para isso, alguns de seus contos mais pertinentes com a realidade amazônica, presentes no seu compêndio de narrativas intitulado *Contos Amazônicos*⁸. Já decidido o *corpus*, outra vez retomei a proposta de seguir entrando em contato com a realidade amazônica e, com isso, voltando a viajar a SGC, agora com finalidade mais específica de apurar o uso cotidiano e informal do nheengatu atualmente falado ali. Outrossim, as viagens idealizadas também intencionariam aumentar a proficiência na língua-meta para a qual eu fazia a tradução dos contos de I.S., cuja língua-fonte é o português. A primeira viagem com esses intuitos foi realizada em dezembro de 2019, retornando de lá em março de 2020, coincidentemente alguns dias antes do início da pandemia.

Conquanto pretendesse depositar a tese na data primacial determinada pelo departamento⁹, fui cerceado de fazê-lo justamente por conta da crise do coronavírus, que prolongou o período pandêmico culminando em o Estado do Amazonas ter de decretar estado de calamidade pública na região, em janeiro de 2021¹⁰, quando o Estado passou pela crise mais aguda, durante o período chamado de “2ª onda”¹¹ – justamente no momento em que me planejava para voltar à Amazônia, em meu período de férias escolares.

Impedido de retornar uma vez mais ao Amazonas por causa da crise sanitária instalada ali e das incertezas que ainda cercavam o tempo de duração da doença, só pude retornar a SGC em dezembro de 2021. Por conseguinte, tive de pedir prorrogação do prazo inicial de depósito.

Em função dos estudos em nheengatu, que se aprofundaram por conta do período de reclusão imposto pela pandemia, mas também pelas recorrentes viagens de campo realizadas ao longo desses anos, senti-me suficientemente proficiente na língua de chegada de minhas traduções, o nheengatu.

Vale salientar que a ajuda das professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade foi profícua e essencial para a comprovação do que eu havia traduzido aqui, em São Paulo¹²: são responsáveis por avaliar o nheengatu utilizado por mim, mas –

⁸ Trata-se de uma seleção de contos de que fazem partes nove narrativas. Escolhemos três deles, mais relacionados à vida amazônica por trabalharem com a cultura e os mitos tal como se apresentavam no final do séc. XIX, a saber: *Acauã*, *O baile do judeu* e *A feiticeira*, todos traduzidos na seção 9 desta Tese de Doutorado.

⁹ Data inicial da proposta de depósito da tese: 03 jan. 2022. Pediria, no entanto, postergação dessa data em razão de a pandemia me impedir de volta a SGC, visto que a pandemia perdurou com fortes demandas de compromisso com ela até pelo menos março de 2022.

¹⁰ O município de Manaus já o havia feito em 23 de Março de 2020 por primeira vez, através do decreto municipal n.º 4787. Desta vez, sob o n. 43272, o Estado do Amazonas decreta estado de calamidade pública, em 06 de janeiro de 2021, em decorrência das decisões atrozmente concernentes à saúde pública, que o governo federal, à época, tomou irresponsavelmente contra o povo manauara.

¹¹ Este episódio coincide com o período em que o Estado do Amazonas apresentou falta de oxigênio e que milhares de pessoas morreram asfixiadas, sem serem assistidas, nos hospitais, porque não havia mais o gás para auxiliar no tratamento dos doentes internados em UTIs em decorrência de complicações causadas pela COVID-19.

¹² Para comprovar especial agradecimento, cf. seção 4.3.

principalmente – pela orientação do uso do nheengatu corrente da região, que é de domínio cultural de SGC.

Com elas pude melhorar a minha fluência em nheengatu e, assim, qualificar-me um pouco mais para dar sequência às demais traduções, que foram aferidas na viagem de 2021, última realizada por mim durante o doutorado à região¹³.

Nessa viagem, retornei a São Paulo em fevereiro de 2022, com as traduções aferidas tanto pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, quanto pela comunidade *baniwa*, em Cabari do Rio Negro. Assim, além de reforçar os encontros com as amigas professoras Celina e Marlene, também estive por um período de duas semanas na comunidade *baniwa* da Serra do Cabari. No retorno, ainda pude refinar o nheengatu na oralidade descomprometida da prosa que tinha todos os finais de tarde com uma personagem muito emblemática de SGC, o cantor regional Sr. Ademar Garrido, à época ainda *crooner* da *Banda Marupiara*.

2 EMBASAMENTO TEÓRICO

2.1 FUNDAMENTAÇÃO DAS ESCOLHAS TRADUTÓRIAS

Ao longo dos anos, muitos autores têm contribuído proficuamente para mudar aquela primeira impressão de que, para ser tradutor, basta ser bilíngue; ou a de que alguém não nativo na língua-meta da tradução não tenha condição de se tornar exímio tradutor, ou, ao menos, contribuir para que a L2 do tradutor possa ter produções originais de tradução elaboradas por ele próprio.

Para Toury (1995), por exemplo, através da socialização da tradução, ou seja, do convívio em certa comunidade de tradutores e usuários de tradução, que o expõe a normas sobre como traduzir e lhe oferece exemplos e apreciações de traduções ao longo do tempo, um bilíngue se tornaria tradutor experiente. Para o autor, “a tradução é julgada fundamentalmente com base nas normas e funções do sistema da cultura e literatura da língua de chegada” (TOURY *apud* HOUSE, 2001, p. 129, tradução nossa¹⁴).

¹³ Nesse segundo momento, já havia traduzido os demais dois, dos três contos que me propus a traduzir: *A feiticeira* e *O baile do judeu*.

¹⁴ [...] a translation is evaluated predominately in terms of its norms and functions inside the system of the target culture and literature.

Gideon Toury foi pioneiro a incorporar a teoria das normas aos estudos da tradução, ao tratar da dimensão sociocultural da atividade tradutória. Com base na sociologia e na psicologia social, o autor entende “norma” como a tradução em comportamentos de valores gerais ou ideias compartilhadas por uma comunidade sobre o que é certo ou errado, adequado ou inadequado (TOURY, 1995, p. 169).

Por conseguinte, as mencionadas normas podem ser compreendidas como diretrizes de comportamento, ou seja, diretrizes para ações apropriadas em situações particulares: aquilo que especifica o que é obrigatório ou proibido, o que se tolera e o que é permitido, em determinada esfera de uma sociedade. Essas normas são adquiridas no processo de socialização e seriam as responsáveis por implicarem sanções (reais ou potenciais, negativas ou positivas), servindo como critério de avaliação de comportamentos reais. É possível inferir que uma norma está vigente numa comunidade quando se observa a regularidade de um comportamento em situações nas quais haveria diversidade de comportamentos possíveis.

Para ele, é indispensável a adequação do ato tradutório a essas normas para que a tradução seja aceita pela comunidade a que se destina, já na língua de chegada:

[...] enquanto a adesão às normas do polo origem determina a **adequação** de uma tradução com relação ao original, o respeito às normas que se originam na cultura-alvo determina sua **aceitabilidade**. (TOURY, 1995, p. 98 - **grifo do autor**, tradução nossa¹⁵)

O autor ainda elabora uma série de classificações das normas, responsáveis pelas diretrizes da tradução. Para o nosso trabalho, vale ressaltar que o Toury não “acredita que as habilidades de tradução sejam necessariamente derivadas do bilinguismo” (SHREVE, 1997, p. 121, tradução nossa¹⁶). Isto nos ampara e nos faz interessarmos-nos ainda mais pela visão do autor, porque o nheengatu como L2 não é uma língua em que atingimos a proficiência, por assim dizer. Ainda segundo o autor, haveria normas específicas, denominadas por ele de *operacionais*, que seriam responsáveis por alterar a composição do texto-meta. Assim, essas tais normas operacionais:

“[...] afetam a matriz do texto, ou seja, a forma de distribuir o material linguístico, assim como a composição textual e a formulação verbal do texto. Também orientam,

¹⁵ [...] while adherence to the norms of the source pole determines the adequacy of a translation with respect to the original, respect for the norms originating in the target culture determines its **acceptability**.

¹⁶ [...], he does not believe that translation abilities are necessary derivate of bilingualism.

direta ou indiretamente, as relações entre texto-alvo e texto-fonte, ou seja, o que pode permanecer invariável na tradução e o que pode mudar.” (TOURY, 1995, p.100, tradução nossa¹⁷)

Pouco anos mais à frente, Shreve (1997) e Chesterman (2000) também seguem a mesma orientação e reforçam a teoria que rompe com o ideário de que o bilíngue já teria a Competência Tradutória (doravante CT) consolidada de forma inata. Se aquele dirá que a CT seria consolidada ao longo do tempo, em função da história de experiências de tradução acumuladas por um indivíduo, este ainda remeterá cada história de experiência tradutória em nível de *expertise* até que o tradutor alcance a experiência de profissional (*expert*).

Gregory Shreve considera que esse espaço temporal no qual a CT vai se desenvolvendo progressivamente a partir da experiência de traduzir vai sendo preenchido por diferentes agrupamentos – denominados *clusters* – ou conjuntos de combinações forma-função e conjuntos capacidades tradutórias, relacionados às necessidades sociais e de comunicação e por contextos de interação para os quais a tradução é requerida. Para ele, trata-se de:

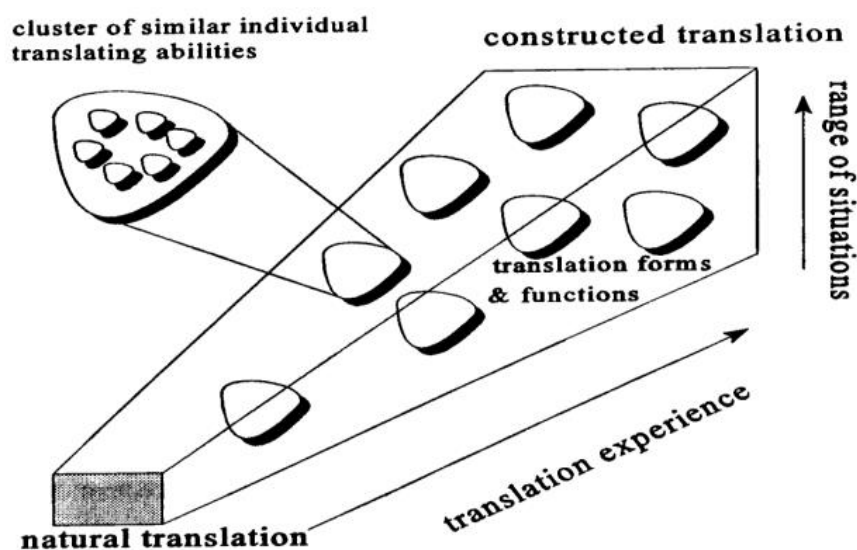
[...] tipos particulares de tarefas de tradução que exigem certos comportamentos linguísticos para manipulação específica de relações forma-função através das fronteiras culturais. À medida que é possível classificar diferentes contextos gerais de tradução, é possível identificar, correspondentemente, diferentes *clusters* de habilidade de tradução. (SHREVE, 1997, p. 123 – tradução nossa¹⁸)

Assim, o ponto final do desenvolvimento da CT não é uma única configuração cognitiva comum a todos os tradutores que atingem o profissionalismo, nem é este decidido por uma única forma de relacionamento que o tradutor deve apresentar com a L2 para a qual deseja traduzir um texto-fonte: conjuntos de *clusters* acumulados na experiência pessoal de tradução definirão variados perfis de tradutores profissionais, determinados pelo tipo de relação social e cultural que o tradutor terá com a língua-alvo da tradução, algo ilustrado pela Figura 1:

Figura 1 - O aperfeiçoamento da CT

¹⁷ [...] *affect the matrix of the text, that is, the way of distributing the linguistic material, as well as the textual composition and the verbal formulation of the text. They also guide, directly or indirectly, the relationships between target text and source text, that is, what can remain unchanged in the translation and what can change.*

¹⁸ *They are particular kinds of translation tasks calling for certain linguistic behaviors and for specific manipulations of form-functions relationships across cultural boundaries. To the extent, then, that is possible to classify different general contexts of translation, it is possible to identify corresponding clusters of translation abilities.*



Fonte: SHREVE, 1997, p. 126.

Já para Andrew Chesterman, o tradutor profissional (*expert translator*) é visto como alguém que trabalha em grande medida com base na intuição, em “piloto automático”, mas que mantém a capacidade de se apoiar na racionalidade crítica quando necessário, por exemplo, ao resolver problemas especialmente difíceis ou incomuns, ou quando precisa justificar certas soluções para um cliente, ou, mais especificamente no nosso caso, em uma tradução realizada e comentada. Considera, entretanto, que haja casos em que o tradutor deliberadamente pode romper com certas normas prevaletentes ou com certas expectativas do leitor e que isso demanda maior monitoramento consciente pelo tradutor. O autor, assim, valida que nossa tradução ao nheengatu possa incorporar termos atuais do português – utilizados como decalques ou empréstimos –, assim como outros que já estiveram mais recorrentemente empregados na língua em momentos antanhos, sob nossa decisão. Nossa tradução, por conseguinte, intencionalará dispor tanto das terminologias oriundas do português – afinal elas aconteçam o tempo todo na oralidade do cotidiano de falantes inclusive nativos do nheengatu –, como das palavras e expressões autóctones, mesmo que estas não sejam mais tão frequentemente ouvidas em SGC hoje, mas que seguem existindo no discurso verbalizado dos falantes mais experientes da língua, mormente dentro de suas comunidades ao longo da bacia do Rio Negro.

E retomando o conceito de normas de Toury (1995), de que faremos uso ao longo de nossas traduções de *Contos Amazônicos*, Andrew Chesterman sinaliza que “as normas são tratadas descritivamente como representando ideias reguladoras que parecem governar o processo de tomada de decisão de um tradutor. Assim, qualquer estratégia empregada pelo tradutor para compensar alguma defasagem tradutória “pode também ser utilizada como uma

possível razão para usar essa estratégia particular em algum ponto específico [da tradução].” (CHESTERMAN, 2000, p. 85, tradução nossa¹⁹)

Amparo Hurtado, por sua vez, considera que, posto que todo falante bilíngue possua a competência comunicativa na língua em que é nativo, nem todo bilíngue possui CT, sendo o ato tradutório o resultado de um “processo interpretativo e comunicativo que consiste na reformulação de um texto com meios de outra língua e que se desenvolve num contexto social e com finalidade determinada” (HURTADO ALBIR, 2001, p. 41, tradução nossa²⁰).

Segundo a autora:

A competência tradutória é um conhecimento especializado, integrado por um conjunto de conhecimentos e habilidades, que singulariza o tradutor e o diferencia de outros falantes bilíngues não tradutores. (HURTADO ALBIR, 2005, p. 19)

Esse conjunto de conhecimentos e habilidades de que fala a autora são por ela definidos como os componentes necessários para se atingir a CT. São eles: os conhecimentos linguísticos, textuais, temáticos, culturais e de documentação; além disso, deve haver também exímia capacidade de transferência do significado e um importante componente estratégico, para relacionar todos esses componentes, ou para resolver problemas tradutórios que não são diretamente contemplados por esses mencionados componentes.

Anteriormente ao modelo de CT proposto pelo Grupo PACTE (liderado por Hurtado), diferentes autores haviam formulado modelos e propostas teóricas sobre a CT diferentes entre si, justamente em razão de o funcionamento da CT dar-se de forma complexa e variada. A autora, em seu texto, menciona alguns desses modelos:

Presas (1996), por sua vez, distingue duas grandes áreas de componentes, conhecimentos epistêmicos e conhecimentos operacionais e reitera a distinção entre a competência tradutória e competência bilíngue.

Outros autores (Lowe, Pym, Hatim e Mason) preferem falar de “habilidades e destrezas tradutórias”. Lowe aponta características tais como: compreensão leitora e capacidade de redação, velocidade etc.; Pym destaca a habilidade de gerar diferentes opções e de selecionar uma única delas em função dos fins específicos e do destinatário; Hatim e Mason postulam destrezas de processamento do texto original

¹⁹ [...] *a concept of compensation also can be introduced as one possible reason for using a particular strategy at a particular point.*

²⁰ [...] *un proceso interpretativo y comunicativo consistente en la reformulación de un texto con los medios de otra lengua que se desarrolla en un contexto social y con una finalidad determinada.*

(reconhecer a intertextualidade, localizar a situacionalidade, inferir a intencionalidade, valorizar a informatividade etc.), e habilidade de transferência para renegociar estrategicamente com eficácia, eficiência e relevância.

Há também propostas específicas sobre competência tradutória em tradução inversa (BEEBY, 1996; CAMPBELL 1998; MARTINEZ-MÉLIS, 2001), que destacam os traços característicos da tradução em direção à língua estrangeira. Trata-se, sobretudo de estratégias de comunicação que possibilitam a transferência à língua estrangeira. (HURTADO ALBIR, 2005, p.23)

Mencionar os autores e seus conceitos parece-nos importante porque eles são fundamentais para entender um pouco mais o modelo de CT em que nós nos apoiamos para realizar a tradução dos contos selecionados em *Contos Amazônicos*. Outrossim, como se pode ver, ou esses autores contribuíram indiretamente para a formulação de um modelo no grupo PACTE – de que falaremos em seguida –, ou, mesmo, fizeram parte dele – como é o caso de Alisson Beeby)

Assim, nosso referente maior para dar prosseguimento à nossa tradução para a língua estrangeira *nheengatu* – que também é chamada de “*traducción inversa*”, em espanhol, porque a língua-alvo da tradução não é aquela em que o tradutor é nativo – será o que se elaborou no Grupo PACTE (2003).

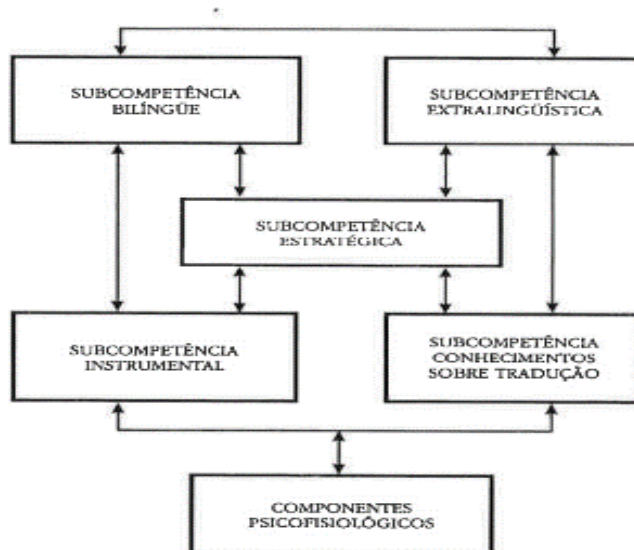
Baseado em pesquisas empírico-experimentais, o grupo chegou ao modelo que nos apraz para justificar a continuidade tanto da nossa pesquisa no processo tradutório como da prática da tradução. Formado em 1997, na Universidade Autônoma de Barcelona, esse grupo – de que, inclusive, é líder Amparo Hurtado – sempre buscou contribuir ainda mais com os estudos da aquisição de CT. Seu modelo de CT será usado para delinear nossa teoria e executar a nossa tradução inversa do português ao *nheengatu* – como já dito anteriormente, este sendo apenas a L2 do tradutor –, língua em que detém menor repertório linguístico, por exemplo, do que o português, L1 e língua-fonte da tradução.

Esse modelo de CT está baseado em que o conhecimento especializado consiste num sistema subjacente de conhecimentos, declarativos e, em maior proporção, procedimentais, necessários para saber traduzir. Além disso, durante o processo de transferência do texto-fonte ao texto-meta, a CT exige a compreensão daquele e a re-expressão deste, mormente levando em consideração a finalidade para a qual foi estabelecida a tradução e as características do público leitor do texto-meta.

Esse modelo apresenta a CT composta por cinco subcompetências, a saber: bilíngue, extralinguística, de conhecimentos sobre a tradução, instrumental e estratégica, que ativam um

conjunto de componentes psicofisiológicos. A Fig. 2 abaixo, retirada do artigo de Amparo Hurtado (HURTADO ALBIR, 2001, p. 28), ilustra-o:

Figura 2 - A CT segundo o modelo holístico de PACTE



Fonte: PACTE, 2003 *apud* HURTADO ALBIR, 2005, p. 28.

A partir desse modelo, esta tese intenciona ilustrar como as subcompetências vistas acima – principalmente a subcompetência estratégica – podem ser desenvolvidas com um propósito funcional para o qual o tradutor é peça fundamental como autor de trabalhos cuja língua-meta da tradução é o *nheengatu*.

Também com base nesse modelo, deveremos ratificar que a subcompetência estratégica poderá suprir a deficiência do autor dessa tradução, por exemplo, na subcompetência bilíngue, ou em qualquer outra, afinal aquela seria:

[...] um conhecimento processual para garantir a eficiência do processo de tradução e resolver os problemas encontrados. Trata-se de uma subcompetência essencial que afeta diretamente todas as outras, sendo responsável por causar inter-relações entre elas, na medida em que controla todo o processo de tradução. (Idem)

A subcompetência estratégica, ademais, inclui todos os procedimentos individuais, conscientes e inconscientes, verbais e não verbais, usados para resolver os problemas encontrados durante o processo tradutório. Tem papel essencial, dessarte, por ser usada para detectar problemas, tomar decisões e compensar falhas ou deficiências nas demais subcompetências.

Outrossim, ao permitir e diligenciar a interação entre todas as subcompetências, o tradutor, por meio da subcompetência estratégica, pode, ao menos, estimar uma compensação de qualquer subcompetência em que não apresente o nível de *expertise*. A subcompetência estratégica, desse modo, cumpriria um papel central na aquisição de CT concernente a esse modelo.

E é exatamente este o ponto em que nós nos apoiaremos para garantir que o resultado de nossa tradução seja o mais próximo do desejado nível profissional – “*proficiency stage*” (CHESTERMAN, 2001) –, muito embora humildemente reconheçamos haver quaisquer tipos de entraves para se alcançar esse nível na tradução ao nheengatu como L2 na tradução inversa.

Por fim, tomando por base os estudos de FAERCH & KASPER (1983), podemos assegurar que essa estratégia seria adequada a essa situação em que não há pleno domínio da língua do texto-meta, ou, ainda, para a tradução na qual o tradutor não se sente plenamente seguro com algumas soluções tradutórias adotadas. Para esses dois autores, as estratégias de comunicação adotadas visam a desenvolver “planos potencialmente conscientes para resolver aquilo que, para um indivíduo, se apresenta como um problema para alcançar um objetivo comunicativo particular” (FAERSC & KASPER *apud* KRINGS, 1986, p. 268), tradução nossa). Em razão de uma estratégia emergir quando a tradução não consegue ser feita automaticamente, qualquer resolução de um problema tradutório deve ser considerado uma estratégia de tradução, legitimada e bem intencionada para a função de resolver problemas desse tipo.

2.2 TRADUÇÃO: CORRESPONDÊNCIA OU CRIAÇÃO?

A essa pergunta “retórica” já determinamos uma humilde solução: diferentes idiomas não são sistemas analogamente homólogos, “de modo que *é impossível achar correspondências exatas* entre dois textos escritos em línguas diferentes” (BRITO, 1999, p. 240 – *grifos nossos*)

Desse modo, tanto os textos originais quanto suas traduções podem ser pensados não no par dicotômico com que, geralmente, se apresentam, nem com essa hierarquia de *original* sobre *traduzido*, mas ambos como fruto de uma tessitura de textos anteriores dos quais se originam os dois – original e tradução – de igual forma. Essa forma de *repensar*, principalmente, a tradução, valerá para a nossa tradução aqui aferida mais adiante e encontra correspondência absoluta com o que Antoine Berman diz como característica concernente de uma grande tradução. De acordo com o teórico, ela é um acontecimento na língua de chegada e, pelo menos,

tão sistemática quanto o original, podendo ser considerado o lugar de convergência entre a língua do original e a do tradutor (BERMAN, 1990).

Também segundo o autor:

Para traduzir, o tradutor deve sempre buscar o não normatizado da sua língua. Só ele - e não o escritor, ou raramente, é o caso de Hopkins para o inglês - pode fazê-lo. A tradução é isto: procurar-e-encontrar o não normatizado da língua materna para introduzir a língua estrangeira e seu dizer. (BERMAN, 2013, p. 175)

Como consequência dessa orientação, seguiremos a abordagem técnica proposta por Francis Aubert em *Modalidades de tradução: teoria e resultados* (AUBERT, 1998). Trata-se de um artigo, escrito num periódico da USP²¹, em que o autor adapta o modelo idealizado por Jean-Paul Vinay e Jean Darbelnet, de 1958, para se fazer uma análise quantitativa da proximidade / distanciamento que pode, eventualmente, ser mensurado por meio de uma “descrição comparada das estruturas de superfície entre um texto-fonte e seu texto-meta correspondente” (AUBERT, 1998, p. 110).

Baseados no estudo de Aubert, utilizaremos, com o propósito de classificar as estratégias tradutológicas adotadas, alguns termos empregados para descrever as modalidades de tradução. No artigo publicado pelo teórico da tradução, ele trata de 13 modalidades de tradução – omissão, transcrição, empréstimo, decalque, tradução literal, transposição, explicitação/ implicação, modulação, adaptação, tradução intersemiótica, erro, correção e acréscimo –, encetadas com base no modelo de Vinay e Darbelnet, que foi adaptado por Aubert em razão de ele próprio sinalizar que sua adaptação se fez necessária porquanto “o modelo não mais pretendia descrever **procedimentos** e sim **produtos**, razão pela qual ‘procedimentos de tradução’ foi substituída por ‘modalidades de tradução’ (AUBERT, 1998, p. 103 – **grifos do autor**).

Essas modalidades de tradução, por sua vez, iriam, de acordo com o teórico, de um “grau zero” da tradução, a transcrição, até o outro polo, a adaptação. Dentro dessa escala de gradiente – portanto, sutil; e sutil, porque muito facilmente se inter-relacionam entre si –, as modalidades de transcrição, empréstimo, decalque, tradução literal e transposição podem ser associados à tradução “direta” (as mais próximas do empréstimo e, por conseguinte, do texto-fonte); e as demais, à tradução “indireta” (as que se aproximam mais da adaptação e, assim, são mais distantes do texto-fonte) (*Ibidem*, p. 110).

²¹ Revista TRADTERM, vol. 5, n.1 (1998)

Muito embora não acabemos ficando presos única e estritamente a essas definições para fazer os nossos comentários sobre a tradução dos contos selecionados de *Contos Amazônicos*, é importante ressaltar que as diretrizes propostas por essa gama de classificações ajudaram-nos a falar de nossas escolhas tradutórias ao longo do percurso de tradução. Justificamos, a seguir, essa nossa adoção metodológica, inclusive porque, na seção neologismos e aspectos culturais, essas modalidades de tradução se encontram recorrentemente mescladas numa mesma opção tradutória – lexical, sintagmática, frásica ou frástica, em geral –, fenômeno não raro que até mesmo o próprio Francis Aubert menciona em seu artigo:

Essas modalidades de tradução podem ocorrer que em estado ‘puro’ ou de forma ‘híbrida’. Assim, com certa frequência, um *empréstimo* virá acompanhado de uma *explicitação* (p. ex., como nota de rodapé); um segmento textual inteiro (p. ex., um sintagma adverbial) pode vir transposto em bloco para um outro ponto ao interior da estrutura oracional, mas retendo, internamente, as características de *tradução literal*; observa-se, ainda, a combinação de *transposição* e *modulação* no mesmo segmento textual, ou seja, quando ocorre desvio dos quatro critérios que definem a tradução literal. (AUBERT, 1998, p. 110 – *grifos do autor*)

Importante ressaltar que as definições de *empréstimo* e *decalque* seguem à risca o que Francis Aubert definiu em suas *modalidades de tradução*²² e serão utilizadas ao longo de toda nossa tese, mais contundentemente na seção 7.3, intitulada EMPRÉSTIMOS E DECALQUES. Nessa seção nos debruçaremos sobre essas duas definições, evidenciando os casos que consideramos portentos para nosso trabalho.

Outrossim, é nossa intenção localizar o leitor não apenas sobre o produto final da tradução (a escolha final de um termo ou de uma construção sintática) mas também mostrar, quando possível, o caminho percorrido até essa escolha. Semelhantemente ao que Paulo Henriques Britto apresenta em seu estudo *Tradução e Criação* (1999), abarcada essa possibilidade, mostraremos ao espectador desta tese de dourado eventuais hesitações acerca das escolhas lexicais que foram substituídas ao longo do percurso tradutório, como sugestões levantadas, opções preteridas e soluções tomadas sob a batuta das influências que o seu repertório cultural exerceu no ato tradutório.

²² Para o autor, *empréstimo* é “um segmento textual do texto-fonte reproduzido no texto-meta” (AUBERT, 1998, p. 4). Por conseguinte, essa modalidade de tradução, via de regra, consolida-se pelo uso da convenção ortográfica da língua-fonte (LF); já o *decalque* é, na sua excelência, um pouco nebulosa e representa “uma palavra ou expressão emprestada da língua-fonte mas que (i) foi submetida a certas adaptações gráficas e/ou morfológicas para conformar-se às convenções da língua-fonte e (ii) não se encontra registrada nos principais dicionários recentes da língua-fonte” (*Ibidem*, p. 5)

3 SOBRE INGLÊS DE SOUSA E SEUS *CONTOS AMAZÔNICOS*

Nascido na cidade de Óbidos, no Pará, em 1853, Herculano Marcos Inglês de Sousa começou seus estudos no Pará e no Maranhão, regiões integrantes do antigo estado do Grão-Pará. Para a crítica literária dita “consagrada”, ele parece não ter um espaço de representação tão significativo, e muitos o consideram apenas “introdutor não reconhecido” do Naturalismo no Brasil — por seus primeiros romances não terem ganhado tanta repercussão, nem da crítica, nem do público —, não obstante sua publicação tenha antecedido a de *O mulato* (1881) — de Aluísio de Azevedo, considerado pela crítica o romance de introdução do Naturalismo no Brasil — em quase 5 anos, visto que sua primeira publicação é de 1876.

Viveu a maior parte de sua vida longe da cidade natal, por causa das relações sociais que teve e dos interesses republicanos que defendeu. Depois de abandonar Óbidos ainda jovem em razão dos seus estudos de Direito, transferiu-se a Recife e, depois, a Santos e São Paulo. Casou-se com a sobrinha-bisneta de José Bonifácio, dona Carlota Emília Peixoto. Sua genealogia orgulhava-se, ainda, de ser tio de Oswald de Andrade, visto que a irmã Ignês Henriqueta Inglês de Sousa casou-se com José Oswald Nogueira de Andrade, pai do autor modernista.

Já no Rio de Janeiro, I.S. figurou nos pleitos à eleição dos concorrentes às primeiras vagas nos quadros da Academia Brasileira de Letras: coube a ele a escolha do patrono de sua cadeira — a de número 28 —, tarefa, como se sabe, reservada exclusivamente aos fundadores da casa. Foi o primeiro tesoureiro da casa. Sua carreira literária trilha, no entanto, longo caminho até chegar à consagração de ser cofundador da ABL e ter sido escolhido tesoureiro durante toda a sua estada ativa dentro da instituição.

I.S. se destaca por matizes mais peculiares no que tange à produção de uma escrita regional, que visou a representar o romance social, ancilado no uso de imagens históricas que dialogam com os procedimentos literários de composição e com a incorporação de uma tipologia linguística característica do falar caboclo amazônico, o qual reside na região intitulada pelo próprio autor como “Baixo Amazonas”.

Reconhecido por esse viés analítico, no entanto, nosso autor consagra-se como literato singular, em cuja obra se veem os procedimentos literários em constante interlocução com os processos históricos e sociais pelos quais passou a região amazônica nos finais do séc. XIX.

O enredo de suas obras sempre procurará esboçar isto. Lúcia Miguel Pereira, acerca da obra de I.S., tece o seguinte comentário:

Apresenta-se como um documento social, fixando aspectos vários da Amazônia, da Amazônia do cacau e da pesca, região meio selvagem onde a vida era sempre uma luta; [...] a luta do homem contra o homem, e contra a natureza que o ameaça física e moralmente, pelos animais que o atacam, pela água que o afoga, pelo sol que o queima, pelo amolecimento que lhe derreia a energia. (PEREIRA, 1950, p. 156).

O crítico José G. Merquior dirá que suas melhores produções literárias são as últimas, especialmente a que tomamos para selecionar nossos contos para a tradução comentada desta tese, *Contos Amazônicos* (1893). Para ele, o autor só se vê livre das “amarras” discursivas tradicionais nessa obra final. Nela,

[...] recuperaria a agilidade narrativa, aproveitando sem afetação de escola as lendas regionais — como, por exemplo, em *A feiticeira*, ou, mais sagazmente, em *O baile do judeu* e *Acauã* —, cultivando com equilíbrio a novela histórica de inflexão participante — como em *O voluntário*, mas, principalmente, em *O rebelde*. (MERQUIOR, 1977, p. 127)

Esta é a obra que escolhemos para extrair de seus *Contos* os nos quais mais identificamos a mitologia indígena de que se ouvia falar já nos meados do séc. XIX. Posto que estejam embrenhados de juízos de valor do autor e da sociedade do final do séc. XIX, ainda encontramos neles algo de positivamente fantasioso e interessante – por conta dos mitos e narrativas indígenas que ali se *reconfiguram* – para ser resgatado por meio da tradução ao nheengatu.

Essa obra conta com 9 contos compilados ao total. São eles, em ordem de disposição nesse compêndio: *O voluntário*, *A feiticeira*, *Amor de Maria*, *Acauã*, *O donativo do capitão Silvestre*, *O gado do Valha-me-Deus*, *O baile do judeu*, *A quadrilha de Jacó Patacho* e *O rebelde*, que fecha a compilação.

São diversos os contos que tratam, da violência dos cabanos e contra eles, assim como o retrato da força feminina e seu poder de sedução e coragem. Entre narrativas fantasiosas e de desilusões amorosas, entre guerras e heroísmo de uns e outros atores sociais da região amazônica, pode-se ver uma série de desfechos distintos.

Interessaram-nos à nossa tradução para o nheengatu *A feiticeira*, *Acauã* e *O baile do judeu*. Estes, a nosso ver, estão mais relacionados com a cultura indígena, dos ribeirinhos e com o folclore nacional, como mencionado a seguir, na seção 3.1 NARRATIVAS SELECIONADAS DE CONTOS AMAZÔNICOS.

3.1 NARRATIVAS SELECIONADAS DE *CONTOS AMAZÔNICOS*

Como já dito anteriormente, nosso propósito maior é o de colaborar com a perpetuação do idioma – por meio da produção textual de *corpora* de tradução em nheengatu. Contudo, junto a isso, sem dúvida, também o é o resgate de uma visão alheia à indígena de como os mitos eram enxergados no final do séc. XIX, por exemplo, por parte da população brasileira, inclusive pela que vivia no Rio de Janeiro dessa época.

Mesmo enviesados pela ideologia do cristianismo europeu – vale destacar os implícitos antissemitas presentes na incorporação da lenda do boto no conto *O baile do Judeu*, por exemplo, ou ainda, a aparente paráfrase que I.S. faz da imagem monstruosa final de Vitória na igreja parecendo mais tomada da imagem da Medusa e de sua cabeleira de serpentes –, os contos de Herculano Marcos Inglês de Sousa podem colaborar com a revitalização de alguns elementos que acabaram se perdendo dentro das culturas autóctones, por conta, mormente, da ausência de registro escrito destas. Assim, a nosso ver, os contos que tratam da mitologia indígena, ou a aludem – muito embora apenas tocando-a de forma superficial e, também, mostrando-se um relato um pouco distorcido no que diz respeito à intenção com que essas narrativas eram passadas aos mais novos dentro das comunidades indígenas – ainda podem ter importante apreço para a finalidade com que se propõe esta tradução.

Justificamos a importância dessas narrativas hoje em dia porque, apesar de contarem com a criação de histórias em cotejo às narrativas populares – como parece ser o caso do conto *Acauã* em a alusão a outras, mais conhecidas do repertório popular folclórico, por exemplo, como a lenda da *Boiúna* ou de *Maria Caninana* (que Inglês de Souza mistura de forma muito própria nesse seu conto) –, guardam além da verossimilhança flagrante entre as vivências ribeirinhas do século XIX uma fixação dessas experiências nos contos registrados dessa época. Esse parecer pode ser explicado pela seguinte modulação apontada por Enrique Anderson Imbert:

A tradição do conto oral e a história do conto escrito coexistem e não apenas em linhas paralelas, que nunca se tocam. Ao contrário, são mais linhas ondulantes que se afastam e se aproximam, entrecruzando-se. Assim, o conto oral adquire forma literária. (IMBERT, 1991, p. 31, tradução nossa²³)

²³ *La tradición del cuento oral y la historia del cuento escrito coexisten pero no um líneas paralelas. Son más bien líneas ondulantes. Se apartan, se acercan. Se tocan. Se entrecruzan. A veces el cuento oral adquire forma literaria.*

Assim, traduzir esses contos que, de alguma maneira, tocam a realidade ribeirinha e indígena dos finais do séc. XIX é tarefa necessária para valorizar a cultura da região Norte – especificamente Óbidos, no Pará, donde é oriundo o autor realista do texto-fonte desta tradução, Inglês de Sousa. Mas, acima de tudo, é também valorizar a cultura dos indígenas que, apesar de apresentar diferenças entre cada etnia, espalhava-se por todo o território que chamamos Brasil e que tem sofrido influência por séculos do homem branco.

Esta é a razão pela qual, dentre os 9 contos compilados na obra *Contos Amazônicos*²⁴, resolvemos traduzir os três que abordam mais diretamente – ainda que sem tanta profundidade – o ideário cultural do indígena e do ribeirinho amazônico.

É certo que, no entanto, a Amazônia – como sempre esteve presente e ativa nos planos real e onírico de muitos escritores que dela trataram, ora de forma documental, ora de maneira ficcional – possa ter tido sua imagem verossímil deturpada à época pela visão eurocêntrica e, por isso, um tanto quanto imprecisa, de que o próprio Inglês de Sousa tenha sido imbuído. Isso se justifica na medida em que essa região sempre constituiu, por assim dizer, amplo foco de interesses diversos, dadas as suas misteriosas selvas e tribos, suas traiçoeiras seduções e rios, que despertaram as mais idealizadas realidades e os mais lúgubres pecados nos homens.

Por isso mesmo o alerta de que os contos não traduzem de forma fidedigna a narrativa com que os indígenas passavam suas tradições aos mais novos é sempre necessário fazer. Igualmente necessário, contudo, é aproveitar que esses contos selecionados podem trazer à luz um esclarecimento sobre fatos e mitos que fazem parte ainda hoje dos colóquios dentro das comunidades amazônicas mais recônditas do país, especificamente as com que trabalhamos em SGC, por exemplo.

Os contos *Acauã*, *A feiticeira* e *O baile do judeu* ilustram um pouco de tudo o que estamos falando. Misto de realidade e fantasia, imbuídos, inclusive, de juízos de valores católicos e europeus, os contos retratam uma vivência antiga de contato entre indígenas, ribeirinhos, portugueses e brasileiros²⁵, que não pode ser esquecida.

Outrossim, traduzidos, reforçam uma belíssima história social e política de enfrentamento e resistência que a língua nheengatu demonstrou durante todos esses séculos de existência na região.

²⁴ A edição utilizada por nós foi a de 1988, como consta na seção REFERÊNCIAS.

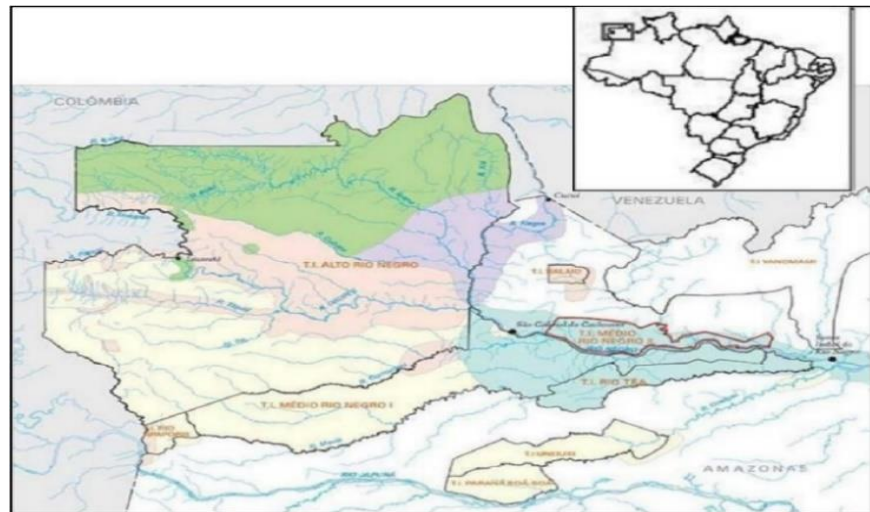
²⁵ À época, era muito comum que aqueles que há muito viviam na Amazônia, mesmo sendo herdeiros de portugueses e indígenas, não se vissem nem como um nem como outro.

4 LÍNGUA GERAL AMAZÔNICA, NHEENGATU OU TUPI MODERNO

4.1 BREVE HISTÓRIA DO NHEENGATU

O nheengatu – ou também chamado de *tupi moderno* (NAVARRO, 2016) – ainda é falado em boa parte da bacia do Rio Negro, na região do município de São Gabriel da Cachoeira, no noroeste do Estado do Amazonas. A Figura 3 localiza essa região multilíngue amazônica, vulgarmente conhecida também como “a cabeça do cachorro”, dada a semelhança do seu perímetro com a cabeça de um cachorro.

Figura 3 - Mapa das famílias linguísticas do Alto e Médio Rio Negro

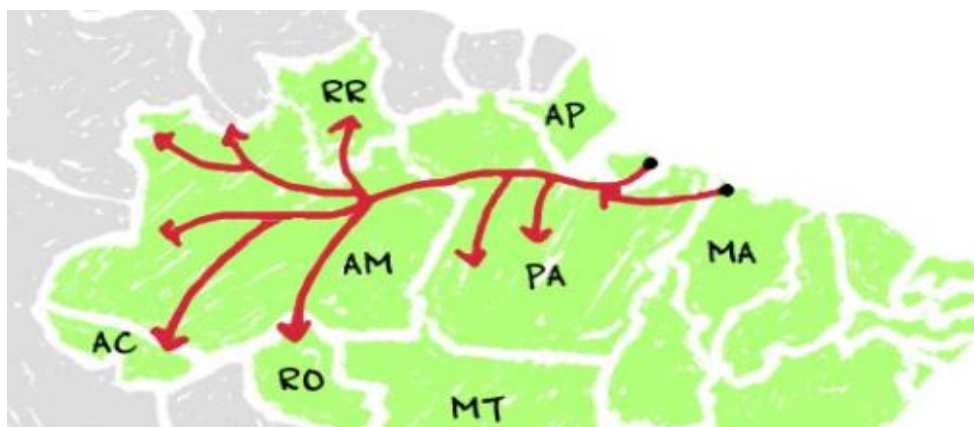


Em lilás, área em que o nheengatu é, praticamente, a única língua falada; já em azul, o nheengatu ainda predomina, mas há também a presença de outras línguas indígenas, como o tukano e o aruak; em verde, a área em que o aruak é predominante; e, por fim, em cor de rosa, a de predominância do tukano. Fonte:

ISA, 2006, p. 14.

Ali, prevalece como língua de comunicação entre muitas nações indígenas e sua execução linguística vem sendo identificada desde os tempos do Estado do Grão-Pará, quando foi “empurrada” ainda mais para o interior, quando começou a colonização desse território pelos portugueses no séc. XVII (Figura 4).

Figura 4 - Percurso do nheengatu desde o séc. XVII até o séc. XXI.



Fonte: Elaboração própria

De acordo com o trabalho de José Ribamar Bessa Freire, a língua geral amazônica (doravante LGA) teve sua base geográfica no antigo Estado do Grão-Pará, e sua origem se deve inicialmente ao contato de colonos e missionários, vindos de Pernambuco e Maranhão, com indígenas tupinambás que habitavam a região da Costa do Salgado, em 1616.

Posteriormente, a língua empregada nessa região passou a ser utilizada no ambiente das aldeias de repartição²⁶ e foi se expandindo por outros núcleos populacionais, o que propiciou o contato, por meio dos descimentos²⁷ de indígenas de diversas etnias tupis e não tupis, tornando-a assim uma língua de comunicação interétnica (FREIRE, 2011). Por interesses comerciais, também acaba sendo utilizada na comunicação dos indígenas com os missionários e colonos da região, passando-a, então, à condição de língua supraétnica, porque já não era identitária de etnias indígenas específicas nenhuma, mas utilizada por elas como língua veicular.

Já acumulando diversas funções, passou a ser uma língua de forte identidade regional, empregada inicialmente por falantes bilíngues e, aos poucos, a LGA foi se tornando a única língua falada por povos destribalizados, que eram retirados de suas regiões de origem de forma

²⁶ Lugares onde indígenas de diferentes famílias linguísticas eram forçadamente obrigados a trabalhar e morar. Lá, sob o comando de um colono luso, que detinha o título de “capitão de aldeia”, eles podiam ser alugados ou concedidos a outros colonos. Nesse ambiente, os missionários eram os responsáveis pelo “governo espiritual” dos índios, que consistia em sua executar sua aculturação original através da catequese. Essa configuração foi observada entres os anos 1616 e 1686, depois desse período, após muitas disputas entre colonos e missionários para o controle da mão de obra indígena, os missionários, por meio do Regimento das Missões (1686), obtiveram o controle efetivo das aldeias de repartição (FREIRE, 2000, pp. 10-11).

²⁷ Trata-se do nome dado à escravização de indígenas não incorporados à sociedade do branco à época, entre os quais aqueles que não falavam a língua geral, que era a língua empregada na catequese, com o propósito de concentrá-los nas aldeias de repartição (FREIRE, 2011, p. 120)

coercitiva para integrar as aldeias de repartição. O uso da língua geral foi tão difundido que “sequer os filhos dos moradores lusitanos falavam o português, pois, entregues ao cuidado das amas de leite indígenas, com elas adquiriam a então denominada língua geral [...]” (FREIRE, 2011, p. 119).

Com esse cenário à vista, o interesse da metrópole em deixar que a LGA fosse falada amplamente pelo estado do Grão-Pará estava relacionado ao controle de uma extensa área territorial onde eram faladas muitas línguas étnicas de diferentes troncos linguísticos. Por ser ela falada por grande parte da população norte – indígena e não indígena –, facilitava a administração e garantia a unidade política de um território multilíngue e multicultural.

Segundo Bessa Freire, a LGA viabilizava:

[...] o projeto colonial, na medida em que permitia uma comunicação mais ampla, contornando a necessidade de se conhecerem várias centenas de línguas particulares, que eram faladas em cada estado brasileiro. (FREIRE, 2011, p. 251)

Dessa forma, a LGA expandiu-se por uma extensa área geográfica

[...] subiu os rios Amazonas e Solimões, galgou seus principais afluentes, infiltrou-se em vilas e povoações, ganhou as cidades, deu mostras de vitalidade e vigor, atingindo universalidade regional, na medida em que era usada por todos os indivíduos, incluindo portugueses e africanos, qualquer que fosse seu lugar na produção, seja como língua materna ou como segunda língua, em uma variedade de funções. (FREIRE, 2011, p. 171)

Nesse momento histórico e político do Brasil – que se estende do início da colonização amazônica, até meados do séc. XIX –, a LGA acaba sendo, assim, muito produtiva para a consolidação de um Estado Nacional único. Sua importância, no entanto, acaba se esvaindo à medida que a unidade política passa a ser ameaçada, ou pelas reviravoltas das políticas internacionais de diplomacia que podem acometer as posses do Estado português na América do Sul, ou, mesmo, por aqueles que, percebendo a unidade linguística do povo, visam a formar grupos insurgentes a fim de requerem para si a unidade política.

Dessa forma, em linhas gerais, o valor da unidade linguística para o Estado brasileiro pode ser visto em dois momentos diferentes na história da LGA. Num primeiro momento, a língua foi difundida com o total consenso da coroa portuguesa, pois servia “como língua franca e de unidade regional para a maior rentabilidade da conquista da Amazônia” (FREIRE, 2011,

p. 124). Já num segundo, principalmente após as mudanças nos acordos de colonização estabelecidos pela diplomacia internacional – mormente através dos tratados de Utrecht (1715), Madrid (1750) e Santo Ildefonso (1777) –, os papéis atribuídos à LGA se inverteram. (SERRÃO, 1971, p. 238, 774, 883).

A LGA, numa virada de mesa política, passou de parceira da colonização portuguesa a inimiga dela, por critérios ligados ao benefício que a unidade linguística representava para o Estado português.

Alguns outros sérios golpes sofreu a LGA. A revolta da *Cabanagem* e, conseqüentemente, a derrota desse movimento insurgente que pregava, de alguma maneira, a libertação do estado do Grão-Pará dos domínios do período regencial fez com que muitos falantes desse língua acabassem sendo mortos.

Também de acordo com Bessa Freire:

Na cabanagem, morreram 40 mil pessoas, ou seja, um quarto de toda a população recenseada do Grão-Pará, que compreendia a área dos atuais estados do Amazonas e Pará. O número de mortos – quase todos falantes de LGA – equivalia, na época, a toda a população da comarca do alto Amazonas. Os cabanos eram, em sua maioria, tapuios e, portanto, falantes de língua geral, geralmente na condição de monolíngües. (FREIRE, 2011, p. 244)

Outro acometimento sofrido, indiretamente, pela LGA foi a Guerra do Paraguai (1864-70). Para o alistamento de soldados brasileiros – que, em grande parte, eram recrutados à força –, deu-se preferência ao recrutamento “voluntário” dos indígenas da região Norte²⁸: feito de modo violento, eles eram aprisionados, transportados da antiga província do Amazonas e do baixo Amazonas – já no local que hoje podemos chamar de Pará – até o Paraguai, onde eram obrigados a combater em terras desconhecidas. Isso levou à morte de quase todos os falantes remanescentes de LGA, que haviam sobrevivido ao genocídio promovido pelo governo regencial após o fim da revolta dos cabanos.

Mas o derradeiro golpe à LGA foi, inexoravelmente, a seca de 1877 do Ceará. Já sem muitos falantes nativos da LGA, a região que corresponderia, hoje, à dos estados do Maranhão, Pará e Amazonas juntos, foi “invadida” por nordestinos cearenses que fugiam da fome e da seca de sua região. Sem quase nenhum falante nativo de LGA naquele momento, esta quase sucumbiu por completo à presença da língua portuguesa que, quase imediatamente à chegada

²⁸ Pesquisas feitas por FREIRE (2011) indicam que mais da metade desses “voluntários” conduzidos coercitivamente ao Paraguai eram monolíngües falantes de nheengatu

dos nordestinos à região, passou de falada entre apenas alguns portugueses, moradores da região, para a língua majoritariamente utilizada nas transações comerciais que acompanhavam a migração desse novo contingente brasileiro falante do português.

Assim, a LGA passa a ser uma língua de minoria étnica e pouco apreciada pelos outros que falavam o português e, principalmente, pelos governantes que idealizavam o fortalecimento da região sempre acoplando língua e nação. Como a unidade política é o ponto-chave desses projetos, os falantes da LGA passam a ser perseguidos, oprimidos e castigados, quando identificados comunicando-se com essa língua.

Como idioma minoritário que passa a ser nessa época, começa a sofrer o mesmo tipo de repúdio e hostilização de outros idiomas em semelhantes condições no mundo, vistos, muitas vezes, até mesmo como empecilho para o progresso. Por isso mesmo, eles sempre estiveram à beira de sucumbir em regimes autoritários, ou que almejavam a expansão do poder na nação.

É o caso dos dialetos falados na Espanha, como o *basco* e o galego-português no período franquista, ou o mirandês, falado numa pequena região de Portugal, principalmente durante o período salazarista, ou, mesmo, as línguas indígenas faladas no Brasil, especificamente no ditadura militar pela qual o Brasil passou.

Durante esse período, a política brasileira com relação às populações indígenas consistiu na tentativa de incorporação desses povos à chamada “civilização”. Nesse contexto, assim como aconteceu com várias línguas étnicas indígenas, a política vigente em relação ao *nheengatu* consistia na tentativa de eliminação do idioma com a sua substituição pelo português, a língua da sociedade “civilizada” brasileira e um dos maiores fatores da identidade nacional. Essa política implantou na região amazônica uma ideologia, segundo a qual, o português associa-se à cultura e ao progresso, enquanto o *nheengatu* remete à ignorância e ao atraso.

Apesar das várias mudanças recentes na política oficial brasileira quanto ao trato com as minorias étnicas e culturais, aquelas ideias ainda têm grande repercussão, sendo presente em alguns falantes do *nheengatu*, atualmente, o sentimento de vergonha por se expressarem nesse idioma.

Hoje em dia, falantes do *nheengatu* que perderam seu idioma étnico e hoje o como primeira língua indígena, são, às vezes, estigmatizados por falarem um idioma que muitos consideram como “não indígena”, e que, por uma grande simplificação de sua formação histórica, é muitas vezes descrito como uma língua artificial, que teria sido inventada pelos jesuítas para a aculturação das populações indígenas, o que é uma deturpação da realidade e gera uma falácia que reverbera injustamente. Como se vê, a miscigenação que caracteriza a história

da LGA lhe “rende” ataque por todos os lados: ora por ser considerado idioma indígena, atrasado, ora por ser considerado idioma “não indígena”, de aculturados.

Contudo, felizmente, essas mesmas características são também o que instigam a curiosidade de muitos pelo nheengatu, i.e.: sua origem indígena e seu caráter supraétnico, de língua franca durante anos além da sua presença na historicidade da formação do Estado brasileiro, atraem indígenas e não indígenas ao estudo desse idioma.

Estudos nessa língua indígena se diferenciam dos das demais porque costumam se associar a aspectos literários, culturais e históricos, característica ímpar, se tomados em comparação com estudos feitos exclusivamente pela área da linguística de idiomas com o *hupda*, o *tukano*, o *desana* e até mesmo o *yanomami*, por exemplo, que estão presentes, inclusive, na mesma região. As pesquisas concentradas nessas línguas, não raro, têm caráter meramente descritivo de suas estruturas linguísticas e estão direcionadas, com exclusividade, ao estudo acadêmico: na maioria delas, não há interesse em relacioná-las, por exemplo, à historicidade dos povos falantes dessas línguas.

Em direção contrária a uma iminente extinção, hoje o nheengatu parece se fortalecer por conta dos mesmo motivos que tentaram fazer com que ele sucumbisse: a perseguição e o poder político que essa língua teve desenvolveu em curiosos pesquisadores da língua o interesse em produzir cada vez mais trabalhos sobre ela e redigidos nela. Ademais, como o espaço que se dá a autores indígenas falantes do nheengatu é muito maior do que o espaço exigido por outras, favorece que a língua tenha trabalhos desenvolvidos por seus próprios falantes autóctones²⁹. Todo esse contexto rende aos empreendimentos que buscam fortalecer a língua geral o potencial para as consequentes tentativas de valorização da miscigenação e das diferenças suprimidas pela busca da unidade nacional.

Em linhas gerais, pode-se perceber que, apesar de os interesses de governos e o avanço da língua portuguesa forçarem a retração dessa língua dos povos originários – que chegou a ser falada, sob uma de suas variedades, em quase toda a porção norte do país em determinado momento –, hoje em dia, ganha força e parece estar voltando a ter importância que teve até meados do séc. XIX. Atualmente, sua representação se dá não por intermédio dos interesses do homem branco, colonizador, geralmente de ascendência europeia, mas, sim, pelos próprios povos originários, respeitando a individualidade com que cada etnia trabalha e as peculiaridades dos seus próprios indivíduos, não mais alheios a decisões políticas tomadas por outrem.

²⁹ Para comprovar isto, basta acessar o banco de tese e dissertações da biblioteca digital da UFAM, o TEDE.

O nheengatu, para isso, passou a ser considerada uma das línguas co-oficiais do município de São Gabriel da Cachoeira³⁰, tornando-se um pouco mais conhecida por regiões do país que não a conheciam. Isto, como consequência, pôde despertar o interesse por estudos tradutórios dessa língua.

As traduções, por exemplo, como a que se dá comentada nesta tese de doutoramento, visam a revigorar línguas minoritárias como o nheengatu podem representar atos tradutórios que atuem a favor da diversidade linguística e cultural de uma região ou de um país inteiro. E, a nosso ver, é o que parece estar acontecendo, atualmente, com o nheengatu, o guarani, o *tukano*, o *desana*, o *yanomami* e outras línguas indígenas do Brasil.

4.2 FONTES ESCRITAS DO NHEENGATU

4.2.1 Eduardo de Almeida Navarro

Licenciado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (1984), formou-se bacharel em grego pela Universidade de São Paulo (1995). Após a graduação, tornou-se mestre em Geografia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (1991) e, em seguida, doutorou-se em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (1995). Atualmente é professor titular da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, tendo experiência no ensino e na pesquisa do Tupi Antigo, da Língua Geral Amazônica colonial, do Nheengatu e da literatura do Brasil colonial. Hoje é responsável pela cadeira de línguas indígenas da FFLCH.

O Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro é o responsável por traduzir a *Carta dos Irmãos Camarão* ao português, único registro escrito do tupi antigo de que se tem notícia. Em seu currículo, também é possível identificar diversos artigos e obras publicadas concernentes à tradução do nheengatu ao português. É, outrossim, responsável pela orientação de alunos da pós-graduação do Departamento de Letras Modernas da FFLCH-USP, que colaboram para a revitalização, manutenção, desenvolvimento e ampliação do léxico em nheengatu, por meio da produção de dissertações de mestrado e teses de doutorado da área de Estudos da Tradução dessa língua.

³⁰ Cf. leis municipal 145/2002 e federal 210/2006 de co-oficialização das línguas *tukano*, nheengatu e *baniwa* ao português, em SGC.

É, por fim, o nosso orientador desta tese de doutorado da tradução comentada dos *Contos Amazônicos* selecionados.

4.2.2 Marcel Twardowski Avila

Pesquisador Doutor da área de Estudos da Tradução do nheengatu, trata-se de uma dos maiores especialistas não indígena hoje em dia nessa língua. É dele, por exemplo, a tradução de *A terra dos meninos pelados*, de Graciliano Ramos, defendida como dissertação de mestrado em 2016, e a produção de uma *Proposta de Dicionário nheengatu-português*, defendida como tese de doutorado, mais recentemente, em 2021.

Cabe salientar que, depois de NAVARRO (2016) e STRADELLI (2014), é o material em que mais nos apoiamos para elaborar nossa tese de doutorado de tradução do português ao nheengatu do contos já mencionados acima.

4.2.3 Afonso Casasnovas e Françoise Grenand & Epaminondas H. Ferreira

Padre da ordem dos salesianos, é autor de importante documento registrado nessa língua. Em 2006, publicou *Noções de língua geral ou nheengatu, gramática, lendas e vocabulário*, livro que utilizamos como consulta para comprovar a atualidade de léxico e sintaxe dos enunciados do nheengatu antigo. Nele, pode-se encontrar rico material exemplificativo de construções e narrativas além de apresentar-se um glossário ao final com palavras do nheengatu ao português e em tradução inversa.

4.2.4 “Brilhos da Floresta”, “Letra Indígena”, “Terra das línguas” e “Diccionario de ciências nyeengatu”

Publicações atuais, trata-se de compêndios de narrativas cuja temática é mitológica, ou, no caso da última, um glossário de verbetes – como o próprio título já prevê –, insertos em contextos sintáticos valiosos e exemplificativos do seu uso. Obras de pesquisa lexicográfica publicadas neste século, foram todas utilizadas por nós também para comprovação da atualidade de termos e cláusulas encontradas nas obras de pesquisa do nheengatu do séc. XIX.

4.2.5 Aline Cruz, Rodrigo Godinho Trevisan e Cláudio Antônio da Silva

Pesquisadores, publicaram, respectivamente, as seguintes obras: *Fonologia e gramática do nheengatu: a língua geral falada pelos povos Baré, Warekena e Baniwa*, *Tradução comentada da obra Le Petit Prince, de Antoine de Saint-Exupéry, do francês ao nheengatu* e *A poesia modernista “Cobra Norato”, de Raul Bopp: tradução para o nheengatu de mitologias originadas nas selvas da Amazônia*. A primeira foi defendida em 2011, como tese de doutorado e as duas últimas, respectivamente, em 2017 e 2020, como dissertações de mestrado.

Todas elas foram utilizadas como fonte de consulta para a comprovação de termos e construções sintáticas em nheengatu. É certo que a primeira nos pareceu um pouco menos comprometida como as demais outras duas, porque já há, nela, muitas utilizações de empréstimos do português que, comprovadamente com base em nossas estadas na região de SGC (2012, 2015, 2019 e 2021), ainda convivem com termos correlatos no nheengatu, e a pesquisadora privilegiou aqueles em detrimento destes. É o caso de *aprenderi* (em lugar de *yumbué*), *puderi* (em lugar de *kwáu*) e *viveri* (em lugar de *sikwé*), por exemplo. Mas uma análise comedida dos usos e exemplos ali encontrados colaborou para que nossa pesquisa fosse adiante, em razão do belo trabalho de linguística ali identificado.

4.2.6 Ermanno Stradelli

Conde italiano que veio morar no Brasil e aqui se naturalizou. Nascido em Borgotaro, em Piacenza, chegou a Manaus, em 1889, a pedido da Real Sociedade Geográfica Italiana, para começar sua pesquisa etnográfica dos povos indígenas da região.

Entrou em contato com indígenas tukanos e tarianas e barés, de quem, muito provavelmente, conseguiu aprender o nheengatu – que, na época, era língua franca de comunicação entre diversas nações indígenas. Teve como companheiro de uma vida inteira de expedições, o colega indígena e fonte de pesquisa da língua e das tradições indígenas Maximiano José Roberto, que já viajava com João Barbosa Rodrigues e Antônio Brandão de Amorim nas expedições empreitada por eles. Segundo o historiador José Ribamar Bessa Freire, o conde italiano “foi o responsável pela desconstrução da imagem satanizada de Jurupari, herói

civilizador representado durante três séculos pelos missionários e cronistas como um diabo ameríndio” (FREIRE, 2011, p. 105).

Já no Amazonas, morando em Tefé, foi funcionário público do Estado e é responsável por uma extensa publicação de obras relacionadas à língua e cultura indígena das mais variadas etnias, principalmente a dos *tukanos*. Mas o *Vocabulário Nheengatu-Português e Português-Nheengatu* é uma das mais importantes obras relacionadas ao nheengatu do séc. XIX. Considerado apanhado vocabular, o conde dicionarista apresenta, no início do glossário, *Esboço de Gramática Nheengatu* e uma *Coleção de Trechos Nheengatu*, narrativas já publicadas nos livros de Couto de Magalhães, Constantino Tastevin, Lourenço da Costa Aguiar, Frederico Costa, Barbosa Rodrigues e três lendas que ele afirma serem inéditas, recolhidas por Maximiano José Roberto e transcritas por Brandão de Amorim, todas elas com tradução ao português. Foi publicada postumamente, em 1929, e reeditada apenas em 2014. De acordo com Câmara Cascudo, seu biógrafo:

Quase nada se sabia dele. Morrerá em 1926 e seu nome se diluía na sombra, como uma inutilidade. Raras citações. Raríssimos informadores. Percentagem altíssima em erros, enganos, omissões. (CASCUDO, 2001, p. 19)

Morreu, infelizmente, no ostracismo, sozinho, doente, sem o devido reconhecimento pelos seus trabalhos e pesquisas na área. Após ser diagnosticado com hanseníase, foi internado no leprosário de Umirizal e lá, segundo registros, deve ter morrido. Uma extensa coleção das mais diversas etnias, que havia sido constituída por ele ao longo dos anos, foi queimada, após a sua internação no leprosário. Muito da cultura daquelas etnias, recolhido à época, acabou se perdendo, infelizmente, com a decisão em queimar aquela coleção.

4.2.7 Antônio Brandão de Amorim

Nascido em 1885, na cidade de Manaus, foi estudar em Portugal e, retornando à sua cidade natal, foi companheiro do professor Barbosa Rodrigues, com quem trabalhou até a morte deste. É responsável pela revisão e adequação das narrativas coletadas pelo seu tutor, compilando-as no livro *Lendas em nheengatu e em português*, a que tivemos acesso e com que pudemos trabalhar como fonte de pesquisa do nheengatu do séc. XIX.

Segundo Marcel Twardowski Avila,

É bem possível que, para o registro de cada lenda, ele tenha ouvido mais de um narrador, elaborando posteriormente as versões escritas, com a intenção de criar textos coesos e esteticamente agradáveis para os leitores. Apesar disso, como era de se esperar, as marcas de oralidade não são ausentes de seus textos. (AVILA, 2021, p. 79)

Isto atesta o grande compromisso com que Antônio Brandão de Amorim sempre trabalhou na investigação do ideário cultural indígena e seus mais diversos idiomas. Sua obra, no entanto, publicada apenas postumamente, em 1926, não demonstrou a correspondência a qual Amorim sempre dava a seu companheiro de expedições e fonte de pesquisa de suas lendas, o indígena Maximiano José Roberto. A família do pesquisador não fez referência à contribuição do indígena na obra. Esta foi republicada em 1987, com que contamos para extrair nossas referências bibliográficas.

4.2.8 João Barbosa Rodrigues

Importante professor, pesquisador e diretor do Museu Botânico da cidade de Manaus, a partir de 1883. Barbosa Rodrigues foi responsável por coletar e transcrever narrativas orais indígenas da Amazônia no fim do no final do séc. XIX. Publicou-as em livro com o nome de *Poranduba amazonense, ou Kochiyma-uara Porandub*, no ano de 1890, que contém ao todo 59 narrativas, escritas em nheengatu, com uma tradução interlinear e uma livre em português. Ainda publicou outras duas preciosas obras de valor filológico: com considerável valor filológico, sobretudo quando cotejados com outras obras: Em 1892, o *Vocabulário indígena comparado para mostrar a adulteração da língua*; e, em 1894, o *Vocabulário indígena com a orthographia correcta*. Essas obras são de riquíssimo valor histórico e também nos auxiliaram em nossas pesquisas lexicais.

4.2.9 Constantino Tastevin

Missionário bretão, viveu por anos em Tefé, no Amazonas, onde aprendeu o nheengatu e sobre o qual pôde escrever uma gramática, que foi publicada no Brasil em 1923, com o título de *Grammatica da lingua tupy*. Segundo o historiador e tupinólogo Frederico Edelweiss, trata-

se do “melhor compêndio do tupi moderno, ainda que perigoso em muitos dos seus ensinamentos e apreciações” (EDELWEISS, 1969, p. 191). O “perigo” de que fala o filólogo refere-se, sobretudo, às confusões que o Tastevin fazia entre o nheengatu e o tupi antigo, já que este acreditava em que a língua que descrevia no século 20 era a mesma que os jesuítas haviam encontrado no litoral brasileiro nos séculos 16 e 17:

Chamamos lingua tupy, nheên gatu ‘boa lingua’, nheên ‘lingua’, Awa nheên ‘lingua dos Homens’, ou lingua geral brasilica, uma língua que nos tempos pre-historicos ao menos estendeu o seu dominio sobre todo o Brasil, as Guyanas, o Uruguay, o Paraguay, e parte dos paizes vizinhos: Perú, Colombia, Venezuela, Argentina. (TASTEVIN, 1923, p. 5)

Muito embora alguns desentendimentos por parte de seu autor, esse trabalho constitui uma prestigiosa gramática e um valoroso vocabulário nheengatu/português, que pôde ser consultado por nós, tomados os cuidados com as mencionadas ressalvas.

4.2.10 Charles Frederick Hartt

Canadense, formou-se em geologia pela Universidade Acádia e acompanhou o zoólogo criacionista Louis Agassiz, quando realizou sua primeira expedição ao Brasil. Entre 1875 e 1877, Hartt foi coordenador da Comissão Geológica do Império do Brasil, através da qual empreendeu inúmeras viagens pelo litoral brasileiro fazendo extensa pesquisa geológica. Seu importante trabalho ao nheengatu foi *Notes on the lingoa geral, or modern tupi of the Amazonas*, em 1872, publicado no Brasil apenas em 1938, sob o título *Notas sobre a língua geral ou tupi moderno do Amazonas*. Essa obra foi consultada por nós ao longo de nossa pesquisas.

4.2.11. Antônio Gonçalves Dias

Poeta, jornalista, professor e dramaturgo brasileiro, é considerado o ícone da poesia da geração romântica brasileira, na primeira metade do séc. XIX. É contudo, pouco conhecida sua colaboração no campo filológico do nheengatu. Em realidade, em 1854, publicou *Vocabulário*

da língua geral usada hoje em dia no Alto-Amazonas, uma lista de verbetes entregue a ele pelo bispo do Pará, Dom Moraes Torres, à qual disse ter “feito apenas algumas ligeiras correções de erros que se poderiam introduzir na cópia a ele oferecida.” (DIAS, 1854, p. 553).

Em 1858, publica mais outra obra, menos notória que a primeira, *Diccionario da língua tupy chamada língua geral dos indígenas do Brazil*, que acabou recebendo contundentes críticas do tupinólogo Frederico Edelweiss, segundo ele, por se tratar de “[...] uma mistura indiscriminada de todas as palavras tupis respingadas [...] em diversos manuscritos, sem distinção de região ou tempo e acrescida de alentada série de erros de cópia e impressão” (EDELWEISS, 1969, p. 189).

Dessa forma, seguindo a orientação de Frederico Edelweiss, nos reservamos a consultar apenas a obra publicada em 1854, dada a sua importância notadamente científica.

4.2.12 José Lourenço da Costa Aguiar

Foi o primeiro bispo da Diocese do Amazonas, cargo que ocupou de 1893 a 1905. Dom Costa Aguiar, como se intitulava, trabalhou uma doutrina cristã bilíngue em português e nheengatu. Sua obra, *Christu muhençaua – doutrina christã* (AGUIAR, 1898) foi publicada em 1898 para servir como material de apoio nos trabalhos de conversão e catequese das populações indígenas e ribeirinhas da Amazônia. Segundo o bispo, esse trabalho bilíngue era necessário porque, em suas visitas pastorais à população amazônica marginal, presenciou “que famílias inteiras, e por vezes numerosos grupos dellas assim como de aborígenes mansos em vasta proporção só conhecem o nhihingatú” (AGUIAR, 1898, p. 9). Obra curta, contudo importante, foi recorrentemente consultada por nós.

4.2.13 Frederico Benício de Sousa Costa

Sucedeu, no bispado da Diocese do Amazonas, a Dom José Lourenço da Costa Aguiar, falecido em 1905. Assim como seu antecessor, identificou no aprendizado do nheengatu um recurso vultoso para a comunicação com a população indígena e ribeirinha de sua diocese, sobretudo do rio Negro, em cujas viagens aprendeu a língua e encontrou dados linguísticos suficientes para que publicasse *Elementos necessários para aprender o nheengatu*, em 1909,

parte da obra intitulada *Carta pastoral de D. Frederico Costa, bispo do Amazonas, a seus amados diocesanos*, utilizada por nós como fonte de pesquisa.

Sobre a importância do referido vocabulário, Frederico Edelweiss menciona que é “o primeiro vocabulário nheengatu-português de certa extensão, publicado com o seu reverso, cuja falta era sentida de longa data” (EDELWEISS, 1969, p. 191).

4.2.14 Jorge Augusto Studart

Nasceu em 29 de outubro de 1870 em Fortaleza – Ceará, filho de João William Studart, comerciante e primeiro vice-cônsul britânico no Ceará. Fez seus estudos no Lyceu de Fortaleza e, depois de formado, já morando no Amazonas, aprendeu o nheengatu e escreveu alguns estudos sobre o idioma. Suas breves notas intituladas *Ligeiras Noções de Língua Geral* seriam publicadas postumamente, em 1926, pela revista do Instituto do Ceará.

4.2.15 José Vieira Couto de Magalhães

Segundo Bessa Freire, o general Couto de Magalhães “foi presidente de várias províncias do Brasil: Goiás (1862-3), Pará (1864-5), Mato Grosso (1866-8) e São Paulo (1888)” (FREIRE, 2011, p. 144). Foi o primeiro a cunhar o termo “nheengatu” em alguma publicação dessa língua, em 1876, com o título da sua obra *O selvagem: “Nhehengatú ou tupí vivo”* (MAGALHÃES, 1876) e “Curso de língua tupí viva ou *nhehengatú*” (Idem).

Sua obra configura um extenso estudo etnográfico do Brasil central e conta com um curso de língua geral e um conjunto de narrativas transcritas em nheengatu, com tradução interlinear para o português. Ademais, expõe algumas razões da importância de os militares aprenderem o nheengatu a fim de “amansar” os selvagens – processo que consistia em fazê-los entender o português para incorporá-los à civilização³¹. O general Couto de Magalhães, à época,

³¹ Essa forma coercitiva de incorporação dos indígenas à sociedade dos brancos ruma em direção diametralmente contrária à que a Funai adota, atualmente, como ação para a preservação da cultura e da língua de povos indígenas isolados ou contactados: “através da Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contactados – GIIRC e por meio das Frentes de Proteção Etnoambiental, unidades descentralizadas da Funai especializadas na proteção dos povos indígenas isolados e de recente contato, garantir aos povos isolados o pleno exercício de sua liberdade e das suas atividades tradicionais sem a necessária obrigatoriedade de contactá-los” (FUNAI, 2012). Outrossim, se a proposta do Couto de Magalhães fosse adotada, com o “amansamento/domesticação” dos indígenas, estes teriam reservados para si posto de trabalho de mão de obra pesada, mormente como lavradores, mas também, pedreiros, serviçais da casa e do campo, enfim, trabalhados essencialmente braçais, devido à atividade extrativista que,

pensava que a formação de um corpo de militares-intérpretes proficientes em nheengatu pudesse ensinar aos selvagens a língua portuguesa. Tendo como pano de fundo uma falaciosa preocupação com a questão indígena, que ocultava uma contundente motivação econômica, dizia em sua obra:

Domesticar os selvagens ou fazer com que eles nos entendam, o que é a mesma coisa, equivale a fazermos a conquista pacífica de um território quase do tamanho da Europa, e mais rico que ela. Só essa conquista vale milhões; feita ela, porém, não conseguiríamos somente a posse real da maior parte do território do império; conseguiríamos também um milhão de braços aclimados, e os únicos que se prestam às indústrias, que por muitos anos serão as únicas possíveis no interior – as extrativas e pastoris. (MAGALHÃES, 1975, 1ª parte, p. VIII, adap.)

Não obstante encontremos justificativas suficientes para hostilizar o projeto de “amansamento de índios” de Couto de Magalhães por um lado, por outro, está presente em *O selvagem* uma contribuição significativa de registro escrito em nheengatu, importante não só pela qualidade do curso que elaborou, mas também para o conhecimento das lendas em nheengatu que coletou e traduziu. Em linhas gerais, “foi Couto de Magalhães quem efetivamente concretizou, na emergente antropologia e linguística brasileiras, a observação direta como método de recolha de dados” (ALTMAN, 2012, p. 28) O detalhamento étnico, a descrição e apontamento das regiões cujas narrativas recolheu e o cuidado linguístico na lexicografia e na lexicologia do nheengatu fazem de sua obra um significativo apanhado bibliográfico a que devemos sempre consultar.

4.2.16 Manoel Justiniano de Seixas

Pouco se sabe do padre Manoel Justiniano de Seixas, mas importante contribuição deixou para os estudos do nheengatu com sua obra: *Vocabulario da lingua indigena geral para o uso do Seminario Episcopal do Pará*. Publicação datada de 1853, é considerada o primeiro registro “da terceira etapa na trajetória do tupi, a fase *nheengatu*” (EDELWEISS, 1969, p. 189, *grifo do autor*).

segundo Couto de Magalhães, o indígena era capaz de desempenhar (FREIRE, 2011). Não era nem de longe intenção do general, por conseguinte, reservar postos de trabalhos intelectuais, ou, ainda, fazê-los ocupar lugares de estudos acadêmico-científicos: não haveria ao suposto indígena amansado facilidades em migração social.

4.2.17 Pedro Luís Simpson

Major do exército imperial, compôs uma gramática do nheengatu intitulada *Grammatica da língua brasílica geral, fallada pelos aborígenes das províncias do Pará e Amazonas*, em 1877. Grande conhecedor da língua, recebeu educação formal sobre ela durante seus estudos no seminário de Belém, onde seu ensino foi obrigatório entre 1851 e 1863 (FREIRE, 2011). Simpson é também o autor de um dicionário inédito do nheengatu é época, a que, infelizmente, não tivemos acesso, dada a sua arar publicação ser encontrada.

4.2.18 Frederico Rondon

Frederico Augusto Rondon nasceu em Cáceres, no Matogrosso. Ele entrou cedo para a carreira militar e, quando capitão, participou da comissão brasileira que demarcou as fronteiras do Brasil com a Colômbia, entre os anos de 1931 e 1936. Nesse período, realizou viagens pela região do alto rio Negro, interessando-se pela população indígena local. Em sua obra, identificam-se lendas como a “Lenda Baré” (RONDON, 1945, pp. 123-124) e “Tradição indígena das constelações” (RONDON, 1945, pp. 124-125), colhidas em suas viagens pelo interior da Amazônia. Algumas anotações lexicais do nheengatu também foram fruto de seu trabalho e nos ajudaram com a formulação do texto de chegada de nossa tradução.

4.2.19 Henri Anatole Coudreau

Foi geógrafo, professor e explorador francês. Veio à América do Sul em 1881 e, em 1895, foi contratado pelo governo do Pará. Em suas viagens pela Amazônia, fez importantes descrições e coletas etnográficas e compilou listas de palavras de diferentes línguas indígenas. Sua maior contribuição na área da lexicografia está na obra intitulada *France Équinoxiale. Voyage a travers les Guyanes et l'Amazonie*, publicada no ano de 1887. Nela, o autor fornece uma breve lista de palavras na língua geral, que também foi utilizada por nós, em nossa pesquisas dos registros antigos do nheengatu.

4.3 COLABORAÇÃO DE INDÍGENAS E RIBEIRINHOS

Todas as informações coletadas nas consultas às referências bibliográficas supracitadas teriam valor atenuado se não contassem com a averiguação do uso hodierno junto às comunidades indígenas da Ilha das Flores e do Cabari do Rio Negro. A rica convivência que pudemos experimentar ao longo de nossas numerosas estadas nelas e de que pudemos extrair comprovada utilização cotidiana dos termos e cláusulas sintáticas, é desmedida e foi extremamente gratificante.

O nheengatu do Alto Rio Negro foi observado com atenção em uso cotidiano através dessa convivência e, lá, tivemos a experiência de viver por longos períodos que enriqueceram não só o nosso trabalho linguístico como também nossa fluência na utilização do nheengatu. Nossas traduções foram conferidas por ribeirinhos e indígenas que lá vivem e pudemos, com isso, depurar nosso texto de chegada da tradução dos contos selecionados.

Por conta disso, gozam de especial atenção neste trabalho e merecem decerto agradecimentos pessoais e individualizados no corpo de texto desta tese como colaboradores efetivos de sua conclusão.

Os nossos agradecimentos, em especial, se dirigem à professora indígena Celina Menezes da Cruz, que nos acompanhou desde as primeiras incursões linguísticas a SGC. Vivendo com sua família e nos encontrando por diversas vezes em sua própria casa ou na sede da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, tivemos longas conversas e imenso aprendizado em nheengatu. Ela nos auxiliou nas soluções tradutórias escolhidas e, mesmo à distância, já em retorno a São Paulo, seguimos em contato por *whatsapp* a fim de que últimas dúvidas fossem tiradas acerca das decisões tomadas no texto de chegada do último conto traduzido – e mais curto de todos –, *O baile do judeu*.

Outra pessoa de grande apreço foi a professora indígena Marlene Domingos Trindade (natural de Santa Isabel do Rio Negro), que, muito embora não tivesse a mesma disponibilidade que a professora Celina Menezes da Cruz – porque esta já se encontrava aposentada desde os nossos primeiros encontros, enquanto aquela seguia lecionando na escola municipal de São Gabriel –, sempre que possível nos auxiliou, propondo sugestões, contrapondo o nheengatu escolhido por nós com o que mais parecia atual, segundo ela, além de nos oferecer estada por um período de tempo na última viagem que fizemos a SGC. Também agradecemos ao seu marido, Sr. Luís de Deus, e o pai da professora, o Sr. Sirilo da Trindade, com quem convivemos em todas nossas estadas na região.

Outros falantes nativos que, desde 2012, também trouxeram muitas colaborações, diretas e indiretas, a nossos estudos lexicais foram: Seu Uflío, Dona Isaura e família (residentes da comunidade do Cabari do Rio Negro), o capitão Edivaldo (hoje o *tuixawa* da mesma comunidade) e sua família, que nos hospedaram ali. Ademais, ajudou-nos bastante Tarcísio dos Santos Luciano Baniwa (residente da Ilha das Flores), que, desde 2012 – ainda quando trabalhava na sede da Diocese de SGC – nos apresentou à comunidade e lá nos levou com honrarias de visitantes, abrigando-nos ali por um período.

Não poderíamos deixar de estender esse agradecimento ao José Alberto Brito da Silva – nosso amigo Brito – barqueiro que sempre nos conduziu com sua voadeira a todos as comunidades a que quisemos ir.

Um considerado agradecimento ao Sr. Ademar Garrido (natural da comunidade de São Felipe), conhecido como Seu “Ademarzinho da gaita”, famoso cantor do *Grupo Marupiara*, que nos recebeu em sua casa em todas as vezes que estivemos em SGC. Sempre por meio de uma boa prosa por ele proporcionada com muita música nesses ínterims da pesquisa bibliográfica, ele pôde nos ajudar a relaxar e ouvir boa canção regional.³²

As contribuições referentes aos nomes dos colaboradores citados estendem-se a seus familiares e vizinhos, não nos podendo furtar do agradecimento a todos os demais moradores dessas duas comunidades, auxiliando-nos da prática da língua proporcionada pelas vivências em SGC. Sua colaboração nos permitiu identificar os lexemas obsoletos e históricos, presentes na literatura antiga do nheengatu; coligir lexemas ausentes de nosso corpus histórico-filológico; registrar inovações na semântica de alguns lexemas (identificando novos ou desusados termos e morfemas); confirmar domesticações, comprovar estrangeirizações e identificar equivalências morfossintáticas possíveis na língua-alvo.

5 ORIENTAÇÕES SOBRE TRADUÇÃO AO NHEENGATU

5.1 METODOLOGIA TRADUTÓRIA

Desde o princípio, sempre imaginamos ser a readequação e até mesmo a reformulação de nossos critérios previamente estabelecidos para a constituição desta tese de tradução

³² O Sr. Ademar Garrido faleceu em abril de 2023 e esperamos que este agradecimento seja recebido por sua família.

comentada as diretrizes pelas quais nos fundamentaríamos, inclusive porque a área de *Estudos da Tradução* era um desafio para nós e os referentes em que nos baseávamos eram ainda incipientes. Após o processo de qualificação da tese de doutoramento e sob sugestão da Prof.^a Dr.^a Heloísa Pezza Cintrão, aderimos ao formato de texto original-tradução-retrotradução, ou seja, com a participação de uma tradução reversa a partir do texto de chegada da tradução do texto-fonte. A nosso ver, a inclusão da retrotradução após a tradução ao nheengatu – língua-alvo – da língua de partida, o português, ajudaria em eventuais discussões futuras que pudessem ser profícuas com qualquer consultor do texto-meta que não conhece agudamente a língua, ou para aquela que queira conhecê-la, diminuindo a distância deste em relação a ela.

Ademais, a retrotradução parece-nos a melhor maneira de observarmos e analisarmos com profundidade o nosso próprio trabalho de tradutor e do resultado da tradução. Para fins ainda mais específicos, ela pode ser utilizada, em momento adiante, para servir de aperfeiçoamento do texto-meta.

Por fim, a retrotradução devidamente corrigida poderá ser instrumento de auxílio a outros curiosos tradutores do nheengatu. Por conseguinte, decidimos que não seria apropriado preterir desse recurso tradutório.

Já no corpo de texto teórico, no campo LÉXICO COMENTADO E UTILIZADO NA TRADUÇÃO³³ resolvemos apresentar, com precedência, alguns dos termos que decidimos empregar ao longo de nossa tradução. Obviamente, não se trata de todas as palavras que adiante figurarão no texto de chegada de nossa tradução, mas, sim, aquelas que por alguma razão despertaram nosso interesse³⁴ e/ ou que traziam alguma dificuldade de assimilação no emprego³⁵.

Para tanto, resolvemos nos orientar de três formas distintas no que concerne à apresentação das fontes consultadas. Ora nos detivemos em destacar apenas a palavra, tal qual nós a encontramos empregada em seus registros bibliográficos – por meio de seu recorte e apresentação em tabela –, ora resolvemos apresentá-la dentro das próprias cláusulas de que faz parte – através do recorte do excerto na íntegra, com seu registro ortográfico atualizado –, ora, por fim, lançamos mão dos dois procedimentos concomitantemente.

A escolha de uma das formas acima relatadas com que a apresentação do termo nessa seção se deu deriva de alguns fatores a serem explicados a seguir: 1) se ao termo foram

³³ Cf. seção 7.1

³⁴ Entenda aqui a justificativa para a retomada de algum empréstimo antigo já constante na bibliografia de consulta do nheengatu do séc. XIX, ou o resgate de um termo que não se utiliza mais hodiernamente, por exemplo.

³⁵ Idem.

encontrados muitos sinônimos registrados em nheengatu, resolvemos apresentá-los todos sob forma de tabela apenas. É o caso de *yumusupî*³⁶; 2) se o termo foi encontrado exclusivamente em dicionários ou glossários, sem contextualização de exemplos frásicos ou com quase nenhum contexto de que faça parte, também decidimos apresentá-lo sob forma de tabela apenas. É o caso de *saãgawa*³⁷, ou *muxuí*³⁸; 3) se o termo, por sua vez, só se encontrou inserto em cláusulas ou deu-se em recorrentes contextos frásicos que ilustrassem o seu comportamento morfossintático, decidimos apenas apresentá-lo dentro das frases em que se inseriu, tomando o cuidado de adequá-las ao registro ortográfico sob o qual nos orientamos³⁹. Exemplo disso é o que se deu com grande parte dos termos apresentados, como referência o que se deu com *pukusawa*⁴⁰, *sasemu*⁴¹ e *pukũ*⁴²; e 4) caso o termo tenha apresentado muitos significados, variáveis de acordo com o contexto e apresentado e tenha sido registrado sob diversas formas ortográficas num mesmo período de publicação, ou num único autor de consulta, resolvemos apresentar a palavra sob os dois procedimentos: a tabela e os contextos. Exemplos desse procedimento de apresentação se deram com *iwasú*⁴³, *saisusawa*⁴⁴ ou com *pituú*⁴⁵.

Também ao longo da tese, optamos por separar algumas características particulares do nheengatu, que precisamos aplicar aos textos, como a discussão sintática envolvendo a ausência de orações reduzidas nessa língua, ou a questão morfológica da reduplicação de termos. Ambos os temas foram abordados a seguir, em separado, como outros subsequentes a estes. Também exemplificamos, em seguida, alguns casos de estrangeirização, domesticação e empréstimos linguísticos antigos do português, de que lançamos mão ao longo do texto de chegada de nossas traduções, para ilustrar os procedimentos tradutórios por nós adotados na língua-meta.

Já que no diz respeito à tradução dos contos ao espanhol, por se tratar de *primeiros rascunhos* – inclusive como mencionado anteriormente na seção INTRODUÇÃO –, resolvemos fazer apenas um alinhamento com o texto em português, baseados no mesmo texto-fonte utilizado para traduzir ao nheengatu. Deixaremos para um estudo de pós-doutoramento o trabalho tal qual fizemos nesta tese junto ao nheengatu.

³⁶ Cf. seção 7.1.

³⁷ Idem.

³⁸ Idem.

³⁹ NAVARRO (2016).

⁴⁰ Cf. seção 7.1.

⁴¹ Idem.

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

Nesse futuro trabalho, será nossa intenção, assim, realizar pesquisa completa a tradução dos mesmos contos *Acauã*, *O baile do judeu* e *A feiticeira*, eventualmente até incluindo o conto Amor de Maria, que foi retirado desta tese, por conta de não termos conseguido terminar todos os seus comentários tradutórios, muito embora tenha também sido integralmente traduzido ao nheengatu. Em iminente pesquisa acadêmica, por conseguinte, apresentaremos os mesmos processos investigativos que ora se deram para os *Estudos de Tradução* que realizamos junto ao texto-meta do nheengatu para os contos supramencionados, a fim de justificar os eventuais resultados concernentes a essa pesquisa.

Os contos já traduzidos estão contidos na seção 9, intitulada APÊNDICE. Para essa finalidade, a saber, utilizamos método a ser descrito a seguir, conquanto ainda sob método primórdio e, por isso mesmo, sucinto e apenas ilustrativo.

Num primeiro momento, a tradução para o espanhol foi realizada pelo tradutor, que conta com repertório razoável no domínio da língua moderna em virtude da historicidade que vivenciou com a língua desde os tempos de sua alfabetização bilíngue e seus estudos continuados na graduação de Letras português-espanhol, tal qual já relatado na seção 4.3 desta tese.

Em seguida, para o propósito do apuramento tradutório, empregamos dicionários monolíngues, também os exemplares de sinônimos e ferramenta de *corpus*. Nessa etapa, utilizamos, algumas *CAT Tools*, como *WordFast* e *Memsources*, a fim de obter acesso fácil a quaisquer segmentos por nós traduzidos, sem, no entanto, comprometer a qualidade almejada por nós. Essas ferramentas, embora sugeridas para tradutores iniciais, são muito boas, por exemplo, para alcançar alinhamento automático do TF e do TC – desde que fique este sob supervisão constante do tradutor. Finalizada essa etapa inicial, o momento presente que sucede imediatamente a publicação de uma edição de tradução trilingue, impressa, a ser distribuída em SGC, contará com parceria de uma revisão por parte de falante nativo, proficiente na tradução.

Neste momento de depósito da tese em versão corrigida, no entanto, demo-nos por satisfeitos com o resultado alcançado pela tradução para o espanhol, em virtude do trabalho de pesquisa tradutória empreendida para o TC.

5.2 ESTRANGEIRIZAÇÃO E DOMESTICAÇÃO

A *estrangeirização* e a *domesticação* são estratégias de tradução, de que o tradutor pode lançar mão, como exemplos de procedimentos conscientes para a resolução de problemas

que enfrenta no decorrer do ato tradutório. Dentro dos métodos de tradução, descritos por VINAY & DARBELNET (2004), é possível identificar outro procedimento de tradução que tem o mesmo propósito, o *empréstimo* ou *decalque*, que também foi dessa forma mencionado por nós ao longo da seção COMENTÁRIOS À TRADUÇÃO: PESQUISA E CRIAÇÃO LEXICAL⁴⁶, em decorrência de haver inúmeros exemplos consagrados desde os primeiros registros no *nheengatu*, já a partir de meados do séc. XIX.

Segundo Lawrence Venuti, os dois primeiros consistem numa “pressão etnodesviante sobre os valores para registrar a diferença lingüística e cultural do texto estrangeiro, remetendo o leitor para o exterior” (VENUTI, 2008, p. 20, tradução nossa⁴⁷), de modo que a *estrangeirização*⁴⁸ dá mais visibilidade ao tradutor e aumenta sua responsabilidade acerca da decisão do produto textual traduzido, e a *domesticação*, por sua vez – sem tirar, mais uma vez, o papel de destaque do tradutor –, visa a que a distância entre o texto traduzido e o público-alvo da tradução seja reduzida por meio da seleção de palavras e expressões mais acessíveis na língua-alvo. Para Francis Aubert, é o que ele chamará, respectivamente, de “tradução direta” (AUBERT, 1998, p. 102) e “tradução indireta” e (*Ibidem*, p. 110).

Nas duas subseções a seguir, discutiremos, sob a orientação desses teóricos, as possíveis escolhas para dar solução a esses problemas tradutórios encontrados na tradução de trechos do texto-fonte – a língua portuguesa – ao texto-meta – o *nheengatu*. A exemplificação será dividida tal qual nós apresentamos os mecanismos de solução desses problemas, sendo a primeira parte ilustrativa dos casos de *estrangeirização*, chegando, por fim, à última parte, em que apontaremos exemplos de *domesticação*. Todos os tópicos a seguir serão perlustados por contextos dos contos selecionados por nós – pelos motivos que expusemos na seção 7 desta tese – dos *Contos Amazônicos*, em conjunto com as eventuais justificativas plausíveis pelas quais decidimos acerca da escolha teórica apontada, buscando articular a teoria com a prática da tradução.

5.2.1 Estrangeirização, empréstimo, decalque

⁴⁶ Cf. seção 7.

⁴⁷ *An ethnodeviant pressure on values to register the linguistic and cultural difference of the foreign text, sending the reader abroad.*

⁴⁸ E também o *decalque* e o *empréstimo*, segundo essa abordagem.

Dos recursos de que dispomos para atingir êxito tradutório no texto de chegada da tradução, sem dúvida alguma a *estrangeirização* é o com que mais tivemos cuidados. Adotá-la, antes de mais nada, é um arbítrio contundente sobre a língua-alvo – porque “importa” o termo tal qual se dá na língua-fonte, traduzindo, assim, literalmente cada componente de um termo específico dela. E isto não pode transparecer como soberba ou preconceito sobre a língua-alvo, para não afastar o leitor da língua de chegada da tradução – que, muita vez, é a sua própria –, ou seja, do produto textual traduzido.

Para Lawrence Venuti, trata-se de uma estratégia que apresenta consequências políticas e ideológicas, “sendo uma forma de resistência, é também uma escolha ética” (VENUTI, 2008, p. 20, tradução nossa⁴⁹).

Não foram muitos, assim, os casos em que optamos por essa solução tradutória, justamente com o intuito de não desencadear aversão ao texto-meta de nossa tradução. Em *O baile do judeu*, por exemplo, o próprio título da obra se nos apresentou com problema desse jaez. É dizer que, sem correspondência terminológica à palavra “judeu”, do português, precisamos adotar essa estratégia de estrangeirização, e o conto foi traduzido como *Judeu purasisawa* (lit.: “A dança do judeu”).

O empréstimo *judeu* nos pareceu adequado porque, hoje, as comunidades ribeirinhas e, inclusive, as indígenas que estão nos arredores da cidade de São Gabriel da Cachoeira já recebem visitas frequentes de igrejas evangélicas, principalmente neopentecostais. Estas, com o tempo, perceberam que fazer alusão ao *Antigo testamento* poderia assegurar a elas um espaço maior de representação, e isto fez com que comunidades inteiras, que nunca haviam ouvido absolutamente nada sobre a religião judaica, passassem a ouvir sobre isso. Assim, por mais que essas religiões estejam, em sua maioria, extinguindo costumes milenares da cultura indígena como o conhecimento astronômico e a festa do *kaxiri*⁵⁰, acabaram nos auxiliando na decisão tradutória.

⁴⁹ [...] *being a force of resistance, it is also an ethical choice.*

⁵⁰ Já é possível encontrar relatos no fim do séc. XIX, quando a religião católica é que dominava o âmbito religioso na região e impunha coercitivamente valores desta aos indígenas. Sobre isso, Curt Nimuendajú descreve o caso da aldeia de Urubuquara, à margem esquerda do Uaupés, na região do Alto Rio negro, em 1950: “Festejavam por última vez uma festa do *kaxiri*, no estilo antigo; era a despedida dos costumes de seu pai. Assim que tivessem terminado, iam destruir os seus enfeites de dança e tratar de construir em luar da maloca, casinhas arruadas, conforme e lhes tinham ordenado pela boca do ‘padre João’. [...] não pude deixar de me indignar com a ideia esta podia ser, de fato, a última festa deste gênero, porque ia-me embora no dia seguinte, mas ‘Padre João’ ficava” (NIMUENDAJÚ *apud* RIBEIRO, 2009, p. 52). Hoje em dia, muitas comunidades *baniwa* do Alto Rio Negro, como a do Areal e do Cabari do Rio Negro – que visitamos e nas quais nos hospedamos em nossas estadas em SGC – deixaram de fazer a festa do *kaxiri* porque a *Assembleia de Deus* e a *Universal do Reino de Deus* dizem ser pecado. Sobre a atuação hodierna dessas igrejas neopentecostais no Alto Rio Negro, ver o brilhante trabalho de WRIGHT (2004).

Cabe ressaltar que a partir desse empréstimo, pudemos formular uma domesticação – estratégia de que falaremos em seguida. Trata-se do termo “judiaria”, que foi traduzido como *judeu-itá ruka*⁵¹ (lit.: “casa de judeus”). Mas falaremos mais apuradamente sobre isso na seção 7.2.

Outro termo que exigiu empréstimo foi a palavra *maçom*. Em realidade, também no conto *O baile do judeu*, não se exigiu a tradução dessa palavra, mas uma composição que trazia palavra cognata a ela: “loja maçônica”.

Para tanto, precisamos, antes, determinar que o método tradutório contaria com o empréstimo do termo “maçom”, para, em seguida, formar a composição em nheengatu: *maçom ruka* (lit.: “casa de maçom”). A sugestão tradutória foi feita por Marcel Twardowski Avila, em conversas que tivemos por aplicativo de mensagem, em discussões que tivemos⁵². Também nos pareceu adequado apresentar uma nota de rodapé ao longo da parte concernente à tradução propriamente dita do conto *O baile do judeu*. E assim o fizemos.

No que diz respeito à equivalência semântica de “loja”⁵³ por “casa”, buscamos explicá-la nos próprios COMENTÁRIOS À TRADUÇÃO: PESQUISA E CRIAÇÃO LEXICAL, na seção 7.

Os decalques linguístico-lexicais têm sido adotados em nheengatu desde os primeiros registros dessa língua por autores não indígenas já nos meados do séc. XIX. Trata-se de uma lista relativamente extensa da qual podemos citar alguns exemplos como *panera* (“panela”), *kurusá* (“cruz”), *surara* (“soldado”), *kamarara* (lit.: “camarada”, por ext.: “amigo”), *marika* (“barriga”), *xirura* (lit.: ceroula; por ext.: “calça”), *xapátu* (“sapato”), *kamixá* (“camisa”), *kawáru* (“cavalo”), *yupiri* (“subir”), *kindara* (“quintal”), *ganani* (“enganar”), *papera* (“papel”), *ma* (“mas”), *té* (“até”), *panu* (“pano”) entre muitos outros.

Como se pode notar, o *decalque* – sempre que possível – procura respeitar a ortografia da língua-meta a fim de criar proximidade com o espectador para o qual se destina o texto de chegada da tradução. Assim, no nosso trabalho, evitamos ao máximo, por exemplo, a utilização de acento circunflexo e do dígrafo *rr* – inexistentes no nheengatu⁵⁴ – além de algumas

⁵¹ Ver. explic. na seção 7.2.

⁵² Cf. Figura 5.

⁵³ Segundo CAMINA (2013), também é possível denominá-la “templo maçônico”. Não obstante a palavra (“templo”) tenha sido decalcada ao nheengatu pelas igrejas neopentecostais, preferimos evitar mais essa estrangeirização.

⁵⁴ É o que se comprovará na tradução do próprio nome da personagem do conto *Acauã*, Jerônimo Ferreira, e em *A feiticeira*, com Antônio de Sousa. Em nheengatu, adaptamos sua ortografia com o que a língua pressupõe como possível a fim de evitar afastamento ou obstáculo de compreensão de leitor indígena. Assim tivemos, para elas, *Jeronimo Ferreira* – sem o acento e sem o dígrafo – e Antonio de Sousa – sem o acento.

pontuações como o ponto-e-vírgula⁵⁵ – que poderia causar estranhamento aos leitores nativos dessa língua. Pensamos, assim, que o texto-meta apresente maior aproximação com a língua-alvo da tradução, levando em consideração o arranjo ortográfico previsto pela língua de chegada.

Ainda sobre domesticações, reaproveitando as referências bibliográficas do nheengatu antigo, trabalhamos com alguns exemplos conhecidos desde o séc. XIX ao longo do texto de chegada da tradução dos contos selecionados de *Contos Amazônicos*.

É o caso da palavra *kamixá-wasú*, empregada para traduzir o termo “casacão” de *O baile do judeu*. Consideramos, primeiro, o decalque linguístico *kamixá*, muito empregado hoje em dia para designar “camisa”. A partir disso, acrescentamos o sufixo nominal de aumentativo *wasú*. Temo-lo no excerto a que se aplicou a seguir:

“Às onze horas da noite, quando mais animado ia o baile, entrou um sujeito baixo, feio, de **casacão** comprido e chapéu desabado, [...]” (SOUSA, 1988, p. XX – **grifo nosso**)

“*Pituna muküipuyepé ramé, purasisawa uikú ramé umuriri piri, yepé awá kwaira uwiké, puxiwera, kamixá-wasú pukú irũmu asuí akanga-pupekasara uwari waá uikú suá resé, [...]*” (tradução nossa)

Outro caso é o que se verifica com a palavra *papera* (“papel”, ‘livro’). No conto *A feiticeira*, quando I.S. faz menção aos “maus livros” que os jovens desajuizados leem de forma contumaz, utilizamos *papera* seguido do sufixo nominal indicativo de número plural *itá*. Nota-se o procedimento tradutório abaixo:

“Os maus **livros**, os **livros** novos, cheios de mentiras, são devorados avidamente.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifos nossos**)

“**Papera-itá** *aíwa, papera-itá piasú, puitepura, aintá uyumbaú putarisawa irũmu asuí kirimbawa irũmu.*” (tradução nossa)

Cabe a ressalva aqui que, não obstante já haja, hoje em dia, alguns novos autores registrando em sua produção tradutória decalques linguísticos atuais como *aprenderi* (“aprender”), *escreverí* (“escrever”), *puderi* (“poder”) e *ajudári* (“ajudar”)⁵⁶, por exemplo, nós

⁵⁵ Por causa dos extensíssimos enunciados propostos por I.S., houve momentos em que tivemos de empregar o ponto-e-vírgula, mas foram poucos os contextos.

⁵⁶ Cf. CRUZ (2011)

procuramos evitar esses novos registros – na medida do possível, sem criar falsas realidades linguísticas –, ora porque são utilizações lexicais de apenas uma determinada comunidade ou etnia, ora porque muitos desses novos decalques apresentam termo correlato em nheengatu, convivendo atualmente com aqueles: é o caso de *yumbué* (“aprender”), *mupinima* (“pintar”, “escrever”), *kwáu* (“saber”, “poder”) e *pitimú* (“ajudar”), respectivamente.

A nosso ver, esse trabalho de “resistência” fortalece o nheengatu, fazendo com que a língua portuguesa não acometa tão agudamente esse idioma. Muito embora não nos caiba muito mais a fazer pela língua – a não ser produzir e registrar nosso trabalho na historiografia da língua – pensamos que seja uma atitude necessária de nossa parte. Ademais, hoje, é o que NAVARRO (2016) defende e sua posição quanto a isso nos apraz social e academicamente.

5.2.2 Domesticação

Inegavelmente, é a estratégia tradutória que mais se aproxima do texto-meta da tradução, diminuindo a distância da cultura de chegada e de seus leitores. É inevitável que, por mais estrangeirizada que seja um tradução, esta sempre deva possuir algum grau de *domesticação*, necessária para que a mensagem a ser transmitida possa se tornar mais acessível ao público-alvo a que se destina. Lawrence Venuti considera-a uma espécie de fluência que aproxima o autor do leitor, fazendo uma redução etnocêntrica do texto estrangeiro aos valores da cultura receptora, aniquilando sua alteridade (VENUTI, 2008).

Venuti mostra-se um pouco crítico a aceitar a domesticação porque fala, principalmente, no contexto estadunidense das traduções que têm como língua de chegada a inglesa. Sob esse contexto, concordamos com o teórico. Mas numa tradução cuja língua-alvo é uma língua minoritária, parece-nos a mais interessante estratégia tradutória de modo mais efetivo a cultura-alvo.

Por isso, utilizamos perífrases, ampliações e metaforizações que pudessem recriar semelhante grau de parentesco semântico da língua-fonte na língua-meta. Utilizamos essa estratégia, por exemplo, no contexto em que precisamos traduzir a palavra “gazeteiro”, do conto *A feiticeira*. Para isso, consideramos o verbo *mupinima* (“escrever”), seguido do sufixo nominal agentivo em nheengatu *-sara*. O termo *mupinimasara* representaria o “escritor”, por ext.: o “gazeteiro”.

Outro exemplo de emprego de domesticação pode ser encontrado com a palavra “fazendeiro”. Para alcançar o sentido pretendido, partimos do termo *tapiira* (“boi”) seguido do

sufixo nominal *-itá* (“muitos”) e agremiamos o termo *yara* (“senhor”, “dono”). Literalmente, teríamos: “o senhor de muitos bois”, i. e.: o “fazendeiro”.

Mesmo sabendo que essa estratégia pode ser muito favorável a traduções cuja língua de chegada seja minoritária, é importante ressaltar que tanto *domesticação* quanto a *estrangeirização* não estabelecem uma oposição binária pura que se sobreponha às estratégias discursivas. Para Haidee Kruger, por exemplo, elas funcionam no mesmo nível ontológico, sob dimensão ampla e fundamental, que se articula entre si (KRUGER, 2016).

Assim, tratamos de fugir de uma simples binaridade nas decisões quanto às estratégias de tradução a serem adotadas e procuramos não adotá-las de modo puro e consistente, mas de forma dúctil e ponderada. Por se tratar de uma tradução literária, nosso posicionamento nos pareceu bastante adequado, mormente, porque as traduções literárias, por sua própria natureza, inevitavelmente, contêm uma mistura de diferentes substituições que são ora estrangeirizantes, ora domesticantes. E essa capacidade de moldar a tradução de acordo com um ou outro ponto de orientação tende a definir e apurar o produto textual traduzido.

6 ALGUNS ASPECTOS GRAMATICAIS DO NHEENGATU


6.1 AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS

Em nheengatu, não há orações reduzidas, ou seja, não se utilizam – tal qual na língua portuguesa – verbos sob forma nominal, isolados, formando cláusulas, contextos frásticos, oracionais.

Em português, por exemplo, podemos dizer:

Saindo de casa, avise-me

Em nheengatu, a forma verbal *semu* (“sair”) destacada não pode ser utilizada isoladamente, a fim de representar sua forma nominal de gerúndio, por exemplo. Na prática, não podemos utilizar:

 **Semu**, *remumbeú ixé*.
 (“**Saindo** / **Sair** / **Saído**, avise-me.”)

Assim, temos que desenvolver a oração do verbo *sair*, com o auxílio do emprego de uma conjunção *ramé* (“se”). Teríamos, então, o que registramos abaixo:

✓ **Usemu ramé, remumbeú ixé.**
 (“**Se** ele **sair**, avise-me”)

Esse tipo de adaptação sintática precisou ser feito, ora com o emprego de conjunção ou preposição, ora com a conjugação do verbo reduzido em português – mesmo que, para isso, precisássemos reformular o enunciado parcial ou integralmente –, ora com a utilização do verbo *ikú* (“estar”) ao longo do texto de chegada de nossa tradução. Abaixo, exemplos em que se deu cada um três casos, respectivamente, no texto-meta da tradução de *Acauã, A feiticeira* e *O baile do judeu*, seguidos de sua retrotradução, a fim de que ilustrassem o fato linguístico mencionado:

“Ao **entrar** na povoação pelo lado de cima [...]” (SOUSA, 1988, p. 51 – **grifo nosso**)

“**Mairamé aintá usika tawa upé ywaté ruaxara rupí** [...]”(tradução nossa)

“**Quando se entra** na vila pela parte alta [...]” (retrotradução)

“[...] **saindo**-lhe ao encontro, não conseguiram arrancar à profunda meditação em que caíra.” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“[...] **aintá usemu uwasemu arama aé, ma nití uyukwáu umusaka aé manduarisawa yuririsawa tipí.**” (tradução nossa)

“[...] **eles saíram** para encontrá-lo, mas não conseguiram arrancá-lo da meditação profunda em que caíra.” (retrotradução)

“[...] o engraçado cavalheiro de chapéu **desabado** que, estreitando então a dama contra o côncavo peito, rompeu numa valsa vertiginosa, num verdadeiro turbilhão, [...]” (SOUSA, 1988, p. 78 – **grifo nosso**)

“[...] **awá amurupí xapewa irĩmu uwári waá uikú, uyupirũ waá yepé purasisawa uyukwáu waá manuĩwamanha ukamirika pukusawa nhaã kunhã i putiá i apwã rupiára yepé iwitú-wawaka supí resé,** [...]” (tradução nossa)

“[...] a pessoa diferente com chapéu que **estava caído** que começou uma dança que parecia dar vertigem enquanto apertava aquela mulher contra seu peito arredondado, [...]” (retrotradução)

6.2 SUJEITO REDUNDANTE DE 3ª PESSOA DO PLURAL

Outro processo sintático-discursivo muito comum nessa língua é a utilização de um sujeito redundante de 3ª pessoa do plural – o que equivale a “eles, elas” na língua portuguesa. No nheengatu do alto Rio Negro é comum o emprego do sujeito redundante *aintá* (“eles, elas”), ou, mais comumente, apenas sob forma de seu metaplasmo *tá*.

Maria, Pedro, Antônio aintá usémuuatá-uatá arama. (NAVARRO, 2016, p. 89 – **grifo nosso**)

Maria, Pedro, Antônio, **eles** saem para passear. (Idem)

Kunhã-itá ta usému ta uiku kaá suí kuíri. (Idem)

As mulheres, elas estão saindo da mata agora. (Idem)

Ne mã tá urikú tá umbaú arã. (GRENAND et al., 1989, p. 123, adap. – **grifos nossos**)

Nada **eles** têm para **eles** comerem. (GRENAND et al., 1989, p. 123, modif. – **grifos nossos**)

A seguir, retratamos o excerto de *A feiticeira* – e, por ele, entendemos que pudéssemos fazer o mesmo no texto de chegada de todos os demais contos selecionados –, no qual utilizamos esse dispositivo linguístico acima apresentado. Nossa intenção, ao empregar esse recurso de redundância, é a de aproximar o texto de chegada de nossa tradução ao que se costuma observar nos discursos dos falantes nativos do nheengatu atual:

“[...] e os cães de guarda, saindo-lhe ao encontro, não conseguiram arrancar à profunda meditação em que caíra.” (SOUSA, 1988, p. 37)

“[...] *asuí yawara-itá pisirõsawa suí aintá usemu uwasemu arama aé, ma nití uyukwáu umusaka aé manduarisawa tipí uwári waá-ana.*” (tradução nossa)

“[...] e os cães de guarda, **eles** saíram para encontrá-lo, mas não conseguiram arrancá-lo da meditação profunda em que tinha caído.” (retrotradução)

6.3 REDUPLICAÇÃO

Mais um fenômeno linguístico bastante presente nessa língua é a reduplicação morfológica. Trata-se de procedimento simples, que costuma, morfológicamente, reiterar elemento morfemático no processo de formação de palavra e, semanticamente, aferir maior dinamismo e continuidade à ação do termo que sofreu a derivação, ou seja, sua função de sentido é estabelecida a partir da repetição de um morfema primitivo – geralmente o radical ou parte dele – dando-lhe o aspecto frequentativo desse morfema.

Ao longo de nossa tradução, sempre fizemos uso desse dispositivo morfológico presente na língua. Muitos são os exemplos de que fizemos utilização ao longo do texto-meta da tradução, como o que se vê em *surusuruka* (“rasgar-se em muitas partes”, “retalhar-se”), formado a partir da reduplicação de *suruka*: “rasgar”; *sasesasemu* (“gritar continuamente” ou repetidamente, “ficar gritando”, “berrar”), estabelecido a partir de *sasemu*: “gritar”; *puká-puká* (“seguir rindo”, “gargalhando”), derivado a partir de *puká*: “rir”; *sú-sú* (“seguir indo”, “frequentar”), a partir de *sú*: “ir”; *muturusú-rusú* (“crescendo sem parar”, “ir crescendo”), já derivado de outra reduplicação *turusú-rusú*.

No texto de chegada de nossa tradução do conto *Acauã*, por exemplo, é possível identificar a palavra *yawiyawí* (“ficar errando”, “gaguejando”, “balbuciando”), formado por meio do processo linguístico supracitado:

“Disse, **balbuciando**, que não queria mais casar.” (SOUSA, 1988, p. XX – grifo nosso)

“*Unheẽ uyawiyawí ti uputári umendari.*” (tradução nossa)

Já em *O baile do judeu*, empregamos a palavra *pepena* (“quebrar-se em pedaços”, “multiplicar-se seguidamente”, “ficar-se dobrando” [por sofrimento]). Trata-se de reduplicação de *pena* (“dobrar”), utilizado em sentido figurado:

“O Carapana **dobrava**-se sobre o violão e calejava os dedos [...]” (SOUSA, 1988, p. XX – grifo nosso)

“[...] *Carapana upepena ararapewa ararupí asuí umusantá pú-rakanga-itá [...]*” (tradução nossa)

O uso da reduplicação dos termos “é algo que se observa em muitas línguas (...) [e no nheengatu] também existe” (NAVARRO, 2016, p. 87). Sua finalidade é dar caráter acentuado aos valores de sentido com base na duplicação dos morfemas internos ao vocábulo. Eduardo de Almeida Navarro levanta alguns exemplos para os verbos e explica o valor de sentido por eles assegurado:

Pedro ukupí-kupiri i iuí. (*Ibidem*, p. 88– **grifo nosso**)

Pedro **roça muitas vezes** sua terra. (Idem – **grifos nossos**)

Pedro **fica roçando** sua terra. (Idem – **grifo nosso**)

Reieré-ieréu igara upé. (Idem – **grifos nossos**)

Você **fica virando** na canoa. (Idem)

Dado o suporte que identificamos em NAVARRO (2016), reforçados que fomos pela seguida constatação hodierna do emprego desse recurso morfossemântico da formação de palavras – obtida *in locuo* por meio das seguidas viagens que empreendemos a SGC –, não hesitamos em utilizar a reduplicação com recorrência no texto de chegada da tradução de todos os contos selecionados.

6.4 MAIS ASPECTOS GRAMATICAIS DO NHEENGATU

Não obstante o nheengatu tenha poucos trabalhos registrados de tradução, cabe ressaltar que, como toda língua, não é menor nem menos importante que outra e que ela, da mesma forma, varia em diferentes níveis, exigindo que o tradutor deva ter consciência dessas dimensões da língua.

Em nheengatu, é comum que se formem substantivos, por exemplo, a partir de verbos e adjetivos. Para isso, basta acrescentar o sufixo *-sawa*.

Assim, os verbos *yupiri* (“subir”), *munhã* (“fazer”), *yumbué* (“aprender”) e *purakí* (“trabalhar”), por exemplo, formam seus temas nominais substantivos com o acréscimo do sufixo *-sawa* para produzirem os sentidos de “subida”, “feitura/realização”, “aprendizado/lição”, e “trabalho/labor”: *yupirisawa*, *munhãsawa*, *yumbesawa* e *purakisawa*, respectivamente.

Já os adjetivos *kirimbawa* (“temido/valente”), *pirasúa* (“pobre”), *yusí* (“limpo”) e *yakwaíma* (“tolo”) formam seus correspondentes substantivos significando “valentia”, “pobreza”, (o) “desejo” e “tolice”: *kiribasawa*, *pirasusawa*, *yusisawa*, *yakwaimasawa*.

Como se pôde verificar, o sufixo *-sawa* é responsável pela formação de palavras derivadas em nheengatu. Por conseguinte, a subcompetência bilíngue permite que o tradutor, diante da necessidade de reestabelecer terminologia em desuso – como um exemplo –, ou de criar neologismo a fim de evitar o empréstimo linguístico do português – como um outro –, pode acrescentá-lo ao radical verbal ou adjetivo para se produzir novos termos e/ ou resgatar outros, na língua-meta da tradução, o nheengatu.

Esse procedimento, é certo, exige do tradutor parcimônia e conhecimento sociolinguístico de como atuam os falantes nativos do nheengatu, visto que não se pode criar, a bel-prazer, termos que não serão compreendidos pelos leitores da tradução, mormente esses falantes nativos. Peguemos alguns exemplos.

Historicamente, o procedimento da sufixação de radicais verbais ou adjetivos foi usado para a formação de neologismos. Os jesuítas – com o tupi – e os salesianos – com o nheengatu –, buscando representar os valores católicos na língua dos indígenas, valeram-se desse dispositivo para metaforizar aquilo em que estes deviam acreditar durante sua catequese. Assim, a “ascensão de Cristo” foi designada por *tupana raira supirisawa*, expressão na qual *supirisawa* significa “subida”, “ascensão” e *tupana raira*, “o filho de tupana”, i.e.: “o filho de Deus”, “Cristo”; “milagre”, por sua vez, converteu-se a *tupana munhāsawa* (lit.: “o feito de Deus”); já “moral” e “ira” denominaram-se nessa língua *tupana mbuesawa* (lit.: “ensinamento de Deus”) e *tupana kiribasawa* (lit.: “força de Deus”)⁵⁷, respectivamente; e “desgraça”, somente a critério de exemplificação, por fim, como *pirasusawa*. Não obstante tenham sido “criados” pelos jesuítas – a rigor, trata-se de *domesticações* –, residem até hoje no catecismo em nheengatu e são palavras que foram empregadas nas publicações atuais de bíblias evangélicas nessa língua, que circulam na região.

Tomando por base o mecanismo de criação neológica católica, também lançamos mão desse artifício para suprir a necessidade de corresponder léxico nheengatu ao sistema lexical do

⁵⁷ Como se vê, decidimos registrar ortograficamente *tupana* com inicial minúscula sempre, ainda quando faz menção ao “Deus” do catolicismo por duas razões a saber: 1) *tupana* forma composições como *tupana-rikusawa* (“bem-aventurança”), *tupana-watasawa* (“procissão”), *tupana-werawa* (“raio”) etc.; e 2) os indígenas tratam *tupana* com um valor semântico e cultural mais amplo que o do “Deus” católico: é o espírito da selva, os trovões, os raios do céu, a força da natureza e, óbvio, o “Deus” católico. Assim, *tupana kiribasawa*, por exemplo, pode ser entendido como “força de Deus”, ou “força da natureza”, ou, ainda, “impetuosidade do céu”. Por fim, essa correspondência exclusiva apenas com o primeiro sentido – por meio da letra maiúscula inicial – talvez diminísse, a nosso ver, a área de atuação contextual do termo e os seus múltiplos sentidos. Nossa decisão também segue NAVARRO (2016) e AVILA (2021).

português ao traduzir deste (língua-fonte) para aquele (língua-meta). No conto *A feiticeira*, de Inglês de Sousa, alguns desses próprios termos do catecismo foram reutilizados por nós, como *pirasuasawa* e *putarisawa*, para representar “desgraça” e “desejo”, respectivamente, nos dois excertos a seguir:

“[...] e achava graça ao canto agoureiro do acauã, que tantas **desgraças** ocasiona.”
(SOUSA, 1988, p. 33 – **grifo nosso**)

“[...] *asuí upuká-puká akawã nheengari maraunawara suí, umunhã waá siía pirasuasawa.*” (tradução nossa)

e

“Alardeava o ardente **desejo** de encontrar um curupira, um lobisomem ou uma feiticeira.” (SOUSA, 1988, p. 33 – **grifo nosso**)

“*Áé mukameẽ-meẽ putarisawa tayara usasemu arama yepé kurupira, mira uyeréu waá yawara-kaapura u yepé matí.*” (tradução nossa)

Outro exemplo, no mesmo conto, é o que se deu com o termo “leviandade”. Utilizamos, em correspondência, o termo *yakwaimasawa* para traduzi-lo, tradução na qual o significado de “tolice” alcançou o sentido pretendido pelo contexto (“leviandade”) por extensão semântica.

“Eu não lhe podia ouvir tais **leviandades** em coisas medonhas e graves sem que o meu coração se apertasse, e um calafrio me corresse a espinha.” (SOUSA, 1988, p. 33 – **grifo nosso**)

“*Ixé nití asendú-kwáu kwá-itá yakwaimasawa maã-itá sikieíwa supé, satambika supé yúri mayé kwá-itá yawé se piá uyukamirika-íma ramé asuí yepé piririkasawa usasá se kupé-kãwera resé.*” (tradução nossa)

Já no conto *Acauã*, para a expressão “laborioso parto”, escolhemos a tradução *mimbirarisawa murakí resé* (lit.: “em trabalho de parto”)

“Eram os lamentos do monstro em **laborioso parto.**” (SOUSA, 1988, p. 52 – **grifos nossos**)

“*Nhaã tiapú buya-usú nheengasawa-itá sasiara mimbirarisawa murakí resé.*” (tradução nossa)

No conto *O baile do judeu*, por sua vez, o substantivo “enchente” foi traduzido por *wikesawa*, advindo do verbo *wiké* (“entrar”):

“Era em junho, num dos anos de maior **enchente** do Amazonas. As águas do rio, tendo crescido muito, haviam engolido a praia e iam pela ribanceira acima, parecendo querer inundar a rua da frente.” (SOUSA, 1988, p. 75 – **grifo nosso**)

“*Junho ramé, yepé akayú ramé paranã-wasú wikesawa turusú piri irũmu. Paranã ií uyupíri-ana retana, umukuna-ana iwikuí asuí usú sembiwa ararupi, mayé uputari umuyupipika tenundé rapé-wasú yawé*” (tradução nossa)

Além do preambular bilinguismo, é necessário que o tradutor tenha em vista essa noção de historicidade da língua para a qual está traduzindo e seu contexto social de emprego. Por isso, após conversas com falantes nativos, decidimos por *paranã-wasú wikesawa* (lit.: “a entrada do rio grande”; i.e.: “...do Amazonas”) em vez de *paranã-wasú purakaisawa* (“enchente do rio grade”). Os moradores ribeirinhos do Alto Rio Negro – região de SGC – costumam dizer que o rio “entra” em sua margem, invadindo na cidade, tomando a praia.

Dessa forma, cabe ao tradutor planejar, consultar, comprovar e avaliar todas as sugestões tradutórias iniciais que há antes de escolher o melhor para cada um dos objetivos a que se propõe e contextos com que lida. Todas essas habilidades são componentes psicofisiológicos que devem ser considerados imprescindíveis para o tradutor que visa a alcançar um bom resultado da tradução a ser realizada. Essas características componenciais são ativadas pela subcompetência estratégica, a fim de relacionar uma subcompetência a outra, que conduz em que medida conhecimentos extralinguísticos devem ser utilizados e deve nortear as decisões do tradutor sobre melhor escolha durante o ato tradutório.

Somado aos esforços de legitimar a equivalência de termos e conceitos de mundo entre o par linguístico português-nheengatu, pensamos que o tradutor deve ter conhecimento das variedades linguísticas do texto-meta da tradução e, ainda, considerar qual seria a melhor opção a se encaixar na tradução.

Sobre isto e tomando mais alguns exemplos, vale dizer que é comum a apócope da sílaba átona *-wa*, na oralidade da língua e em alguns registros escritos atuais que encontramos – até mesmo dos exemplos mencionados acima –, a ver: *kirimbawa / kimbá* (“forte”, “valente”); *Tupana kiribasawa / kiribasá* (“ira”); *supirisawa / supirisá* (“subida”,

“ascensão”), *pirasusawa/ pirususá* (“pobreza”, “desgraça”) e outras tantas como *apigawa / apigá* (“homem”, “macho”); *tendawa / tendá* (“comunidade”); *kurukawa / kuruká* (“garganta”) etc.

No entanto, como dissemos, cabe ao tradutor escolher a melhor opção no momento de traduzir. E, por razões determinadas pela própria língua e/ ou seu emissor, nos orientamos para a manutenção da sílaba *-wa* em todas as palavras empregadas no texto de chegada de nossa tradução. Mormente porque, entrando em contato com o *nheengatu* um pouco mais profundamente – com o próprio léxico na utilização da língua no cotidiano –, identificamos que a apócope não ocorre em todos os casos em que se dá a sílaba átona *-wa*, ao final do substantivo, sendo comprovadamente inusual o seu apagamento, por exemplo, em *simbíwa* (“margem”), *ipáwa* (“lago”), *uíwa* (“flexa”), *aíwa* (“ruim”, “estragado”).

O tradutor, nesses casos, põe à prova, mais uma vez, sua subcompetência bilíngue, principalmente levando em consideração a convivência sociolinguística, mais pragmática, para considerar, em maior proporção, os atos linguísticos aceitáveis. Seu conhecimento gramatical neste contexto predomina e acaba fazendo com que a variante linguística, resultado da apócope, acabe sendo preterida no ato tradutório.

Outro exemplo de decisão do tradutor, é o que se deu também no excerto apontado por último, já na primeira linha. Nele, foi reproduzido empréstimo do português que, hoje, está naturalmente incorporado pelo *nheengatu*: é o caso do emprego da palavra portuguesa “junho” – assim como todos os demais meses do ano quando traduzidos a essa língua. O termo é empréstimo linguístico antigo do português e convive com outros tantos que foram introjetados no *nheengatu*, ora por não haver correspondente terminológico por causa da intervenção cultural e linguística portuguesa, ora por esquecimento da terminologia original em *nheengatu* por parte dos próprios falantes nativos. Exemplos disso são *xapéwa* (“chapéu”), *xapatu* (“sapato”), *sirúra* (“calça”, “ceroula”), *manha* (“mãe”), *paya* (“pai”) e *paí* (“padre”), no primeiro caso, e *ganani* (engano), *wayudari* (“ajudar”) e *naseri* (“nascer”), no segundo.

Para a função de decidir o que é mais adequado, sempre contaremos com as professoras Celina Menezes da Cruz (63) e Marlene Domingos Trindade (60), professoras indígenas aposentadas, falantes nativas de *nheengatu*. Seu conhecimento da língua e a sua história de ensino-aprendizagem têm muito a contribuir conosco. E aceitamos essa contribuição a bom grado. Ademais, sempre que possível, consultamos também moradores de SGC sobre as escolhas tradutórias mais adequadas.

Esse procedimento plural por um melhor resultado no momento de selecionar a opção mais adequada de terminologia a empregar-se também é ilustrativo de como apenas uma

subcompetência bilíngue, se considerada isoladamente, nunca é suficiente para chegar a uma tradução considerada de nível elevado de qualidade. É necessário que mais uma vez – além da já comentada subcompetência extralinguística e da própria subcompetência estratégica que sempre é atuante na inter-relação de subcompetência – os componentes psicofisiológicos atuem em consórcio aos conhecimentos pragmáticos e gramaticais propriamente ditos. Dessa forma, o tradutor pode perseverar na busca da melhor opção linguística para o contexto da terminologia que se empregará.

Ademais, o tradutor precisa contribuir com espírito crítico, a fim de que as suas próprias habilidades sejam colocadas à prova por ele mesmo. Essa interlocução com o conhecimento por ele mesmo adquirido é que fará com que sua criatividade, o raciocínio lógico, o procedimento de análise e síntese possam se desenvolver e se aprimorar para colaborarem com a finalidade a que se destina a tradução.

Deve-se considerar, ainda, o monitoramento constante da tradução. Esse cuidado pode, também, detectar um problema de tradução gerado, inicialmente, por o tradutor se basear apenas na subcompetência bilíngue de seu conhecimento dos processos de formação de palavras em nheengatu e na subcompetência instrumental, com base na consulta do de uma bibliografia antiga do nheengatu, por exemplo, como fonte de pesquisa lexical. Muito embora esse primeiro resultado estivesse concertado com o que o autor de consulta pronunciase, por exemplo, sempre que obtivemos um resultado parcial não satisfatório, procuramos consultar mais uma vez os já mencionados acima falantes nativos da região de SGC. Assim, criações lexicais, reestabelecimentos de léxico antigo, ou, porventura, manutenção de termos do português recém-incorporadas ao nheengatu sempre tiveram seu emprego amplamente discutidos com eles e acabaram sendo profundamente pensados em conjunto com outros falantes nativos da língua.

A nosso ver, a subcompetência estratégica, em todas as circunstâncias apresentadas, levando em consideração características culturais extralinguísticas – como as presentes nos mitos e lendas em nheengatu – e eventuais componentes psicofisiológicos – como a nossa atenção e a avaliação dos termos empregados –, foi responsável por reavaliar o resultado primacial da tradução e considerar uma nova tática para retificar termos indevidamente empregados num primeiro momento e aferir a nova solução terminológica utilizada. Outrossim, coube a essa mesma subcompetência estratégica reavaliar a possibilidade de se considerar a subcompetência extralinguística como o conhecimento da sociedade em que o nheengatu é usado e se dar conta de que o amplo conhecimento bicultural é o único capaz de separar o modo com que as palavras são originadas no par linguístico português-nheengatu.

Por fim, vale ressaltar que, na transcrição do texto escrito, será empregado como referente ortográfico de registro aquele com que mais nos habituamos ao longo de nossos estudos iniciais e, também, no decorrer da pesquisa. Isto visa a orientar a leitura e simplificá-la ao espectador deste trabalho⁵⁸.

7 COMENTÁRIOS À TRADUÇÃO: PESQUISA E CRIAÇÃO LEXICAL

7.1 LÉXICO COMENTADO E UTILIZADO NA TRADUÇÃO

7.1.1 *yumusupí* (v. intrans.): “fazer-se verdade” (lit.); por ext.: “valorizar-se”; por ext.: “gabar-se”

À palavra “verdade” em nheengatu (*supí*⁵⁹), acrescentam-se os prefixos *um* (prefixo verbal formador do acusativo) e *yu-* (prefixo verbal de indicação reflexiva). Ademais, buscamos amplificar o valor semântico do sentido literal estabelecido a partir de “fazer-se verdade”, a fim de que se entenda que aquele que preza a verdade como característica positiva, colocando-a análoga à referência de si mesmo, busca valorizar-se por esse atributo. Em ampliação semântica final, somente essa pessoa pode gabar-se do que faz, razão pela qual o termo com o sentido de “gabar-se”.

Não é o único termo, em nheengatu, que pode fazer alusão à vaidade. Pode-se empregar também “gabar-se” em construções que utilizam o verbo *yumupuranga*, *yumumuranga*, ou *yumumurã* – essas duas últimas, mais comuns na oralidade. No entanto, a razão pela qual se gabaria aquele que os utilizasse, dever-se-ia ser pela beleza.

Outro termo bastante condizente com esse sentido de *yumusupí* – vale salientar! – é o verbo *yumueté* (“respeitar-se”, “valorizar-se”, “lisonjear-se”, “gabar-se”), que será alternado com aquele em nosso texto de chagada da tradução. Com isso, reforçamos nosso propósito de

⁵⁸ O nheengatu apresenta um sistema particular de acentuação, diferente do português. Para estabelecê-lo, em 2012, foi organizada a *Conferência para decisão de ortografia única*, na bacia do Rio Içana, dentro da comunidade indígena de Boa Vista, contando com a presença de membros da UFAM, IFAM, IPOL, ISA, FUNAI, FOIRN, professores indígenas, falantes autóctones, falantes dessa língua como L2 e incipientes tradutores. Muito embora ainda haja variedades de registros, pode-se conferir seu sistema ortográfico em NAVARRO (2016) e AVILA (2021), autores em que nos baseamos para uniformizar o registro de nosso texto de chegada.

⁵⁹ É interessante acrescentar que *supí* também significa “realmente”, “de fato”, “deveras”, sendo utilizado por nós, inclusive, com o sentido de “incontestavelmente”, em *O baile do judeu* (SOUSA, 1988, p. 76)

que o repertório lexical sinonímico siga sendo ampliado de acordo com a necessidade de uso e de contextos enunciativos criados.

Tabela 1 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>musupi; musupy</i>	p. 186; p. 195
	<i>iumueté</i>	p. 390
	<i>iumupuranga</i>	p. 391
TASTEVIN (1923)	<i>musupi</i>	p. 643
	<i>yumuite</i>	p. 683
	<i>yumupuranga</i>	p. 684
AVILA (2021)	<i>musupí</i>	p. 515
	<i>yumueté</i>	p. 850
	<i>yumupuranga</i>	p. 856

Fonte: elaboração própria

7.1.2 *senüi tupana rera* (≈ v. intrans.): “chamar o nome de Deus” (*lit.*); por ext.: “jurar”

Trata-se de uma perífrase para fazer alusão ao “juramento”: equivale a dizer que, ao jurar, o religioso sempre “clama o nome de deus” e, assim, “jura” algo em seu nome.

Vale dizer que a sugestão tradutória foi encontrada em Ermanno Stradelli (2014) e ratificada pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade.

Tabela 2 - Reg. ortogr. da perífr. encontrada e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>cenoi tupana rera</i>	p. 241

Fonte: elaboração própria

7.1.3 *piririkasawa* (subst.): “arrepio”; por ext.: “calafrio”

O termo se estabelece a partir da derivação de uma das muitas acepções que há para o radical verbal *piririka*: “estremecer”, “arrepisar-se” (ÁVILA, 2021, p. 578).

Muito embora o tenhamos encontrado sob forma de *pirirí* em Stradelli (STRADELLI, 2014, p. 181) para designar *ipsis literis* “calafrio”, tanto a professora Celina Menezes da Cruz – que disse ter entendido o étimo encontrado em Stradelli, ainda que causasse “ruído de compreensão” – quanto os demais falantes de nheengatu consultados por nós, disseram que o termo mencionado pelo pesquisador Marcel Ávila (2021) é, hoje, o de fato usado para designar a ação de estremecer; por isso, nossa sugestão tradutória.

7.1.4 *kupé-kāwera* (subst.): “osso de trás” (lit.); por ext.: “coluna vertebral”, “vértebras”, “espinha” [dorsal]

Demos vista com o termo, por primeira vez, no *Vocabulário*, do conde Ermanno Stradelli (2014). Também a encontramos em outros autores em seguida (cf. Tabela 3). A palavra apenas precisou ser ajustada ortograficamente, de acordo com o que encontramos em Marcel Twardowski Avila (2021), cuja ortografia nos pareceu a mais atualizada⁶⁰.

Tabela 3 - Reg. ortogr. da compos. encontrada e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>cupé-cãn-uera</i>	p. 356
TASTEVIN (1923)	<i>cupé cãwera</i>	p. 617
DIAS	<i>cupé canuéra</i>	p. 565
AVILA (2021)	<i>kupé-kāwera</i>	p. 389

Fonte: elaboração própria

⁶⁰ Cf.: NAVARRO (2016).

7.1.5 saãgawa (subst.): “percepção”, “sentimento”, “sensação”; por ext.: “experiência”; por ext.: “adivinhação”; por ext.: “previsão”

Termo formado a partir de *saã* (“sentir”) + *-gawa* (suf. nominal formador de subst.). Ele também foi encontrado na bibliografia sob ortografia de *saãsawa* e, na oralidade, sob a apócope de *saãsa*.

De uso muito frequente hoje em dia, **o termo for** referenciado pela Prof. Celina Menezes da Cruz. Ela também nos disse que outro termo convive com este: *saãgawa*. Esse étimo parece ter sido mais recorrentemente empregado no cotidiano linguístico dos falantes mais antigos e, muito embora possa ser entendido ainda hoje, só se escute em uso do nheengatu de pessoas mais idosas.

Vale acrescentar que a gama de sentidos dessa palavra – *saãsawa* – é ampla e variada por conta do radical verbal de que se forma – *saã* –, como se vê nos termos destacados dentro dos excertos de que fazem parte, em diversas fontes bibliográficas, a ver:

“*Kariwa nheenga rupí yasaã iwasuíma, nhaãsé yayupukwá wã i irũmu.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 15, adap. – **grifo nosso**)

“Em português nós **sentimos** que foi fácil, porque já nos acostumamos com ele.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 15 – **grifo nosso**)

“*Mayé Pirá Manha usaã ana awá uyuká-putari aé, yakwáu ana upitá, ti usemu tipí suí.*” (AMORIM, 1987, p. 403, adap. – **grifo nosso**)

“Como a Mãe do Peixe já tinha **percebido** quem a queria matar, ficou logo ladina, não saiu do fundo.” (AMORIM, 1987, p. 403 – **grifo nosso**)

“*Asendú ramé, tukana, aintá usaã mayé anheengari, ayuká kurí aintá.*” (RODRIGUES, 1890, p. 201, adap. – **grifo nosso**)

“Se eu ouvir, tucano, eles **arremedarem** o modo pelo qual eu canto, eu matar-los-ei.” (RODRIGUES, 1890, p. 201 – **grifo nosso**)

“*Yasú yasaã yané kiribasawa.*” (TASTEVIN, 1923, p. 659, adap. – **grifo nosso**)

“Vamos **medir** a nossa força.” (TASTEVIN, 1923, p. 659 – **grifo nosso**)

“[...] **usaã** *upurasí, uwasemu puranga reté* [...]” (MAGALHÃES, 1876, p. 201, adap. – **grifo nosso**)

“[...] **experimentou** dançar, achou muitíssimo bonito [...]” (MAGALHÃES, 1876, p. 201 – **grifo nosso**)

Tabela 4 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>saanhsawa</i>	p. 659
STRADELLI (2014)	<i>saãngaua, saangaua</i>	p. 154, 174, 218, 276, 291, 475

Fonte: elaboração própria

7.1.6 *muxuí* (v. trans.): “ridicularizar”

Trata-se de palavra formada por meio da prefixação do radical adjetivo “*xuí*: ridículo, desprezível” (STRADELLI, 2014, p. 522, adap.), em processo de formação muito comum nessa língua, através da anexação do morfema prefixo de valor acusativo *mu-*. O termo derivado, no entanto, não foi encontrado em nenhuma bibliografia antiga do nheengatu, o que nos fez consultar – como sempre – nossas professoras consultoras do nheengatu Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade. Elas, por sua vez, não hesitaram em ratificar a existência do termo, assim como sua utilização cotidiana. Por isso adotamos *muxuí* para representar “ridicularizar” no texto de chegada do conto *A feiticeira*:

“[...] custa ouvir com paciência os sarcasmos com que os moços tentam **ridicularizar** as mais respeitáveis tradições, [...]” (SOUSA, 1989, p. 33 – **grifo nosso**)

“[...] *iwasú retana asendú purarisawa irũmu musaraisawa-itá kurumiwasú-itá aintá usikari waá **umuxuí** mbuesawa-itá pusuwera piri, [...]*” (tradução nossa)

Tabela 5 – Reg. ortogr. do v. mencionado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>Xuí</i>	p. 285, 522

Fonte: elaboração própria

7.1.7 *iwasú* (v. intrans.): “ser difícil”, “custar”:

O termo foi encontrado em diversos textos, ora como radical primitivo, utilizando o sentido que mencionamos acima, ora trabalhando como palavra primitiva de alguns de seus

derivados. Trazemos, abaixo, muitos desses usos que encontramos em nossas pesquisas, e as respectivas acepções.

“**Iwasú** *reté será mira uyumbué nheengatú?*” (MAGALHÃES, 1876, p. 109, adap. – **grifo nosso**)

“É muito **custoso** aprender a língua geral?” (MAGALHÃES, 1876, p. 109 – **grifo nosso**)

“**Iwasuwara** *aé usemu-kwáu.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 269, adap. – **grifo nosso**)

“Com **dificuldade** ela pôde sair.” (MAGALHÃES, p. 269 – **grifo nosso**)

“**Iwasú** *reté mira usenúi kwá mirá rera.*” (HARTT, 1938, p. 349, adap. – **grifo nosso**)

“É **difícil** dizer o nome deste pau.” (HARTT, 1938, p. 349 – **grifo nosso**)

“**iwasú** *kurí rewasemu tendawa puranga ne tawa arama.*” (AMORIM, 1987, p. 313, adap. – **grifo nosso**)

“[...], será **custoso** encontrares um bom lugar para a tua cidade.” (AMORIM, 1987, p. 313 – **grifo nosso**)

“*ta urikú iwususawa ta umunhã arã sikarisá [...].*” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 23, adap. – **grifo nosso**)

“eles têm **dificuldade** para fazer pesquisa [...]” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 23 – **grifo nosso**)

“*Yawé ramé ta usú ta umuiwasuíma ta kwasá-itá.*” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 83, adap. – **grifo nosso**)

“Dessa forma eles vão **tornar fáceis** seus conhecimentos.” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 83 – **grifo nosso**)

“[...] *puiwera-itá supé, iwasuuíma waá [...].*” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 83, adap. – **grifo nosso**)

“[...] para os pequeninos, os que são mais **fáceis**.” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 83 – **grifo nosso**)

“*Se paya ambira susanga retana aé, iwasú i maasí.*” (AVILA, 2021, p. 684)

“Meu finado pai era muito resistente, era **difícil** ele ficar doente.” (Idem)

“*Kariwa nheenga rupí yasaã iwasuuíma, nhaãsé yayupukwá wã i irũmu.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 15, adap. – **grifo nosso**)

“Em português nós sentimos que foi **fácil**, porque já nos acostumamos com ele.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 15 – **grifo nosso**)

Tabela 6 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>iwasu; euasu</i>	p. 205, 364, 386; p. 364
HARTT	<i>iwasú; ywasú</i>	p. 349, 368; p. 368
COSTA	<i>iuaçú</i>	p. 192
DIAS	<i>euassu</i>	p. 563
MAGALHÃES	<i>iuaçú</i>	p. 109
AMORIM	<i>iwasu</i>	p. 128, 313, 444, 448
AVILA (2021)	<i>iwasú</i>	p. 340
CRUZ	<i>iwasu</i>	p. 21, 576, 612
SILVA (2020)	<i>iwasú</i>	p. 90
TREVISAN (2017)	<i>iwasú</i>	p. 69, 78, 98, 110, 111, 122, 124, 131, 133, 167
CASASNOVAS	<i>iwasú</i>	p. 105

Fonte: elaboração própria

7.1.8 *iwasuíma* (adj.): “fácil”, “simples”; (+) *iwasusawa* (subst.): “dificuldade”, por ext.: “problema”

É um vocábulo formado pela sufixação de seu termo primitivo *iwasú* (“difícil”) + *íma* (posp. indicadora de “ausência”, equivalente à prep. “sem”, do português). Muito provavelmente a origem do termo remeta à dificuldade de se passar um “rio grande”: *i* (“rio”, “água”); *wasú* (“grande”). O étimo evidencia o quão ligados à natureza e, mormente, aos rios, os povos originários eram. Para eles, a “dificuldade” talvez fosse semelhante à de se navegar num “rio grande” (*iwasú*), “caudaloso”, um “rio de difícil navegação”, como uma metáfora, impingida pela dificuldade de navegação de um grande rio analogamente difícil de navegar.

Baseamos a tentativa de explicar a origem do termo nas próprias construções em português que se utilizam da mesma associação metafórica e, até mesmo, hiperbólica junto a termos da natureza para ilustrar a construção de “imagens de dificuldade”: “uma *montanha*” de redações a corrigir, “uma *tempestade*” em copo d’água, a vida ser “uma *tormenta*” etc.

Ademais, o étimo que fazia alusão a rios grandes e caudalosos em tupi antigo era *ty eté* (que, inclusive, nomeia o rio “Tietê”, em São Paulo). O radical nominal *ty* ou *y* era usado para designar “os rios” e “águas” de que se serviam para a alimentação os povos originários e aos quais estes relacionavam toda sua mitologia de formação e, também, a cotidiana. A importância dos rios na sociologia e na crença desses povos verifica-se em centenas de narrativas que, ao longo dos séculos foram recolhidas pelos mais diversos viajantes, a citar alguns deles, em quem esta tradução é exaustivamente amparada: Antônio Brandão de Amorim⁶¹, Ermanno Stradelli e o indígena Maximiano José Roberto⁶², Barbosa Rodrigues⁶³, Couto de Magalhães⁶⁴, Constantin Tastevin⁶⁵, Herbert Baldus⁶⁶, entre outros.

Por fim, de acordo com o Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro o sufixo *eté* ou *ité* (já em nheengatu) não era usado para a formação de “novas” palavras ainda na Língua Geral Amazônica do século XIX. Assim, imaginamos que o étimo que dá origem à palavra “difícil” seja decorrente do acréscimo do sufixo *-wasú* ao radical *i* (“rio”).

Mas vale mencionar, aqui, a grande recorrência da utilização do termo primitivo *iwasú*, justamente a fim de aferir a nossa sugestão de origem:

“**Iwasú** *reté será mira uyumbué nheengatú?*” (MAGALHÃES, 1876, p. 109, adap. – **grifo nosso**)

“É muito **custoso** aprender a língua geral?” (MAGALHÃES, 1876, p. 109 – **grifo nosso**)

“[...] **iwasú** *kurí rewasemu tendawa puranga ne tawa arama.*” (AMORIM, 1987, p. 313, adap. – **grifo nosso**)

“[...], será custoso encontrares um bom lugar para a tua cidade.” (AMORIM, 1987, p. 313 – **grifo nosso**)

⁶¹ *Lendas em Nheengatú e em Português*, 1928.

⁶² In: *Vocabulário Português -Nheengatu Nheengatu-Português*, 2014 [1929], no que tange às lendas transcritas que ali se localizam.

⁶³ *Poranduba Amazonense*, 1890.

⁶⁴ *O selvagem*, 1876.

⁶⁵ *Da língua tapuia dita tupi ou nheengatu (La langue tapihya dite tupi ou nheengatu)*, 1923.

⁶⁶ *Lendas dos índios do Brasil (selecionadas e comentadas)*, 1946.

O adjetivo supramencionado, de que fizemos uso, em contrapartida, só foi localizado no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli: “**fácil**: *iwasu-yma*” (STRADELLI, 2014, p. 386 – **grifo do autor**)

Também formado pelo mesmo radical primitivo – *iwasú* – é *iwasusawa*. Este, seguido de *-sawa* (suf. nominal formador de substantivos), representa a “dificuldade” (*lit.*) propriamente dita; por ext.: um “problema”. Mais recorrente na bibliografia de consulta do que foi *iwasuíma*, por sua vez, decidimos retratar um excerto mais atual, a seguir:

“[...] *tá urikú iwasusawa tá umunhã arã sikarisawa* [...].” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 23, adap. – **grifo nosso**)

“[...] eles têm **dificuldade** para fazer pesquisa [...].” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 23 – **grifo nosso**)

7.1.9 *susanga*: “resistente”, “sossegado”, “calmo”; por ext.: “paciente”

O termo de valor nominal predicativo também pode ser usado sob forma antonímica *susangaíma* (“não ter resistência”; por ext.: “impaciente”). Usamos ambos os vocábulos ao longo da tradução.

Em nossas pesquisas, também encontramos outras formas de fazer alusão a esse estado físico ou mental de “aguentar” algo ou alguém, ora com mesma função predicativa, ora sob forma de locução cujo núcleo nominal é um substantivo: trata-se das palavras *kweréima* (“não estar cansado” – *lit.*), ou, ainda, *purarimasawa* (“paciência”), respectivamente. Propusemo-nos a usar todas as formas, em alternância, a fim de que o repertório lexical nessa língua siga sendo insuflado de possibilidades.

Abaixo, seguem algumas referências de uso que encontramos através de nossas pesquisas:

“*Resikari kunhã* [...] *urikú waá piá susanga, umukaturú-kwáu waá yumimisawa.*” (AMORIM, 1987, p. 155, adap. – **grifo nosso**)

“Procura mulher [...] que tenha coração **paciente**, e que saiba guardar segredo.” (AMORIM, 1987, p. 155 – **grifo nosso**)

“*Aé susangaíma ukaú arama.*” (AVILA, 2021, p. 684)

“Ela **não aguenta** beber.” (Idem)

7.1.10 *mbuesawa-itá* (subst.): “histórias”; por ext.: “tradição”

O sentido intencionado é notoriamente resultado de ampliação de sentido, não obstante seja muito fácil de se alcançar. Dizemos isto em razão de pensarmos que “histórias” recorrentemente contadas servem para embasar a “tradição” de um povo.

O conde italiano Ermanno Stradelli (2014) também menciona que, caso a tradição seja cultural, deve-se empregar *tikusawa*⁶⁷ – palavra que também utilizamos em nosso texto-meta da tradução, quando este exigiu esse valor semântico.

Tabela 7 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>u-mbuésáua;</i> <i>mbuésáua</i>	p. 212; p. 244
TASTEVIN (1923)	<i>muêsawa</i>	p. 637
AGUIAR (1898)	<i>muhençáua</i>	p. 23
COSTA (1909)	<i>umbuéçaua;</i> <i>imbuéçaua</i>	p. 223; p. 224

Fonte: elaboração própria

7.2.7 *warixisawa* (subst.): “faceirice”; por ext.: “ vaidade”:

Termo derivado de *warixí*: “faceiro”, “vaidoso”; “exibido”; “galanteador”, “enxerido” seguido do sufixo nominal formador de substantivo *-sawa*. Seu uso foi comprovado no Vocabulário, de Ermanno Stradelli (2014), no Dicionário, de Marcel Twardowski Avila (2021) e nas *Lendas*, de Antônio Brandão de Amorim, de onde extraímos excerto de comprovação de uso, como se pode verificar a seguir:

“[...] *kurumiwasú-itá akanga ti rê upitasuka-kwáu kunhã-itá warixisawa* [...].
(AMORIM, 1987, p. 434, adap. – **grifo nosso**)

“[...] a cabeça dos moços não podia ainda aguentar a **faceirice** das mulheres [...].
(AMORIM, 1987, p. 434 – **grifo nosso**)

⁶⁷ Ver. explic. sobre *tikusawa*, na seção 7.1.

Vale mencionar que o radical primitivo nominal *warixí* (“faceiro”) também foi encontrado com contundência na própria obra de Antônio Brandão de Amorim e na de Ermanno Stradelli. Isto fortaleceu que o termo tivesse ímpeto de seguir sendo utilizado até hoje – o que se comprovou com a ratificação do emprego pela professora Celina Menezes da Cruz, durante nossos encontros e conversas. Rodrigo Godinho Trevisan (2017) também o utiliza em sua tradução de *O pequeno príncipe*. Transcrevemos abaixo os trechos mencionados:

“*Indé warixí reté, mikura mira pu indé, [...]*.” (AMORIM, 1987, p. 444, adap. – **grifo nosso**)

“Tu és muito **faceiro**, és decerto do povo mucura, [...].” (AMORIM, p. 444 – **grifo nosso**)

“*kunhã warixí*” (Stradelli, p. 220, adap. – **grifo nosso**)

“mulher **faceira**” (Stradelli, p. 220 – **grifo nosso**)

“– Ah! Ah! *Xukúí yepé mira usaisú umaã waá se resé! – unheẽ apigawa warixí mairamé umaã muruxawamirĩ.*” (TREVISAN, 2017, p. 209 – **grifo nosso**)

“– Ah! Ah! Eis uma pessoa que ama olhar em mim! – disse o homem **vaidoso** quando viu o príncipezinho.” (tradução livre)

Baseados em toda a coleta estabelecida, ratificada pelo emprego hodierno do radical primitivo, adotamos *warixisawa* no texto de chegada de nossa tradução.

Tabela 8 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>warixysaua</i>	p. 220
AMORIM (1987)	<i>uarexisaua</i>	p. 434
AVILA (2021)	<i>warixisawa, warixisá</i>	p. 771

Fonte: elaboração própria

7.1.11 *putarisawa* (subst.): “ato de querer” (lit.), “querência”; por ext.: “desejo”, “vontade”, “pretensão”

A palavra forma-se por derivação deverbal a partir do radical *putari* (“querer”). A ele, acrescenta-se o morfema sufixo nominal formador de substantivos, num processo de formação bastante comum nessa língua. Muito embora o termo derivado só tenha sido encontrado na

bibliografia de consulta do *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli (2014), resolvemos adotá-lo em nosso texto-meta da tradução. designando “aquilo que se quer”, “querência” (lit.).

Ao longo de nossas pesquisas, vale acrescentar que também encontramos o termo *yusé* / *yusí* (STRADELLI, 2021, p. 202, adap.) com o mesmo sentido de “desejar”. Contudo, como se trata de termo de uso “obsoleto” (ÁVILA, 2021, p. 876), além de ser homônimo a *yusí* (“limpar”), procuramos evitar seu resgate coercitivo. Mesmo que busquemos ampliar o léxico do nheengatu, é de grande estima esse tipo de ponderação. Inclusive porque gerou confusão e chegou mesmo a provocar o riso entre as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade. Ao lerem a primeira tentativa de tradução do excerto abaixo, com a utilização de *yusisawa*, cunhado em Stradelli (2014), no lugar de *putarisawa*:

“[...] contou o **desejo** que tinha de ver aquela célebre mulher [...]” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

“[...] *umbeú-ana putarisawa urikú waá umaã arama kwá serakwena kunhã*, [...]” (tradução nossa)

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade – para esse mesmo excerto, inicialmente traduzido por nós pelo termo *yusisawa* – acabaram interpretando que era necessário haver “limpeza” (*yusisawa*) para encontrar a “célebre mulher” (Maria Mucoim), quando, na verdade, era para ser entendido que havia enorme “desejo” de encontrar a referida mulher. Isto foi derradeiro para que evitássemos o termo cunhado no *Vocabulário* pelo conde italiano. Ao longo da tradução ao texto-meta, inclusive porque não mais identificamos seu uso entre os falantes atuais, preferimos *putarisawa*.

Por fim, vale mencionar, outrossim, que o radical verbal *putari* também forma locuções verbais, como em *munhã-putari* (“quer fazer”) e *wasemu-putari* (“quer encontrar”), significando, respectivamente, “quase fazer” ou “quase encontrar”, conforme encontramos ao longo de nossas pesquisas bibliográficas:

“*Upisika kisé, umbuí pirá marika, uwasemu paá satiwa mikura pirá marika upé, umanú-putari wana*.” (RODRIGUES, p. 193, adap. – **grifos nossos**)

“Pegou a faca, partiu a barriga do peixe, dizem que achou seu sogro mucura na barriga do peixe, já **quase morrendo**.” (RODRIGUES, p. 193 – **grifos nossos**)

“*Se panera upupuri-putari uikú, tiapú wã*.” (HARTT, p. 361, adap. – **grifos nossos**)

“Minha panela está **quase fervendo**, já está zoando.” (HARTT, p. 361 – **grifos nossos**)

“*Remaã, tatá uwéu-putari ana.*” (MAGALHÃES, p. 109, adap. – **grifos nossos**)

“Olha, o fogo já está **quase se apagando.**” (MAGALHÃES, p. 109 – **grifos nossos**)

Segundo Marcel Twardowski Avila, esse uso é muito corrente na bacia do Rio Negro e apresenta o sentido de “estar quase, estar a ponto de, estar prestes a, estar na iminência ou próximo de, estar para” (AVILA, 2021, p. 613).

Tabela 9 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>putaresaua</i>	p. 307,469
AVILA (2021)	<i>putarisawa, putarisá</i>	p. 613

Fonte: elaboração própria

7.1.12 *tikú-puxí* (subst.): “mal costume”, “vício”; por ext.: “tentação”

A composição foi encontrada por nós, primeiro, na *Carta Episcopal*, do bispo do Amazonas Jorge Lourenço da Costa Aguiar (1898), exatamente com o sentido pretendido pelo contexto do conto *A Feiticeira*:

“Peço sempre a Deus que me livre de semelhante **tentação.**” (SOUSA, 1988, p. 33 – **grifo nosso**)

“*Ayururéu Tupana suí panhẽ ara aé umutirika arama tikú-puxí nungara.*” (tradução nossa)

Tabela 10 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
AGUIAR (1898)	<i>cecupuxi</i>	p. 37
STRADELLI (2014)	<i>tecô-puxi</i>	p. 497
TASTEVIN (1923)	<i>secu puxí</i>	p. 662
AVILA (2021)	<i>ikú-puxí (t, r, s)</i>	p. 313

Fonte: elaboração própria

7.1.13 *pawaíma* (subst.): “sem fim” (lit.); por ext.: (o) “infinito”

O termo é derivado de *pawa* (“fim”, “término”) com acréscimo do morfema sufixo indicador de “ausência”, “negação” *-íma*. Durante nossas pesquisas, foi encontrado no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli: “*opauayma*: infinito” (STRADELLI, 2014, p. 236 – *grifo do autor*)

Muito embora não o tenhamos encontrado seu uso ratificado nas demais fontes bibliográficas de consulta, a palavra não apresentou obstáculos de entendimento quando colocado à prova de inteligibilidade de sentido: tanto a professora Celina Menezes da Cruz quanto o Sr. Ademar Garrido⁶⁸ ratificaram o seu entendimento. A ampliação semântica foi necessária por conta de traduzir a palavra “infinito”, no conto *A feiticeira*:

“Sei que o poder do Criador é **infinito** e arte do inimigo varia.” (SOUSA, 1988, p. 33 – **grifo nosso**)

“*Akwáu tupana kimbasa **upawaíma** asuí suayana munhāsawa umuturié.*”
(tradução nossa)

7.1.14 *munhāsawa* (subst.): “feitura”, (o) “feito”, “criação”; por ext.: “arte”

O termo apresenta várias acepções – todas elas ainda em uso hoje –, que foram identificadas ao longo de nossas pesquisas, como se verifica abaixo:

“*Tupana umbawa ana i **munhāsawa** umunhã waá, ara pú-muküi upé.*” (AGUIAR, 1898, p. 73, adap. – **grifo nosso**)

“Deus acabou a **criação** que fez, no sétimo dia.” (AGUIAR, 1898, p. 73 – **grifo nosso**)

A ampliação de sentido foi necessária para corresponder à necessidade de contexto presente em *A feiticeira*:

⁶⁸ Trata-se do conhecido cantor de música popular em nheengatu, de que já falamos na Seção 6.2 desta tese, líder da banda *Marupiara* (“sortudo”, em nheengatu). À época – entre dez. 2021 e fev. 2022 – tivemos nossos últimos encontros. Ele faleceu em 16 de Abril de 2023.

“Sei que o poder do Criador é infinito e **arte** do inimigo varia.” (SOUSA, 1989, p. 33 – **grifo nosso**)

“*Akwáu Tupana kiribasawa upawaíma asuí suayana **munhāsawa umuturié.***”
(tradução nossa)

Tabela 11 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>munhançaua</i>	p. 199
STRADELLI (2014)	<i>munhangaua</i>	p. 427
HARTT (1938)	<i>moñajáwa</i>	p. 63
MAGALHÃES(1876)	<i>munhãnçáua</i>	p. 55
AMORIM (1987)	<i>munhangaua</i>	p. 29
AGUIAR (1898)	<i>munhançaua;</i> <i>munhançáua</i>	p. 63; p. 73
TASTEVIN (1923)	<i>munhangawa</i>	p. 640
SYMPSON (2001)	<i>munhaçaua</i>	p. 87
AVILA (2021)	<i>munhāsawa,</i> <i>munhãgawa</i>	p. 492

Fonte: elaboração própria

7.1.15 *muturié* (v. intrans.): “**variar**”

O termo foi encontrado exclusivamente em Ermanno Stradelli: “*muturié*: variado, mudado” (STRADELLI, 2014, p. 434 – *grifo do autor*). Muito embora o registro na bibliografia de consulta tenha sido o único, presente no *Vocabulário*, não tivemos problemas em comprovar seu uso seguir atual, por ser muito utilizado na oralidade cotidiana. A professora Celina Menezes da Cruz ratificou que a palavra sempre se usou com a acepção assinalada por nós no conto *A feiticeira*, no contexto abaixo retratado:

“Sei que o poder do Criador é infinito e arte do inimigo **varia.**” (SOUSA, 1988, p. 33 – **grifo nosso**)

“*Akwáu tupana kiribasawa upawaíma asuí suayana munhāsawa **umuturié.***”

(tradução nossa)

7.1.16 *suayana* (subst.): “inimigo”

Para o entender mais proficuamente o termo, vale a nota que Ermanno Stradelli (2014) deixa, em seu Vocabulário, buscando aproximar o sentido de *suayana*, com o daquele que veio fugido da terra dos inimigos e que, por assim dizer, àquela época corresponderia aos que os indígenas entenderiam ser a Europa:

suaya, ruaya: o lugar que os antepassados abandonaram, fugindo perante o inimigo. Se esta é a acepção indígena, para assim dizer originária, hoje, para os civilizados que falam língua geral, *suaya* corresponde à Europa, ou terras de além-mar. (STRADELLI, 2014, p. 483, adap. – **grifos do autor**)

O mecanismo linguístico-semântico pelo qual *suayana* assume o valor de sentido de “inimigo”, assim, passa pela interpretação metonímica, na qual o “lugar em que se encontram inimigos, de onde vieram”, estende-se, contiguamente, como o sentido daquele que “ali vive, ou de quem de lá vem”

Encontramos o termo em vários autores, já sob a acepção metonímica:

“*Asuí yawara upitá yawaraté ruayana arama.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 224, adap. – **grifo nosso**)

“*Daí o cachorro tornou-se inimigo da onça.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 224 – **grifo nosso**)

“*Aé umundú yeperesé itakwara kití panhẽ i mã-itá rimirera, ti arama suayana-itá umunhã amú aintá yawé.*” (AMORIM, 1987, p. 31, adap. – **grifo nosso**)

“*Ele mandou imediatamente para a gruta todo o resto das suas coisas, para seus inimigos não fazerem outras iguais.*” (AMORIM, 1987, p. 31– **grifo nosso**)

“*taititu: [...] yawara-itá ruayana aé, nhaãsé ugustari usuú yawara-itá.* (PAYEMA, 2002, p. 58, adap. – **grifo nosso**)

“*taititu: [...] ele é inimigo dos cachorros, porque gosta de morder os cachorros.* (PAYEMA, 2002, p. 58 – **grifo nosso**)

Tabela 12 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1898)	<i>Ruianiana</i>	p. 207, 230
DIAS (1854)	<i>soanhána</i>	p. 567
COUDREAU (1886)	<i>çuanhána</i>	p. 472
STRADELLI (2014)	<i>suanhana, suainhana, suaiana; ruainhana, suainhana; suaiana, suainhana</i>	p. 236; p. 473; p. 483
MAGALHÃES(1876)	<i>çuáíãna</i>	p. 220
AMORIM (1987)	<i>ruainhana; suainhana</i>	p. 27, 28, 31, 32, 104, 169; p. 29, 31, 168
TASTEVIN (1923)	<i>suanhana, ruanhana</i>	p. 665
RODRIGUES (1890)	<i>ruanhana; ruañana</i>	p. 203, 246; p. 282
AVILA (2021)	<i>uayana (r,s)</i>	p. 738
CASASNOVAS (2006)	<i>suayana</i>	p. 119

Fonte: elaboração própria

7.1.17 *pú-rakanga* (subst.): “galho da mão” (lit.); por ext.: “dedo da mão”

Trata-se do mesmo que *pu-akanga* (“cabeça da mão” – lit.) ou, ainda, *pu-rakapira* (“ponta da mão” – lit.). Usamo-los, os três, sortidamente, ao longo do texto-meta da tradução.

7.1.18 *mukameẽ* (v. trans.): “mostrar”, “indicar”, “apontar”

A palavra foi encontrada sob as mais diversas acepções em nossas consultas bibliográficas, inclusive com o sentido de “representar”⁶⁹. Para comprovação do fato, extraímos

⁶⁹ Cf.: TREVISAN, 2017, p. 186.

alguns excertos, presentes tanto na literatura contemporânea quanto na antiga dessa língua, em que o termo se deu registrado, a ver:

“*Arusika yepé papera amukameẽ arã indé arã.*” (AVILA, 2021, p. 632 – **grifo nosso**)

“Eu trouxe um livro para te **mostrar.**” (Idem)

“*Wakurawá supé paá usú umukameẽ kukwera xinga waá, nhaãsé umaã aé upaka pitupituna, sesewara umaité aé murakisara.* (CASASNOVAS, 2006, p. 95, adap. – **grifo nosso**)

“Ao bacurau, dizem, ele foi **mostrar** um [terreno] que era meio capoeira, porque viu que ele acordava de madrugada, por isso pensava que ele era trabalhador.” (CASASNOVAS, 2006, p. 95, adap. – **grifo nosso**)

“*Indé remukameẽ ramé maié ixé amunhã arã, akuau katu amunhã.*” (NAVARRO, 2016, p. 63 – **grifo nosso**)

“Se você **mostrar** como é para eu fazer, saberei bem fazê-lo.” (Idem)

“*Aé umukameẽ yepé buyawasú i apú waá erepanti kwera resewara.* (TREVISAN, 2017, p. 186 – **grifo nosso**)

“Ele **representava** uma jiboia que estava cheia por causa de um elefante.” (TREVISAN, 2017, p. 186 – **grifo nosso**)

“*Yapuderi arã yamusupí kwá yané kitiwara-itá, yarikuté yamukameẽ aé panhẽ mira-itá umaã arã [...].*” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 80, adap. – **grifo nosso**)

“Para podermos valorizar nossos elementos culturais, temos que **mostrá**-los para que todas as pessoas os vejam [...]. (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 80 – **grifo nosso**)

“*Se aría, kuíri asú apuú nhaã inayá, indé reyenú inayá wírupi, remukameẽ ixé arama nhaã inayá turusú piri waá, yawé se manha umunhã.* (RODRIGUES, 1890, p. 54, adap. – **grifo nosso**)

“Minha avó, agora eu vou apanhar aquele inajá, deite-se você embaixo do inajá, **indique** para mim o maior inajá, assim faz a minha mãe. (RODRIGUES, 1890, p. 54 – **grifo nosso**)

“*Indé rekwáu muíri perewa umupinima se pira, aintá uyupirari yané ruayana-itá rupí mairamé amukameẽ yepé yané mirasawa serakwena.* (AMORIM, 1987, p. 335, adap. – **grifo nosso**)

“Tu sabes quantas feridas pintam meu corpo, elas foram abertas pelos nossos inimigos quando eu **mostrava** a fama da nossa raça. (AMORIM, 1987, p. 335 – **grifo nosso**)

Também se identificou, recorrentemente utilizada, na oralidade nativa dos povos indígenas a que tivemos acesso nas comunidades do Cabari do Rio Negro e da Ilha das Flores. Identificamos seu uso hodierno, inclusive, no discurso dos ribeirinhos falantes dessa língua. Isto tudo referendou sua utilização nos textos de chegada da tradução dos contos por nós selecionados.

Tabela 13 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
AMORIM (1987)	<i>mukameen</i>	p. 33, 95, 214, 312, 425
COSTA (1909)	<i>mucamé</i>	p. 198
DIAS (1854)	<i>mucameên</i>	p. 569
HARTT (1938)	<i>mukameén</i>	p. 358
SEIXAS (1853)	<i>mucámeên</i>	p. 30
TASTEVIN (1923)	<i>mucameẽ</i>	p. 636
STUDART (1926)	<i>mucamehé</i>	p. 37
STRADELLI (2014)	<i>mucameên;</i> <i>mucoameên</i>	p. 418; p. 420
MAGALHÃES(1876)	<i>mucámehẽ;</i> <i>mukamehẽ</i>	p. 114; p. 274
RODRIGUES (1890)	<i>mucameen,</i> <i>mucámeen;</i> <i>mucá meen</i>	p. 53, 80, 222; p. 286
NAVARRO (2016)	<i>mukameẽ</i>	p. 64, 67, 105, 107
AVILA (2021)	<i>mukameẽ</i>	p. 474
CASASNOVAS (2006)	<i>mukameé;</i> <i>mukameén</i>	p. 65, 67; p. 144
TREVISAN (2017)	<i>mukameẽ</i>	p. 60, 61, 81, 84, 103, 130, 186, 213

Fonte: elaboração própria

**7.1.19 yumukameẽ: “mostrar-se”, “apresentar-se”; “revelar-se”; por ext.:
“desmascarar”**

Trata-se de termo formado a partir de *mukameẽ* precedido pelo morfema prefixo designativo de reflexão *yu-* e que foi encontrado na literatura antiga de consulta:

“*Yawé aé uyumukameẽ amú kunhamukú-itá supé, [...]*” (AMORIM, 1987, p. 253, adap. – **grifo nosso**)

“Assim ele **mostrou-se** para outras moças, [...].” (AMORIM, 1987, p. 253 – **grifo nosso**)

Recorreu-se à ampliação semântica a fim de significar “desmascarar” para o contexto exigido em *O baile do judeu*:

“[...] e por toda parte se **desmascaram** lojas maçônicas, [...]” (SOUSA, 1988, p. 75 – **grifo nosso**)

“[...] *asuí panhẽ tetama upé maçom-itá ruka-itá aintá uyumukameẽ, [...]*” (tradução nossa)

Apesar de haver palavra para “desmascarar” nessa língua (*suá-rangawaíma*), pensamos que o contexto exige acima o sentido figurado para a palavra. Assim, preferimos “revelar-se” em seu lugar.

Vale ressaltar que Ermanno Stradelli ainda registra outro termo para o designativo de “revelar-se”: “*yukwaukari*” (STRADELLI, 2014, p. 285, *adap.*). Provavelmente, o conde italiano tenha suposto um termo formado a partir de uma composição aglutinada para representar esse sentido. A palavra usada por Stradelli parece ser formada a partir de *yukwáu* (“aparecer”) + *ukári* (“fora”), lit.: “aparecer fora”. Talvez a intenção semântica para esse termo seja a de “aparecer em algum lugar em que não se esperava a presença”, i.e.: a pessoa “sairia de um lugar aparecendo em outro” (lit.). Apesar das suposições, tivemos problemas em identificar que esse termo siga sendo utilizado. Um estudo mais aprofundado pode ratificar seu uso hodierno; ou preteri-lo.

Por conseguinte, adotamos, exclusivamente, o termo supramencionado a fim de alcançar o sentido de “revelar-se”.

7.1.20 *mukameẽ-meẽ* (v. trans.): “ficar mostrando”, “exibir”; por ext.: “alardear”

Muito embora não tenhamos encontrado texto de apoio para a utilização da sugestão tradutória apontada na bibliografia de consulta, identificamos sua existência na primeira parte do *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli. Conquanto não tenhamos conseguido referendar esse uso pelo pareamento a partir da presença da mesma palavra na segunda parte dessa obra – sabidamente mais fidedigna à captação de vocábulos realmente existentes em nheengatu, como já dito anteriormente – adotamos sua utilização em razão de a reduplicação ser um dispositivo morfológico muito comum em nheengatu⁷⁰.

Tabela 14 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>mucameẽn-meẽn</i>	p. 157

Fonte: elaboração própria

7.1.21 *mukameẽsawa* (subst.): “apresentação”, “exibição”; por ext.: “(o) espetáculo”

Trata-se de termo derivado de “mostrar” (*mukameẽ*) a partir do acréscimo do sufixo nominal formador de substantivo *-sawa*. Sua opção foi baseada na identificação dessa palavra na bibliografia antiga de consulta de TASTEVIN (1923) e, também, em STRADELLI (2014). Ademais, a utilização atual foi confirmada por a palavra figurar no *Dicionário* de AVILA (2021). A ampliação de sentido até alcançar nossa intenção de uso no contexto (“espetáculo”) foi ratificado pela professora Celina Menezes da Cruz.

7.1.22 *mira-itá usasá waá tiãwera irũmu* (\approx subst.) : “pessoas que passam com o cadáver” (lit.); por ext.: [a procissão prévia ao] “enterro”

⁷⁰ Ver. explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

Claramente se trata de uma perífrase. Em razão de o rito de conduzir o corpo morto numa procissão ser oriundo do catolicismo, foi necessária essa adaptação linguístico-cultural: não há, propriamente, uma palavra em nheengatu para a “procissão” que conduz o morto.

Trata-se de expressão formada a partir de *tiãwera* (“cadáver”) e que também poderia empregar *pira kwera* (“corpo que se foi”, “cadáver”) na composição. Ambas as perífrases são compreensíveis e podem ser alternadas em uso para esse mesmo contexto que envolve a “procissão”

Em nossa pesquisas, encontramos diversos excertos com as palavras integrantes da perífrase, o que ratificou nossa solução tradutória perifrásica:

“*Awasemu yepé wirá riãwera kaá-pe.*” (HARTT, 1938, p. 380, adap. – **grifo nosso**)

“Achei um pássaro **morto** no mato.” (HARTT, 1938, p. 380 – **grifo nosso**)

“*Remaã ramé kurí ixé, ne paya riãwera irũmu wana.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 180, adap. – **grifo nosso**)

“Quando me vires, já será com o **cadáver** de teu pai.” (MAGALHÃES, 1876, p. 180 – **grifo nosso**)

“*Usupiri i pira kwera, uyaxiú pituna pukusawa, [...].*” (AMORIM, 1987, p. 293, adap. – **grifos nossos**)

“Carregou seu **cadáver**, chorou a noite toda, [...].” (AMORIM, 1987, p. 293 – **grifo nosso**)

“[...] *asuí ti aintá uxari aintá uyutima aintá pira kwera iwikwara kití.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 569 – **grifos nossos**)

“[...] e não permitirão que os seus **corpos mortos** sejam enterrados em covas.”

(Idem)

Ao longo de nossa tradução, mais uma vez optaremos por alternar o léxico a fim de sempre perseguir a recorrente intenção de insuflar o arcabouço linguístico do nheengatu, com abastada sinonímia entre os termos. Com essa mesma intenção, resolvemos, inclusive, mencionar que Ermanno Stradelli ainda cunhou outra perífrase – que também apresenta utilização cotidiana – em seu *Vocabulário*, para designar a palavra “procissão”: “*tupana-watasawa*” (STRADELLI, 2014, p. 275, 505, adap.).

Vale acrescentar, por fim, que o termo *tiãwera*, usado na composição acima representada, também foi utilizado na perífrase que equivale à palavra portuguesa “cemitério” (*tiãwera-itá rendawa* – lit.: “lugar dos cadáveres”).

7.1.23 *suirũ* (adj.): “malicioso”

O termo foi encontrado, com diversas acepções, em muitos autores consultados na bibliografia antiga do nheengatu. Mas foi em Charles Frederick Hartt que o encontramos, precisamente, com o sentido aferido acima:

“**Suirũ** kwá apigawa, unheẽ teé-teé amú-itá resé.” (HARTT, 1938, p. 369, adap. – **grifos nossos**)

“Este homem é **malicioso**, ele fala mal dos outros.” (HARTT, 1938, p. 369 – **grifos nossos**)

Conversando com as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade verificamos que sua utilização é mantida, não havendo outra palavra para designar a característica de quem apresenta “malícia” (*surungawa*). Por isso a adotamos no texto-meta da tradução de *O baile do Judeu*:

“[...] alguns **maliciosos** sonharam ver um êxtase de amor.” (SOUSA, 1988, p. 78 – **grifo nosso**)

“[...] *yepé-yepé suirũ aintá ripusí umaã yepé saiskusawa turusú.*” (tradução nossa)

Muito embora também tenhamos encontrado em Ermanno Stradelli outro étimo para o mesmo sentido, “*mawewera-aíwa*” (STRADELLI, 2014, p. 248, adap.), as professoras não souberam dizer qual a origem deste, sugerindo que não fosse utilizado. Assim também consideramos e preterimos sua utilização em detrimento da palavra adotada no texto de chegada de nossa tradução.

Tabela 15 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
AMORIM (1987)	<i>suýrun, suyrun</i>	p. 121, 181, 254, 399
RODRIGUES (1890)	<i>çounheru</i>	p. 73
TASTEVIN (1923)	<i>suerú, suiru;</i> <i>suwerú, ruwerú</i>	p. 666; p. 667
STRADELLI (2014)	<i>soirõn; suirõn, suirun</i>	p. 188, 310; p. 473
HARTT (1938)	<i>suyrúm</i>	p. 369
SYMPSON (2001)	<i>suérum</i>	p. 5
AVILA (2021)	<i>uirũ(r,s)</i>	p. 740

Fonte: elaboração própria

7.1.24 *tupana-tiapú* (subst.): “barulho de Deus” (lit.); por ext.: “trovão”

Em nossas pesquisas, encontramos variadas composições que designam o “trovão” nessa língua: “*tupã; tupá*” (ÁVILA, 2021, p. 721), “*iwaka-tiapú*” (STRADELLI, 2014, p. 300, 385, adap.) e “*werawa tiapusawa*” (SILVA, 2020, p. 92) são alguns deles. Ademais, muito se fala em *tiapú* (lit.: “barulho”) para designar os mais variados sons. Segundo Stradelli, o termo designa “rumor, ruído, barulho, estrépito, estrondo, barulho” (STRADELLI, 2014, p. 497). Lançamos mão dessa amplificada gama de sentidos, inclusive, para representar o barulho do “guincho” do homem-boto, em *O baile do judeu*:

“[...] dava **guinchos** estúrdios, dançava desordenadamente, agarrando a dona Mariquinhas [...]” (SOUSA, 1988, p. 77 – **grifo nosso**)

“[...] *umunhã tiapú-itá puxiwera retana, upurasí uyumuapatuka, upisika pukusawa dona Mariquinhas [...]*” (tradução nossa)

Colhemos, ademais, alguns outros contextos, que foram transcritos abaixo a fim de comprovar nossa pesquisa e a consolidar tanto a atualidade do étimo quanto a variada forma lexical que se pode atribuir, em nheengatu, ao termo “trovão”, do português:

“[...] *i akanga ruakí tiapú tupá.*” (AMORIM, 1987, p. 169, adap. – **grifos nossos**)

“[...] perto de sua cabeça estrondeou um **trovão**.” (AMORIM, 1987, p. 169 – **grifo nosso**)

“*Yandé tupá ruwí raíra-itá.*” (*Ibidem*, p. 84, adap. – **grifo nosso**)

“Nós somos filhos do sangue do **trovão**.” (*Ibidem*, p. 84 – **grifo nosso**)

“*Aramé tẽ paá upuka yepé tiapuwasú umuriri waá katú iwí.*” (*Ibidem*, p. 155, adap. – **grifo nosso**)

“No mesmo instante, contam, espocou um **grande estrondo** [do céu], que até fez tremer a terra.” (*Ibidem*, p. 155 – **grifos nossos**)

“*Yepé werawa tiapusawa i nheenga-wasú waá ukururuka waá.*” (SILVA, 2020, p. 92 – **grifos nossos**)

“Um **trovão** de voz grossa resmungando.” (SILVA, 2020, p. 92 – **grifo nosso**)

Decidimos alternar os termos ao longo de nossa tradução com a função de alargar o repertório linguístico do nheengatu.

Cabe ressaltar, por fim, que utilizamos também alguns derivados de *tiapú* (“barulho”, “estrondo”; por ext.: “fragor”) ao longo de nossa tradução ou no esclarecimento da opção apresentada no espaço destinado da retrotradução (RT). Exemplifica-se, ao menos com um caso, o contexto em que precisamos traduzir “atroar” do texto-fonte (TF) como *mutiapú* (“fazer barulho”; por ext.: “atroar”; por ext.: “estremecer por estrondo”), no conto, *A Feiticeira*:

TF – “Os medonhos trovões do Amazonas **atroavam** os ares.” (SOUSA, 1988, p. 40 – **grifo nosso**)

TC – “*Amazonas Tupana tiapú sikieíwa umutiapú iwaka.*” (tradução nossa)

RT – “Os medonhos trovões do Amazonas **estremeciam** o céu.”

7.1.25 *kurupira* (subst.): “**curupira**” (ser mitológico da cultura indígena)

Trata-se de um conhecido termo que designa uma entidade natural das matas e florestas, caracterizada como um ser sobrenatural que apresenta os pés voltados para trás. A prof. Celina Menezes da Cruz, ademais, disse-nos que os “mais antigos” falantes, ainda o denominavam *kaá-manha*, ou “mãe da mata” (*lit.*), por conta – justamente –, de esse ente sobrenatural habitar as matas e ter intenção de assustar mulheres e homens a fim de protegê-las da ação devastadora destes.

O termo ainda hoje segue sendo usado para designar parte do ideário cultural do povo indígena e foi recorrentemente encontrado na bibliografia de consulta. Destacamos, abaixo, algumas fontes de pesquisa em que o termo apareceu:

“**Kurupira** paá uyuká aé. [...]. Ariré paá uyuuka i xirura, i kamixá, umundéu sesé.” (RODRIGUES, 1890, p. 59, adap. – **grifo nosso**)

“O **curupira** matou-o. [...]. Depois tirou sua calça, sua camisa, e vestiu-os em si.” (RODRIGUES, 1890, p. 59 – **grifo nosso**)

“**Kurupira** urikú será i pí sakakwera kití?” (MAGALHÃES, 1876, p. 120, adap. – **grifo nosso**)

“O **curupira** tem o pé para trás?” (MAGALHÃES, 1876, p. 120 – **grifo nosso**)

“[...] *umutawá mira suí kurupira turusú waá, ti arã umbauú, ti arã maã usasá kaápe.* [...]” (MUNIZ, 2001, p. 82, adap. – **grifo nosso**)

“[...] ele afugenta para longe da pessoa o **curupira** grande, para ele não comê-la, para nada acontecer na mata, [...]” (MUNIZ, 2001p. 82 – **grifo nosso**)

Tabela 16 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
SEIXAS (1853)	<i>curupira</i>	p. 12
MAGALHÃES(1876)	<i>curupíra</i>	p. 120, 126
STRADELLI (2014)	<i>curupíra</i>	p. 358
AMORIM (1987)	<i>kurupira</i>	p. 475, 476, 477
RODRIGUES (1890)	<i>curupíra</i>	p. 23, 40, 56, 67, 71, 72
CRUZ (2011)	<i>kurupira</i>	p. 614
CASASNOVAS (2006)	<i>curupira</i>	p. 78, 79
AVILA (2021)	<i>kurupira</i>	p. 396

Fonte: elaboração própria

7.1.26 *mukwereíma* (v. intrans.): “não se cansar”, “não se incomodar”, “não se aborrecer”; por ext.: “ficar impassível”

Trata-se de uma palavra derivada do radical primitivo *kweré* (“cansado”). A ele, acrescentam-se os morfemas prefixo acusativo *mu-* e o sufixo indicativo de ausência *-íma*. O termo equivalente a “aborrecer” foi encontrado em Antônio Brandão de Amorim:

“*Awá taá penhẽ, peyuri waá pemukweré kwayé mira-itá?*” (AMORIM, 1987, p. 160, adap. – **grifo nosso**)

“Quem são vocês, que vêm **aborrecer** assim as pessoas?” (AMORIM, 1987, p. 160 – **grifo nosso**)

Como a sufixação com o morfema *-íma* é muito comum nessa língua, não obstamos em utilizar do mesmo procedimento de formação. A palavra derivada teve o sentido intencionado (“ficar impassível”) e foi ratificada pela professora Celina Menezes da Cruz, razão pela qual o sentido exigido pelo contexto do conto *A Feiticeira* foi adotado, tal qual se vê no excerto transcrito a seguir:

“**Ficava impassível** vendo cair uma estrela [...]” (SOUSA, 1988, p. 33 – **grifos nossos**)

“**Umukwereíma mairamé umaã yepé yasitatá uwari** [...]” (tradução nossa)

7.1.27 *wakawã* (subst.): “acauã”

É a ave de rapina da família dos falconídeos (*Herpetotheres cachinnans*), cujo canto as comunidades indígenas e os ribeirinhos consideram ser agoureiro. Seu canto é um mal presságio para a pesca e a caça e muitos indígenas sequer saem para caçar na mata ou pescar nos grandes rios como o Negro quando a ave canta no amanhecer, com medo de que algo de ruim lhes aconteça. O canto ao amanhecer é algo raro porque a ave costuma ter hábitos noturnos e cantar apenas nos fins de tarde. É predador de cobras, mesmo peçonhentas e serviu de inspiração a I.S. para criara a narrativa do conto homônimo, *Acauã*, que também traduzimos.

Ao longo do rio Negro, a ave é denominada sob algumas variações como *akawã* ou *makawã*, mas se trata da mesma ave.

Tabela 17 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
SEIXAS (1853)	<i>acauan</i>	p. 2
MAGALHÃES(1876)	<i>makãuã</i>	p. 278
STRADELLI (2014)	<i>acauãn; macauãn</i>	p. 315; p. 403
RODRIGUES (1890)	<i>uacauan</i>	p. 187, 188
TASTEVIN (1923)	<i>macawa; wakawã</i>	p. 715; p. 747
AVILA (2021)	<i>wakawã</i>	p. 761

Fonte: elaboração própria

7.1.28 *pirasuasawa* (subst.): “pobreza”; por ext.: “desgraça”; por ext.: “[ter] pena”

A palavra é formada através da sufixação de *pirasúa* (“pobre”, “desgraçado”, “coitado”). Em nossa pesquisas, encontramos-la já sob forma derivada, de que fizemos uso, e com o variado significado acima apontado, como se verifica nos excertos retratados abaixo:

“*Kuíri asú atuká-tuká se comadre tasiwa rukena. [...]. Se **pirasuasawa** yawé umundú.*” (COSTA, 1909, p. 165, adap. – **grifo nosso**)

“Agora eu vou bater à porta da minha comadre formiga. [...]. Assim manda a minha **pobreza**. (COSTA, 1909, p. 165 – **grifo nosso**)

“[...] *ayaxiú kurí ne irĩmu ne mira **pirasuasawa!***” (AMORIM, 1987, p. 100, adap. – **grifo nosso**)

“[...] chorarei contigo a **desgraça** do teu povo!” (AMORIM, 1987, p. 100 – **grifo nosso**)

“*Amú ramé mã ixé, ti mã amaã ne **pirasuasawa.***” (CASASNOVAS, 2006, p. 93, adap. – **grifo nosso**)

“Se eu fosse outro, não teria tido **pena** de ti.” (CASASNOVAS, 2006, p. 93 – **grifo nosso**)

Vale acrescentar que o termo *purarasawa* (lit.: “sofrimento”) também pode ser utilizado para os contexto em que se exige o sentido de “desgraça”. Assim o fizemos ao longo de nossa tradução.

Tabela 18 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
SEIXAS (1853)	<i>puraisuaçáua</i>	p. 47
STRADELLI (2014)	<i>ipyrasusaua;</i> <i>puriasusaua</i>	p. 272; p. 468
AMORIM (1987)	<i>puriasusaua</i>	p. 100, 235
TASTEVIN (1923)	<i>poriasuasawa;</i> <i>puriasusawa</i>	p. 654; p. 656
COSTA (1909)	<i>piraçuauçaua</i>	p. 165, 203
AVILA (2021)	<i>pirasuasawa</i>	p. 575

Fonte: elaboração própria

7.1.29 *maráúna* (subst.): “agouro”

Trata-se de palavra que faz parte do ideário cultural indígena. Recorrentemente ouvida nas conversações cotidianas dos falantes nativos de nheengatu – principalmente quando se fala em mitos indígenas ou em doenças e superstições! –, também foi encontrada nas mais diversas fontes bibliográficas antigas e atuais:

“*I nheengarisawa maráúna [...]*” (AMORIM, 1987, p. 318, adap. – **grifo nosso**)

“Sua cantiga é **agouro**.” (AMORIM, 1987, p. 318 – **grifo nosso**)

“*Maã-puxiwera! Indé ti puranga, remaraúna reikú ixé!*” (CASASNOVAS, 2006, p. 79, adap. – **grifo nosso**)

“Maldito! Você não é bom, está me dando mau **agouro!**” (CASASNOVAS, 2006, p. 79, adap. – **grifo nosso**)

Tabela 19 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>maraiúna, marauna</i> <i>uaraúna</i>	p. 156; p. 511
AMORIM (1987)	<i>maraiúna, marauna</i>	p. 100, 318, 332, 470
TASTEVIN (1923)	<i>marauana</i>	p. 285
RODRIGUES (1890)	<i>marauana</i>	p. 21
AVILA (2021)	<i>maraiúna</i>	p. 434
SILVA (2020)	<i>maraiúna</i>	p. 89
CASANOVAS (2006)	<i>maraiúna</i>	p. 79

Fonte: elaboração própria

7.1.30 *ikuntu* (adj. / adv.) : “tranquilo”, “sossegado”, “quieto”, “calado”

O termo cumpre tanto função adjetiva como função adverbial, de acordo com que encontramos nas consultas bibliográficas, durante nossas pesquisas, a ver:

“*Yasú yayenú, yasarú tapiira u suasú. Yakirirí! Yaikuntu!*” (RONDON, 1945, p. 120, adap. – **grifo nosso**)

“Vamos nos deitar e esperar anta ou veado. Fiquemos calados! **Fiquemos quietos!**” (RONDON, 1945, p. 120 – **grifos nossos**)

“*Suasú uikuntu uruyari resé setimã resé.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 188, adap. – **grifo nosso**)

“O veado estava **tranquilo** por fiar-se em suas pernas.” (MAGALHÃES, 1876, p. 188 – **grifo nosso**)

“[...] *asuí upaka Jesus, asuí umpituú iwitú, gapenú yuíri, asuí aintá upituú ana, asuí paraná uikuntu ana.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 303 – **grifo nosso**)

“[...] e Jesus acordou, e aplacou o vento e as ondas, e eles cessaram, e o rio **aquietou-se.**” (Idem)

Cabe ressaltar, por fim, que o termo é bastante identificado na oralidade cotidiana do falante do nheengatu, durante nossas viagens a SGC. Por isso o adotamos em nossa tradução.

Tabela 20 - Reg. ortogr. do adj./adv. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>icô-nhunto,</i> <i>icô-nhotem</i>	p. 378
AMORIM (1987)	<i>iku nhunto</i>	p. 233
COSTA (1909)	<i>cuim iunto</i>	p. 206
RODRIGUES (1890)	<i>icó iunto</i>	p. 201
SEIXAS (1853)	<i>icointe</i>	p. 19
RONDON (1945)	<i>iconto</i>	p. 120
MAGALHÃES(1876)	<i>ikuênte</i>	p. 188
HARTT (1938)	<i>ikoñunte</i>	p. 346
TREVISAN (2017)	<i>ikuntu</i>	p. 117, 157, 172
NAVARRO (2010)	<i>ikuntu</i>	p. 95, 105
AVILA (2021)	<i>ikuntu</i>	p. 313

Fonte: elaboração própria

7.1.31 *pitiwawa* (subst.): “cachimbo”

Segundo Marcel Twardowski Avila, a palavra tem origem “do tupi *petymbûaba*” (AVILA, 2021, p. 587). Encontramos, ainda, uma forma variante de nível fônico, ainda que menos usada pelos falantes nativos da língua: *petewawa*. De acordo com a professora Marlene Domingos Trindade, era a forma mais usada pelos falantes mais antigos. Identificamos ambas as formas de ortografia na bibliografia de consulta.

Tabela 21 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
DIAS (1854)	<i>petênáua, petêúáua</i>	p. 561
STRADELLI (2014)	<i>pytiuaú</i>	p. 180
RODRIGUES (1894)	<i>petêuaua; petyuá</i>	p. 72; p. 31
SEIXAS (1853)	<i>pêteuáua</i>	p. 43
AVILA (2021)	<i>pitiwawa, petewawa</i>	p. 587

Fonte: elaboração própria

7.1.32 *kwatiári* (v. trans.): “desenhar”, “pintar”, “escrever”, “esculpir”

Apesar de termos encontrado apenas o referencial semântico de que fizemos uso unicamente no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli, este se preocupou em associar o sentido de “esculpir” ao do “desenho feito em pedras”, resultando no sentido que nos interessou por vez no texto de chegada⁷¹ (TC) da tradução de *A Feiticeira*. Esse sentido pode ser identificado na retrotradução (RT) da linha traduzida desse conto:

TF – “[...] sem tirar da boca o seu cachimbo de verdadeira espuma do mar.” (SOUSA, 1988, p. 33)

TC – “[...] *nití uyúka yurú suí i pitiwawa ukwatiara katu waá uikú itá murutinga resé.*” (tradução nossa)

RT – “[...] não tirava da boca seu cachimbo bem **esculpido** em pedra branca.”

Para reforçar nossa solução tradutória, apontamos, abaixo, o que descreve Stradelli sobre a *itakwatiára* (“pedra pintada” ou “pedra esculpida”, em nheengatu):

“pedra pintada ou **esculpida**. Os indígenas deixaram aqui e acolá, nos lugares de passagem, e demora forçadas, onde a existência de pedras mais ou menos duras lhes permitia fazê-lo, numerosos desenhos feitos, ao que parece, gastando a pedra com outra” (STRADELLI, 2014, p. 383 – **grifo nosso**)

⁷¹ Também chamaremos de texto-meta ou texto-alvo da tradução.

Os demais sentidos, mencionados acima para o termo, percebem-se mais recorrentemente nos autores antigos de consulta bibliográfica do nheengatu, como se vê a seguir:

“*Tuba umburi ana itá kwatiára itanhaẽ pupé, [...]*” (MAGALHÃES, 1876, p. 212, adap. – **grifo nosso**)

“O pai pôs a pedra **pintada** dentro da panela, [...]

” (MAGALHÃES, 1876, p. 212 – **grifo nosso**)

“*Yasú yakwatiári yepé itá yautí pirera pinimasawa yawé.*” (*Ibidem*, p. 212, adap. – **grifo nosso**)

“Vamos **pintar** uma pedra como a pintura do casco do jabuti.” (*Ibidem*, p. 212 – **grifo nosso**)

“*itá kwatiári*” (COSTA, 1909, p. 184, adap – **grifo nosso**)

“pedra **pintada** ou **escrita**” (COSTA, 1909, p. 184 – **grifo nosso**)

Tabela 22 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>coatiari</i>	p. 184
TASTEVIN (1923)	<i>cuatiara</i>	p. 579
HARTT (1938)	<i>kuatiár</i>	p. 374, 390
RODRIGUES (1894)	<i>kuatiar</i>	p. 18
STRADELLI (2014)	<i>coatiare; coatiara</i>	p. 203, 203; p. 349
MAGALHÃES(1876)	<i>quatiára; quatiári</i>	p. 131, 212; p. 131
TREVISAN (2017)	<i>kwatiari</i>	p. 64-9, 78, 83, 84, 92, 162, ,175, 176
AVILA (2021)	<i>kwatiára; kwatiári</i>	p. 404

Fonte: elaboração própria

7.1.33 pukú (adj.): “longo”, “comprido”, “extenso”, “grande” [em comprimento]; por ext.: “avançado”, “elevado”

O termo é muito usado em diversos contextos sob as mais variadas acepções. Em nossas pesquisas, encontramos-lo sob muitas dessas acepções mencionadas e, também, formando palavras derivadas, como se pode verificar através de alguns excertos transcritos abaixo:

“*Murumurú yú i pukú reté.* (HARTT, p. 379, adap. – **grifo nosso**)

“O espinho do murumuru é muito **comprido**. (HARTT, p. 379 – **grifo nosso**)

“*Ara pukú riré, kupií-ítá uri ana mamé yawaraté uyupukwari waá uikú, [...].*” (MAGALHÃES, 1876, p. 250, adap. – **grifo nosso**)

“Depois de **longo** tempo, os cupins vieram aonde a onça estava amarrada, [...].” (MAGALHÃES, 1876, p. 250 – **grifo nosso**)

“*Marama reikupukú?*” (STRADELLI, 2014, p. 378, adap. – **grifo nosso**)

“Por que **demoras?**” (STRADELLI, 2014, p. 378 – **grifo nosso**)

“*Ariré paá i manha umaã aintá uikupukú, usú aintá rakakwera usikari arama aintá.*” (RODRIGUES, 1890, p. 124, adap. – **grifo nosso**)

“Depois, dizem que sua mãe viu que eles **demoravam**, foi atrás deles para procurá-los.” (RODRIGUES, 1890, p. 124 – **grifo nosso**)

“*Mayé i pukú ana pituna uikú, yasú yakiri.*” (AMORIM, 1987, p. 252, adap. – **grifo nosso**)

“Como a noite já está muito **avançada**, vamos dormir.” (AMORIM, 1987, p. 252 – **grifo nosso**)

“*Mira usikari mirawasutiwa rupí masariku-iwa i pukú waá supitá. Ape mira ukarāi iwaté suí iwí kití.*” (MUNIZ, 2001, p. 87, adap. – **grifo nosso**)

“A pessoa procura, num lugar com muitas árvores **grandes**, um "pé de maçarico" cujo tronco seja comprido. Aí a pessoa raspa de cima para baixo. (MUNIZ, 2001, p. 87 – **grifo nosso**)

“*akutipurú: [...]. Urikú suáya pukú.*” (PAYEMA, 2002, p. 61, adap. – **grifo nosso**)

“*acutipuru: [...]. Ele tem a cauda comprida.*” (PAYEMA, 2002, p. 61 – **grifo nosso**)

“*puku nhaã istoria*” (CRUZ, 2011, p. 130 – **grifo nosso**)

“*É comprida* aquela história.” (Idem)

Nos textos de chegada da tradução dos contos selecionados, usamo-lo, inclusive, para estabelecer criações lexicais exigidas pelo texto-fonte. É o caso de *mbuesawa-pukú ruka*: “casa de conhecimento elevado” (*lit.*); por ext.: “academia” [de conhecimento]; i.e.: “universidade”;

ou, ainda: *akayú pukú*: “idade avançada”; ou mesmo: *pituna-pukú*: “noite alta”, “adentro”, “elevada”; por ext.: “a desoras”. Todas as nossa criações e os contextos de que elas participam foram referendados pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, falantes nativas do nheengatu.

Tabela 23 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
AMORIM (1987)	<i>puku</i>	p. 34, 252
COSTA (1909)	<i>ipucú; pucú</i>	p. 192; p. 204
DIAS (1854)	<i>ipucu</i>	p. 560
HARTT (1938)	<i>pokú, poku</i>	p. 379; p. 386
SEIXAS (1853)	<i>pocú</i>	p. 45
TASTEVIN (1923)	<i>pucú</i>	p. 655
COUDREAU (1886)	<i>pucu</i>	p. 465
STRADELLI (2014)	<i>pucu</i>	p. 244, 465
MAGALHÃES(1876)	<i>pucú</i>	p. 128, 156, 250
MUNIZ (2001)	<i>pukú;</i>	p. 87
PAYEMA (2002)	<i>pukú</i>	p.61
NAVARRO (2016)	<i>pukú</i>	p. 108
AVILA (2021)	<i>pukú</i>	p. 597
CASASNOVAS (2006)	<i>ipukú; pukú</i>	p. 105; p. 116
SILVA (2020)	<i>pukú</i>	p. 85, 89
CRUZ (2011)	<i>puku</i>	p. 130, 618
TREVISAN (2017)	<i>pukú</i>	p. 108, 162, 165, 167

Fonte: elaboração própria

7.1.34 *tikusawa* (subst.): “lei”, “costume”, “hábito”, “uso”, “cultura”, “conduta”, “indole”

Trata-se de palavra formada a partir de derivação sufixal de *tikú* (“costume”) que, inegavelmente, sofreu adaptação a partir da língua tupi: nesta, registrava-se *tekó*. Segundo o

Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, “ekó (t) (s.) – Fato coisa; acontecimento” (NAVARRO, 2015, p. 93)

Já em *nheengatu*, nós só encontramos a palavra tal qual a registramos no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli: “*tecosaua*” (STRADELLI, 2014, p. 299; p. 497). Seu radical primitivo, no entanto, foi encontrado amiúde, na bibliografia de consulta, como se prova através dos excertos abaixo transcritos:

“*Aikú rē se ramunha-itá rikú yawé.* (HARTT, 1938, p. 322, adap. – **grifo nosso**)

“Eu vivo ainda segundo o **costume** dos meus avós. (HARTT, 1938, p. 322 – **grifo nosso**)

“*Wirandé, rekwáu arama se rikú-itá, yasú kurí yatimiári Tapiira Igarapé kití, [...].*” (AMORIM, 1987, p. 446, adap. – **grifo nosso**)

“Amanhã, para saberes os meus **costumes**, havemos de ir tinguijar no Igarapé do Tapir, [...].” (AMORIM, 1987, p. 446 – **grifo nosso**)

“*aintá rikú*” (TASTEVIN, 1923, p. 575, adap. – **grifo nosso**)

“os **usos** deles” (TASTEVIN, 1923, p. 575 – **grifo nosso**)

A recorrência do termo sob forma de seu radical, reforçado pelo termo identificado no *Vocabulário*, do conde italiano, validaram a utilização de *tikusawa*, por exemplo, em *A feiticeira*:

“O seu respeito pela **lei** e pelo direito do cidadão faziam dele uma autoridade como poucas temos tido.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“*Ipususawa tikusawa rupí, tawapura satambika rupí yuiri, yawé aintá umunhã aé sui yepé mundukariwara mayé xinga yawé yarikú-ana.*” (tradução nossa)

7.1.35 *tupana-tikú* (subst.): “costumes de deus”; por ext.: “religião” (*aprop.*)

Trata-se de composição também formada a partir *tikú* (“costume”, “lei”), precedida por *tupana* (“deus”, “santo”, “criador”). Os religiosos salesianos que vieram para colonizar a região e catequizar o indígenas que habitavam a selva amazônica tiveram de se apropriar do termo *tikú* para construir termos que condizessem com os aspectos religiosos que intencionavam inculcar como regra aos indígenas missionados ou apresados dos “descimentos”.

Assim, a “religião” que impuseram a esses povos precisava ser nomeada e, para isso, lançaram mão dessa apropriação.

Vale acrescentar que é possível fazer referência à religião utilizando uma perífrase em lugar da composição mencionada acima. Trata-se de *tupana kitiwara* (literalmente: “o que está conforme o costume de Deus”) e foi identificada parte dessa perífrase na publicação *Letra Indígena*:

“[...] *ta umunhã murasí ta kitiwara asuí paí-itá kitiwara.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 25, adap. – **grifos nossos**)

“[...] fazem festas que são dos **costumes** deles e dos **costumes** dos padres.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 25, modif. – **grifos nossos**)

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram ambas as expressões e acrescentaram que elas muito se utilizam hoje em dia no cotidiano da oralidade.

Consideradas essas informações todas, pensamos que a alternância entre a composição (*tupana-tikú*) e a perífrase (*tupana kitiwara*) no decorrer do texto-meta de nossa tradução pode ser muito proveitosa para o alargamento do idioma. Assim o fizemos.

7.1.36 *mairí* (subst.): “cidade”

O dicionarista Ermanno Stradelli assegura que a palavra empregou-se por “antonomásia da cidade de Belém” (STRADELLI, 2014, p. 404, adap.). Para o nosso interesse, servirá como alternativa ao conhecido – e muito utilizado no cotidiano – termo *tawa* (“vila”, “aldeia”, “cidade”), a fim de dimensionar povoações de diferentes tamanhos e representações política, ou, ao menos, de ampliar o léxico variado e sinónimo que a língua comporta.

Tomamos como referência os exemplos em que se deu utilizada:

“*Marakatĩ upé uri reté mira-itá usú waá mairí kití.*” (HARTT, 1938, p. 388, adap. – **grifo nosso**)

“No navio veio muita gente que ia para a **cidade.**” (HARTT, 1938, p. 388 – **grifo nosso**)

“*Mairamé taá ne paya usú mairí kití?*” (MAGALHÃES, 1876, p. 107, adap. – **grifo nosso**)

“Quando seu pai vai à **cidade?**” (MAGALHÃES, 1876, p. 107 – **grifo nosso**)

“*Ayuri mairí suí.*” (SYMPSON, 2001, p. 68, adap. – **grifo nosso**)

“Eu vim da **cidade.**” (SYMPSON, 2001, p. 68 – **grifo nosso**)

“*Awiké mairí Maués upé.*” (STUDART, 1926, p. 27, adap. – **grifo nosso**)

“Eu entro na **cidade** de Maués.” (STUDART, 1926, p. 27 – **grifo nosso**)

7.1.37 *kwausawaíma* (adj.): “sem sabedoria” (lit.); por ext.: “sem juízo”; “desajuizado”; por ext.: “leviano”

O termo se forma a partir *kwausawa* (“sabedoria”, “juízo”, “consciência”), após a afixação do morfema sufixo nominal indicador de substantivo *-sawa*. Ademais, incorpora-se o sufixo nominal indicativo de “negação”, “ausência” (*-íma*) para atingir o valor semântico intencionado.

A partir dessas derivações, recorreremos, por fim, à ampliação de sentido para satisfazer o significado pretendida pelo contexto do conto *A feiticeira*:

“A mocidade **imprudente** e leviana afasta-se dos princípios [...]” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“*Kurumiwasusawa kwausawaíma, yakwaíma yuíri uyumutirika yepesawa mbuesawa-itá suí [...]*” (tradução nossa)

Muito embora não tenhamos encontrado em nossas consultas bibliográficas o uso do termo específico utilizado por nós, comprovamos não haver obstáculos para a compreensão do significado pretendido. A ratificação da utilização da palavra foi feita pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade.

7.1.38 *yumutirika* (v. intrans.): “afastar-se”, “arredar-se”, “apartar-se”

Trata-se de termo formado a partir do radical *mutirika*, comprovadamente utilizado até hoje pelos falantes do nheengatu e encontrado na bibliografia antiga de consulta dessa língua:

“*Kurupira uyumukirimbawa yepé paá, ti **umutirika** panakú sendawa suí, [...].*”
(AMORIM, 1987, p. 476, adap. – **grifo nosso**)

“O curupira fazia força, mas não **arredava** o panacu do lugar, [...].” (AMORIM, 1987, p. 476 – **grifo nosso**)

“**Umutirika** aé pé suí, usú ana.” (MAGALHÃES, 1876, p. 244, adap. – **grifo nosso**)

“**Arredou**-a do caminho e foi-se.” (MAGALHÃES, 1876, p. 244 – **grifo nosso**)

O derivado *yumutirika*, forma-se através de prefixação de *yu-* (prefixo reflexivo), que também pode funcionar como partícula integrante de verbo. Esse uso foi encontrado no *Vocabulário* de Ermanno Stradelli: “*iumutirika*” (STRADELLI, 2014, p. 164). O termo foi referendado pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, professoras falantes do nheengatu.

7.1.39 *muyapisaka* (v. trans.): “fazer ouvir” (lit.); por ext.: avisar; por ext.: explicar, “fazer compreender”

Trata-se de termo derivado de *yapisaka* (“ouvir”), precedido pelo morfema prefixo de causativo *mu-*. É termo que veio do tupi e se disseminou em uso no nheengatu sem objeção de entendimento.

Tabela 24 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>muapysaca</i>	p. 275, 417
TASTEVIN (1923)	<i>muapisaca</i>	p. 635
AVILA (2021)	<i>muyapisaka</i>	p. 524

Fonte: elaboração própria

7.1.40 *yatimusawa* (subst.): “(o) balanço [de algo ou alguém]”; por ext.: “movimento”

A palavra é derivada do radical verbal *yatimú* (“balançar-se”). A sufixação com *-sawa*, como já mencionado antes, é processo natural nessa língua para formar o substantivo abstrato indicador de ação: “o balançar-se”; por exemplo: *makira yatimusawa* (lit.: “o balanço da rede”). Posto que seja mais recorrentemente utilizado para o contexto de “embalar-se na rede”, identificamos não haver problemas de entendimento para representar, também, qualquer tipo de movimento.

Tabela 25 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>iatimuçaua</i>	p. 190
TASTEVIN (1923)	<i>yatimusawa</i>	p. 679
STRADELLI (2014)	<i>iatimusaua</i>	p. 375
AVILA (2021)	<i>yatimusawa</i>	p. 817

Fonte: elaboração própria

7.1.41 *puité*: “mentira”

Preferimos manter o étimo original unicamente para fazer referência ao lexema nominal “mentira”. Muito encontrado nos registros históricos, infelizmente, sua ocorrência é cada vez mais diminuta – mormente entre os mais jovens falantes d língua, que não o conhecem muito. A prof. Celina disse que os mais antigos sempre o usavam: disse ouvir de sua avó e de sua “bisa” durante toda a sua infância, como se comprova a utilização do termo em parcela da literatura antiga do nheengatu, abaixo transcrita:

‘*Kwá ti ana kurí uyuká-putari ixé, ti ana upurungitá puité se resewara.*’ (AMORIM, 1987, p. 161, adap. – **grifo nosso**)

“Este não quererá mais me matar, não falará mais **mentira** de mim.” (AMORIM, 1987, p. 161 – **grifo nosso**)

“**Puité** *remunhã.*” (HARTT, 1938, p. 374, adap. – **grifo nosso**)

“Tu falas **mentiras.**” (HARTT, p. 374 – **grifo nosso**)

Com o propósito de o nheengatu ser ampliado e o arcabouço linguístico de que ele dispõe ser mais variável, optamos por variá-lo com o termo *ganani* e o termo *muyawí*, porque

ambos tiveram a mesma utilização semântica de “mentir” constatada nas conversas com os falantes nativos do nheengatu, nas ruas de SGC.

Tabela 26 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>puité</i>	p. 205
DIAS (1854)	<i>puité</i>	p. 569
SEIXAS (1853)	<i>puité</i>	p. 46
TASTEVIN (1923)	<i>poite, puite</i>	p. 654
RODRIGUES (1890)	<i>puité</i>	p. 180
AMORIM (1987)	<i>puité; ipoité; ipueté</i>	p. 161; p. 164, 312;
	<i>papéra; papera</i>	p. 167
AGUIAR (1898)	<i>puité</i>	p. 41
HARTT (1938)	<i>poité</i>	p. 374
STUDART (1926)	<i>puité</i>	p. 37
SYMPSON (2001)	<i>poité</i>	p. 3
STRADELLI (2014)	<i>ipoité; poité,</i>	p. 221; p. 238; p. 251;
	<i>moité;puité; poité</i>	p. 463
TREVISAN (1923)	<i>puité</i>	p. 100, 129, 133, 211
AVILA (2021)	<i>puité</i>	p. 595

Fonte: elaboração própria

7.1.42 *kaxirí* (subst.): “a bebida indígena fermentada”; por ext.: “cerveja”

Trata-se de uma adaptação linguístico-semântica que levou em consideração o método de feitura da bebida alcoólica.

O indígena costumava fazer – hoje ainda há diversas comunidades que o fazem –, a rigor, dois tipos de bebidas alcoólicas: o *kawĩ* e o *kaxirí*, ambas feitas à base da mandioca, principalmente, e a cada um deles destinar uma festa – ou muitas!

Como o *kawĩ* é a bebida feita através da destilação da mandioca – e o termo emprestado, assim, a todo tipo de “aguardente” e “cachaça”, inclusive a feita à base de cana de açúcar –, pensamos que a mais próxima correspondência para a “cerveja” talvez fosse o *kaxirí*.

Isto se deveu porque tanto aquela como este são feitos após a fermentação de grãos (no primeiro caso) ou de mandioca ou frutos (no segundo).

Tabela 27 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>Caxiri</i>	p. 615
STRADELLI (2014)	<i>caxiry</i>	p. 343
COUDERAU (1886)	<i>cachiri</i>	p. 467
RODRIGUES (1890)	<i>kachiry</i>	p. 275
AMORIM (1987)	<i>kaxiri</i>	p. 26, 30, 233, 369
NAVARRO (2016)	<i>kaxiri</i>	p. 104
AVILA (2021)	<i>kaxiri</i>	p. 373
CRUZ (2011)	<i>kaxiri</i>	p. 166, 348, 423, 613

Fonte: elaboração própria

7.1.43 *kwatukapawa* (subst.): “mistério”

O mesmo que *kwatukasawa*. Trata-se de termo estabelecido através de acréscimo do morfema sufixo nominal formador de substantivo *-pawa* ou *-sawa*. Ambos ainda se ouvem na oralidade cotidiana do falante nativo do nheengatu – comprovado pelo discurso da professora Celina Menezes da Cruz e do Sr. Ademar Garrido, em nossos encontros e conversas, durante nossas estadas em SGC –, o que não incutiu problemas em decidir por utilizar o termo.

Tabela 28 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
RODRIGUES (1890)	<i>cuautucaçaua</i>	p. 112
STRADELLI (2014)	<i>cuatucapaua</i>	p. 352

Fonte: elaboração própria

7.1.44 *sasemu* (v. intrans.): “gritar”, “berrar”; por ext.: “proclamar”

O termo foi encontrado em diversas bibliografia de consulta, como se constata pelos excertos transcritos a seguir:

“*Asuí usendú usasemu yuíri, kwayentu piri ã, [...]*” (MUNIZ, 2001, p. 79, adap. – **grifo nosso**)

“Então ele ouvi-o **gritar** novamente, já mais perto, [...].” (MUNIZ, 2001, p. 79 – **grifo nosso**)

“*Kurupira uri, sendawa kwera upé ti umaã i mixira, usasemu, [...]*” (RODRIGUES, 1890, p. 67, adap. – **grifo nosso**)

“O Curupira veio, não viu seu 646 assado no lugar onde estava, **gritou**, [...].” (RODRIGUES, 1890, p. 67 – **grifo nosso**)

“*Asasemu aikú, se anga usuaxara ixé.* (HARTT, p. 339, adap. – **grifo nosso**)

“Estou **gritando** e o eco me responde. (HARTT, p. 339 – **grifo nosso**)

“*Mairamé wanana-itá umuyeréu mirá pawa tária-itá ara kití, umaité panhê aintá umanú ana, usasemu: — é...hê!* (AMORIM, 1987, p. 32, adap. – **grifo nosso**)

“Quando os uananas acabaram de fazer rolar madeira para cima dos tarianas, pensaram que todos eles já tinham morrido, **gritaram**: — é...hê!” (AMORIM, 1987, p. 32 – **grifo nosso**)

Vale dizer que o termo também sintetiza o som que os animais emitem, como a vaca (mugir), a onça (rugir), o cachorro (latir), como observado em AVILA (2021) e em O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU (*apud* AVILA, 2021), respenctivamente:

“*João, remuikuntu ne yawara, aé usasesasemu tiapú.*” (AVILA, 2021, p. 471 – **grifo nosso**)

“João, faça sossegar o teu cachorro, ele está **latindo** alto.” (Idem)

“*Pekwawa ara, pemaã pe suí puranga, nhaãsé pe ruayana yuruparí uyatimana pe ruakí kwayé leão usasemu waá yawé, [...]*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 414 – **grifo nosso**)

“Sejam sóbrios, estejam bem alertas, porque o diabo, inimigo de vocês, anda ao redor de vocês como um leão que **ruge**, [...]. (Idem)

A comprovação desse alargamento semântico nos permitiu utilizar o verbo para formar o substantivo cognato *sasemusawa* a fim de representar o som das ciganas (jacus), no conto *A feiticeira* (o “grasnar das ciganas”), como se vê abaixo retratado:

“Procurando aninhar-se, as fétidas ciganas aumentavam com o **grasnar** corvino a grande agitação do rio, do campo e da floresta.” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“*Yakú-itá i nema, usikari waá upituú, aintá umuturusú i sasesmusawa maraúna irõmu paranã pirantasawa turusú, nhũ suí, kaá suí.*” (tradução nossa)

7.1.45 sasesasemu (v.intrans.): “gritar continuamente ou repetidamente”, “ficar gritando”, “berrar”; por ext.: “fazer algazarra” [de som]; por ext.: “latido [ou som de animais] constate”

Trata-se de palavra formada pelo fenômeno linguístico da reduplicação⁷². Apesar de Ermanno Stradelli ter cunhado o termo *sasesasemusawa* (STRADELLI, 2014, p. 158) para “algazarra”, houve dificuldade em comprovar se o termo segue sendo de uso cotidiano. Por isso, optamos por registrar a duplicação que encontramos em algumas literaturas antigas do nheengatu além de Stradelli, como se vê em Rodrigues abaixo:

“*Kurupira paá usasesasemu [...]*.” (RODRIGUES, 1890, p. 50, adap. – **grifo nosso**)

“O curupira, dizem, **ficou gritando** [...].” (RODRIGUES, 1890, p. 50 – **grifo nosso**)

Marcel Twardowski Avila ainda apresenta o sentido de ‘latir constantemente’ que pode ser ampliado para o som de qualquer animal desde que reiteradamente feito:

“*João, remuikuntu ne yawara, aé usasesasemu tiapú.*” (AVILA, 2021, p. 471 – **grifo nosso**)

“João, faça sossegar o teu cachorro, ele está **latindo** alto.” (Idem)

7.1.46 tupana munhāsawa (subst.): “(o) feito de Deus” (lit.); por ext.: “milagre”

A perífrase em questão sempre foi utilizada pelos missionários jesuítas para conseguirem criar o imaginário cultural católico entre os indígenas. Isto aconteceu com vários

⁷² Ver. explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

termos, que acabaram sendo apropriados do ideário cultural indígena. *tupã*, primeiro em tupi; *tupana*, em seguida, no nheengatu foram as palavras designadas para representar o deus católico e, por extensão, qualquer um dos santos da onomástica católica.

Segundo o italiano Ermanno Stradelli, isso se deveu porque, para os indígenas, *tupana* é “a mais sensível manifestação de alguma coisa acima e fora do comum de todos os dias, de alguma coisa incompreensível e superior” (STRADELLI, 2014, p. 504). Talvez por isso os missionários católicos tenham se apropriado do termo para adaptá-lo ao catolicismo com as mencionadas acepções.

Em nossas pesquisas, encontramos-lo com o sentido de “Deus”, de “santo”, ou, como ocorreu em Brandão de Amorim, sem traduzir-se ao ideário cultural religioso cristão – todos os casos abaixo retratados pelos seguintes excertos:

“*Yané Yara Tupana, reikú waá iwaka upé, ne rera yamueté yaikú.*” (RODRIGUES, 1890, p. 282, adap. – **grifo nosso**)

“Nosso Senhor **Deus**, que estás nos céus, teu nome nós estamos glorificando.” (RODRIGUES, 1890, p. 282 – **grifo nosso**)

“*Amueté-putari kwá tupana.*” (HARTT, 1938, p. 371, adap. – **grifo nosso**)

“Quero festejar este **santo**.” (HARTT, 1938, p. 371 – **grifo nosso**)

“**Tupana** *uyana tumasawa kití, uwasemu Yawareté Manha, umundú aé umunhã yepé kaisara Pirá Manha rupiára, [...]*” (AMORIM, 1987, 403, adap. – **grifo nosso**)

“**Tupana** correu rio abaixo, encontrou a Mãe da Onça, mandou-a fazer um curral contra a Mãe do Peixe, [...].” (AMORIM, 1987, 403 – **grifo nosso**)

A partir desse termo, vale acrescentar, muitas outras palavras se criaram para satisfazer essa necessidade de transportar o arcabouço cultural cristão para o cotidiano indígena. Vemos isso, por exemplo, em *mutupana* (“abençoar”), *tupana-nheenga* (“bíblia”), *tupana-rendawa* (“altar”), *tupana-íí* (“água-benta”), *tupana-putawa* (“dízimo”), *tupana-ruka* ou *tupauko* (igreja, igreja matriz) e outras tantas mais, que destacamos ao longo desta tese.

Também em nossas consultas bibliográficas, encontramos que o antigo bispo do Amazonas José Lourenço da Costa Aguiar nem ousou fazer a tradução do étimo “santo”, decalcando-o do português, como se vê abaixo:

“[...] *katureté Santu Aposturita S. Pederu S. Pauru supé [...]* **Santu-ítá panhẽ katí supé.**” (AGUIAR, 1898, p. 55, adap – **grifo nosso**)

“[...] aos bem-aventurados **Santos** Apostólicos São Pedro e São Paulo [...] a todos os santos.” (AGUIAR, 1898, p. 55 – **grifo nosso**)

Como nosso interesse é o de preservar a riqueza autóctone da língua – mormente seus fonemas e léxico, na medida do possível –, fazendo nela reverberar, inclusive, os termos da língua portuguesa adaptados à realidade cultural indígena, em nosso texto de chegada da tradução, sempre adotaremos *tupana* para designar “deus” e “santo”; i.e.: nunca utilizamos o decalque do termo português na tradução – como identificamos em alguns autores. A nosso ver, isto pode colaborar para que a língua indígena se fortaleça e o nheengatu possa sobrepujar a língua portuguesa nas relações cotidianas.

7.1.47 *matí, matiára* (subst.): “feiticeira”

No Alto Rio Negro, ainda hoje em dia, circulam as mais diversas histórias sobre feitiços e feiticeiras, bruxos e feitiçarias. Embora menos recorrente, os bruxos e feiticeiras estão por lá e, com seu amplo conhecimento sobre as plantas medicinais e venenosas são sempre procurados pelas comunidades a fim de resolver problemas de todos os tipos como os de saúde, dinheiro, família etc. Os relatos antigos ainda envolviam casos em que se procuravam eles até mesmo para encomendas de mortes, conforme relata WRIGHT (2005):

A bruxaria geralmente envolve o uso de veneno em suas múltiplas formas (folhas, raízes) para provocar um “estrago” numa pessoa ou até a sua morte. Embora qualquer pessoa tenha conhecimentos de como preparar e usar o veneno, existem pessoas com conhecimentos extensos sobre o tipo e a eficácia de diversas substâncias venenosas, e a essas pessoas são até atribuídos poderes sobrenaturais associados aos espíritos dos mortos e aos bruxos primordiais. (WRIGHT, 2005, p. 195)

A Prof. Celina Menezes da Cruz mencionou conhecer o termo como *matinta*. Pensamos, no entanto, que este já seria o termo aportuguesado, já disseminado, inclusive, pela várias regiões da Amazônia e do Brasil. É o caso de também de *matintaperé* ou *matitaperê* (a mesma “matita perê”, da música *Águas de Março*, de Tom Jobim, interpretada na voz de Elis Regina).

Ela nos disse, ademais, conhecer outro termo em nheengatu, que cumpre o mesmo propósito de sentido: *matiára*. Este pareceu-nos derivado do primeiro, com acréscimo do sufixo nominal de agente *-wara* – derivação comprovada em AVILA (2021) –, muito embora o contexto a que tivemos acesso apontou o sentido de “bruxo” para o referido termo. Por meio do *Dicionário* de Marcel Twardowski Avila, ratificamos, ao menos, a proveniência autóctone da palavra, que foi mencionada em exemplo de sua pesquisa bibliográfica:

“*Kuíri yasarú yané Kristu, ti arama uxari kurí yandé yuruparí irũmu, matiára irũmu, [...].*” (MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL *apud* AVILA, 2021, p. 437 – **grifo nosso**)

“Agora esperamos nosso Cristo, para que não nos deixe com o diabo, com o **bruxo**, [...].” (Idem)

A fim de colaborar com o repertório lexical do nheengatu, promovendo sua variação linguística, decidimos pela alternância dos termos ao longo do conto *A feiticeira* – ora como *matí*, ora como *matiára* –, como se pode verificar pela amostragem abaixo transcrita:

“– É certo que você é **feiticeira**?” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

“– *Satambika indé matiára será?*” (tradução nossa)

“O seu olhar sarcástico e curioso submeteu-se à influência dos olhos da **feiticeira**.” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

“*I maãsawa musaraíwa asuí maãwera uyuxari matí resá-itá.*” (tradução nossa)

Tabela 29 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
RODRIGUES (1890)	<i>maty-taperê</i>	p. 13
STRADELLI (2014)	<i>matĩ, matĩ taperé</i>	p. 409
TASTEVIN (1923)	<i>matinta perera</i>	p. 718
AVILA (2021)	<i>matí, matiára</i>	p. 437

Fonte: elaboração própria

7.1.48 *muapatuka* (subst.): “atrapalhar”, “confundir”

Trata-se de termo formado a partir da prefixação do radical primitivo *apatuka* (“atrapalhado”, “confuso”). A palavra derivada foi encontrada tanto na literatura contemporânea quanto na antiga, como se pode constatar na Tabela 30, abaixo:

Tabela 30 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>muapatuca</i>	p. 181, 198
TASTEVIN (1923)	<i>muapatuca;</i> <i>muyapatuca</i>	p. 634; p. 645
RODRIGUES (1890)	<i>mo apatocá</i>	p. 245
STRADELLI (2014)	<i>muapatuca</i> <i>muapatuka,</i>	p. 417
AMORIM (1987)	<i>muapatúka</i>	p. 32, 128, 156, 362, 383, 464
AVILA (2021)	<i>muapatuka</i>	p. 466

Fonte: elaboração própria

7.1.49 *museiasara* (subst.): “pessoa que aumenta a verdade” (*lit.*); por ext.: “propagador”

O termo foi encontrado em Ermanno Stradelli (2014). Em seguida, ratificado por sugestão da Prof. Celina Menezes da Cruz, em uma de nossas estadas em São Gabriel da Cachoeira. Disse-nos que se trata de palavra que representa a pessoa que “fica aumentando tudo o que ouve quando repassa a outra pessoa”. Dado essa explicação que nos apresentou, apenas precisamos ampliar o valor semântico a “propagador”, ou seja, aquele que é responsável por fazer com que a informação seja atingida a um número maior de pessoas.

7.1.50 *saruã* (subst.): “mal”, “tormenta”

Esse termo costuma fazer referência ao mal que entes sobrenaturais ou forças da natureza fazem ao indígena. Seres encantados, tormentas ou, mesmo, doenças e demais desgraças assolam a pessoa ou seu parente próximo por conta do *saruã*.

Segundo o conde Ermanno Stradelli, consiste no:

[...] mal que alguém pode produzir, mesmo de longe, e que é esperado como consequência natural e necessária de um ato qualquer, voluntário ou não, um dano das pessoas da própria família ou alheias, mas às quais é ligado de algum modo, ou sobre as quais pode ter uma influência qualquer, por possuir alguma coisa que lhes pertenceu. (STRADELLI, 2014, p. 480)

Apesar de o termo *puxí* também significar “mal”, para esse contexto, em que algo é inculido a outrem, pareceu-nos mais correspondente o uso do termo *saruã*, que condiz com um mal que pode ser produzido para afetar o outro. Encontramos o termo com o mesmo propósito de sentido em Antônio Brandão de Amorim:

“Te pemunhã **saruã**, kurũ buyawasú umbaú yandé.” (AMORIM, 1987, p. 283, adap. – **grifo nosso**)

“Não façam **saruá**, senão a cobra-grande nos come.” (AMORIM, 1987, p. 283 – **grifo nosso**)

Por conseguinte, não obstamos em utilizar a palavra no texto de chegada do conto *A feiticeira*.

7.1.51 *purarasawa* (subst.): “sofrimento”; por ext.: “desgraça”; por ext.: “ser vítima [de]”

Trata-se de palavra derivada de *purará* (“sofrer”, “padecer”, “ser vítima”). Fizemos, inclusive, uso desta no texto-meta da tradução de *A feiticeira*, como se pode notar abaixo:

“[...] foi **vítima** de sua leviandade ainda não há muito tempo.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“[...] **upurará** *i yakwaimasawa resewara nẽ síia ara rẽ.*” (tradução nossa)

Sua utilização, hoje, é muito frequente no nheengatu falado e foi encontrado, com igual recorrência na bibliografia de consulta, como se pode verificar abaixo:

“*Turusú ugustari yandé, turusú **upurará** mundu upé, [...].*” (MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL *apud* AVILA, 2021, p. 305 – **grifo nosso**)

“Gosta muito de nós, **sofreu** muito no mundo, [...].” (Idem)

“*Asú ramé kurí [...], **repurará** sasiára [...], remanduári se resé, yandú?*” (RODRIGUES, 1890, p. 307, adap. – **grifo nosso**)

Quando eu me for, [...] tu **sofrerás** triste [...], lembrando-te de mim, aranha? (RODRIGUES, 1890, p. 307 – **grifo nosso**)

“*Asú asikari se mena, **apurará** reté yumasí.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 229, adap. – **grifo nosso**)

“Vou procurar um marido, estou **padecendo** muito de fome.” (MAGALHÃES, 1876, p. 229 – **grifo nosso**)

“*Kwá umuserana waá ti kurí **upurará** mukũisawa manusawa.* (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 512 – **grifo nosso**)

O que vencer não **sofrerá** a segunda morte. (Idem)

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram os sentidos pretendidos para ambos os termos. Por isso fizemos uso deles em nossa tradução.

Tabela 31 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
AGUIAR (1898)	<i>puraráçaua</i>	p. 85
COSTA (1909)	<i>puraráçaua</i>	p. 244
TASTEVIN (1923)	<i>purarasara;</i> <i>purárasáwa</i>	p. 656
STRADELLI (2014)	<i>purarasara,</i> <i>purarasaua;</i> <i>porarasaua</i>	p. 292; p. 298
AVILA (2021)	<i>purarasawa,</i> <i>purarasara</i>	p. 607

Fonte: elaboração própria

7.1.52 *sekuyara* (subst.): “em substituição a”; “em lugar de”, “em vez de”; “em troca de”; “em pagamento de”; por ext.: “dinheiro”; por ext.: “meio” [econômico]

Em razão do sentido original de “troca” para a termo, há muito tempo se vincula o sentido de “dinheiro” ao mesmo término lexical *sekuyara*, razão pela qual fizemos a opção para traduzir “meios”. Muito embora se trate de uma ampliação semântica ao contexto semântico usual, não encontramos objeção de uso e de aceitação à aplicação do sentido intencionado entre os falantes nativos do nheengatu. No conto *A feiticeira*, o termo diz respeito à falta de rendimentos de Antônio de Sousa, para se sustentar longe de casa a fim de terminar o curso de medicina:

“Tendo por falta de **meios** abandonado o estudo da medicina, veio Antônio de Sousa para a província em 1871.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“*Nhaãsé aé niti urikú sekuyara pusanga-itá yumbuesawa arama*, Antonio de Sousa uri-ana tawa-wasú kití 1871 ramé.” (tradução nossa)

Muito embora o curso de Medicina fosse gratuito nas poucas escolas universitárias para essa função que havia no país até a época do império⁷³, exigia dedicação exclusiva; ou seja, em contrapartida, a pessoa não podia trabalhar em outra função, por exemplo, para que pudesse ajudar a família com o sustento dos demais da casa: fazer universidade era, em geral, algo praticamente exclusivo às famílias ricas e, muita vez, reservada àqueles que queriam viver um vida diletante de estudos e prazeres. Como a personagem do mencionado conto parecia mais um agregado do que um nobre, acaba largando o curso para tornar-se tenente, profissão à época que não requeria formação e que dispunha de rendimentos em troca do serviço prestado.

O termo, originalmente, equivale a uma locução prepositiva, como mencionado acima e foi encontrado em diversas fontes de pesquisa do nheengatu antigo, mormente em Antônio Brandão de Amorim e Couto de Magalhães, a ver a recorrência abaixo:

“*Pukudana, muíri awa rerikú ne akanga upé, muíri yuári mira umanú kurí ne ara rikuyara.*” (AMORIM, 1987, p. 26, adap. – **grifo nosso**)

⁷³ Na Escola de Cirurgia e Anatomia da Bahia (hoje Universidade Federal da Bahia) e no Segundo Curso de Anatomia e Cirurgia (hoje Universidade Federal do Rio de Janeiro), fundadas em 1808.

“Pacudana, quanto cabelo tu tens na cabeça, tanta gente também há de morrer em **troca** da tua vida.” (AMORIM, 1987, p. 26 – **grifo nosso**)

“*Te rexari ukanhemu kwá yané tawa, mamé asasá surí se ara, mamé yuíri axari indé se rikuyara.*” (AMORIM, 1987, p. 34, adap. – **grifo nosso**)

“Não deixa desaparecer esta nossa aldeia, onde passei alegremente minha vida, onde também te deixo **em** meu **lugar**.” (AMORIM, 1987, p. 34, adap. – **grifos nossos**)

“*Reruri ixé arama maniáka makaxera rikuyara.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 109, adap. – **grifo nosso**)

“Você me trouxe mandioca **em vez de** macaxeira.” (MAGALHÃES, 1876, p. 109 – **grifos nossos**)

“*Maã taá remeẽ ixé arama sikuyara?*” (MAGALHÃES, 1876, p. 239, adap. – **grifo nosso**)

“O que tu me dás **em pagamento?**” (MAGALHÃES, 1876, p. 239 – **grifos nossos**)

“*Repurakí rikuyara, reyumusarái reikú.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 83, adap. – **grifo nosso**)

“**Em vez de** trabalhar, você está brincando.” (MAGALHÃES, 1987, p. 83 – **grifos nossos**)

A bibliografia moderna do nheengatu já consagrou o sentido de "troca monetária", como identificado numa das narrativas presentes no *Curso* do Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro:

“*Umbaá. Ariré apiripana kuri maã-itá ixé arama. Xukui sekuyara.*” (NAVARRO, 2016, p. 22 – **grifo nosso**)

“Não. Depois comprarei coisas para mim. Eis o **dinheiro**.” (Idem)

Esse procedimento linguístico-semântico é o em que nos baseamos para intencionar a ampliação do valor semântico do termo até alcançar o sentido de “meio” no texto de chegada da tradução do conto *A feiticeira*.

Tabela 32 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
HARTT (1938)	<i>rekuyára</i>	p. 372
AGUIAR (1898)	<i>recuiara</i>	p. 183
COSTA (1909)	<i>cecuiára, recuiára</i>	p. 656
STUDART (1886)	<i>recuiára</i>	p. 35
MAGALHÃES (1876)	<i>recuiára</i>	p. 83, 84, 109, 132, 239
RODRIGUES (1890)	<i>recoiara; recuiara; ce cuiara; ricuiara</i>	p. 60; p. 105; p. 139; p. 241
AMORIM (1987)	<i>rekuiara; sekuiara</i>	p. 26, 28, 34; p. 34, 161, 163, 289
NAVARRO (2016)	<i>sikuyara</i>	p. 22
AVILA (2021)	<i>ikuyara (r, s)</i>	p. 314

Fonte: elaboração própria

7.1.53 *murikuyara* (v. trans.): “trocar”, “mudar”

Encontramos o termo, utilizado sob essas acepções, em variados contextos: “a troca de sangue”, “a troca da morte pela vida” e “a troca de costumes”, como se pode comprovar, respectivamente, nos excertos abaixo das *Lendas*, de Antônio Brandão de Amorim:

“*Kwá mirapara, kwá uíwa-itá yara yepé tuixawa awá irũmu amusikuyara se ruwí.*” (AMORIM, 1987, p. 104, adap. – **grifo nosso**)

“O dono deste arco, destas flechas, foi um tuxaua com quem **troquei** meu sangue.” (AMORIM, 1987, p. 104 – **grifo nosso**)

“*Indé tẽ, maranduwera aíwa, remuyawáu Piripirí i manha irũmu, kuíri resú remusikuyara ne aiwasawa ne ara irũmu!*” (AMORIM, 1987, p. 127, adap. – **grifo nosso**)

“Tu mesmo, enredeiro malvado, fizeste fugir Piripiri e sua mãe, agora vais **pagar** a tua malvadeza com a tua vida!” (AMORIM, 1987, p. 127 – **grifo nosso**)

“*Kurasí, nhaã tatá kuíri nhuntu axari waá pe pú-pe yara, umundú umusikuyara panhẽ mira-itá rikusawa.*” (AMORIM, 1987, p. 362, adap. – **grifo nosso**)

“O Sol, dono desse fogo que agora mesmo deixei na mão de vocês, mandou **mudar** os costumes de todas as gentes.” (AMORIM, 1987, p. 362– **grifo nosso**)

Assim, supusemos que a troca de roupa também poderia ser expressa com o mesmo verbo. A comprovação do uso se deu através da professora Celina Menezes da Cruz, que validou a o texto de chegada da tradução.

7.1.54 *muyari* (v.trans.): “juntar”, “fixar”; por ext.: “pregar”

Muito embora o termo seja mais utilizado com o sentido de “unir”, “conectar” – além dos acima ilustrados –, também o encontramos com o sentido de “pregar”, exigido por nosso texto de chegada da tradução até mesmo com certa recorrência na literatura de consulta da língua (*cf.* Tabela 33)

Como o amparo bibliográfico se deu inclusive na literatura contemporânea não vimos problemas em incorporar o termo à nossa tradução.

Tabela 33 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
HARTT (1938)	<i>moyar, muyar</i>	p. 385, 386, 387
SEIXAS (1853)	<i>muiáre</i>	p. 32
SYMPSON (2001)	<i>muiáre</i>	p. 65
DIAS (1854)	<i>muiáre</i>	p. 564
TASTEVIN (1923)	<i>muyari</i>	p. 645
STRADELLI (2014)	<i>muiare, muiári</i>	p. 234, 422
AMORIM (1987)	<i>muiare</i>	p. 32, 163, 232, 339
RODRIGUES (1890)	<i>muiare</i>	p. 37
AVILA (2021)	<i>muyari</i>	p. 524

Fonte: elaboração própria

7.1.55 *pusanga* (subst.): “medicamento”; por ext.: [curso de] “medicina” (*fig.*)

A doença para o indígena não é um fato natural, mas sempre produto de uma vontade contrária e maléfica. Segundo Stradelli:

[...] na mor parte das vezes é o produto do querer de algum pajé inimigo, que enfeitiçou o doente, e a *pusanga* então é para desfazer o efeito deste. Para a doença produzida pela mãe das coisas más, por via de regra, não há *pusanga*. (STRADELLI, 2014, p. 469)

Com base nessa comentário, vemos que se pode, portanto, estender o sentido para traduzir o étimo “medicamento”, em português, e, por contiguidade, a própria área que é responsável por receitá-lo e aplicá-lo a seus pacientes: a “medicina”. Com essa ampliação alcançamos o sentido pretendido no conto *A feiticeira*:

“Tendo por falta de meios abandonado o estudo da **medicina**, veio Antônio de Sousa para a província em 1871.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“*Nhaãsé aé niti urikú sekuyara pusanga-itá yumbuesawa arama*, Antonio de Sousa uri-ana tawa-wasú kití 1871 ramé.” (tradução nossa)

7.1.56 *musaraiwera* (adj.): “brincalhão”, “sarcástico”, “cômico”; por ext.: “folgazão”; por ext.: “burlesco”

Também é corrente no Alto Rio Negro a variação *yumusaraiwera* além de um sinônimo, *musaraiwa*, cujos empregos cotidianos pudemos comprovar em nossas recorrentes estadas em SGC. Como nossa intenção é ampliar o arcabouço lexical do nheengatu atual, sempre que possível faremos uso alternado dos termos mencionados.

O termo supracitado tem origem no radical verbal *musarái* (“brincar”, “caçar”, “troçar”, “escarnecer”) seguido de *-wera* (suf. nominal formador de adjetivos nessa língua). Vale dizer que também a partir do mesmo radical primitivo (*musarái*), adotamos, nas traduções de *A feiticeira* e de *O baile do judeu*, o étimo *musaraisawa* para designar “motejo”, “troça”, “gaiatice”, “escárnio”, levando em consideração a sinonímia que há, na língua portuguesa, entre esses diversos étimos e “brincadeira”, “ironia”. Aquelas são palavras que não mais se utilizam com grande recorrência atualmente e, para nós, alcançá-las por meio destas, em atualização linguística discursiva do texto-fonte, nos pareceu tarefa bastante simples, principalmente porque as primeira ficaram quase que exclusivamente reservadas à utilização em textos de tempos mais antanhos, especificamente do fim do séc. XIX, quando os contos foram escritos.

É importante acrescentar, por fim, que o último termo mencionado ainda encontra correspondência sinonímica a *memuá* – usado em *O baile do judeu* – e que também também designa a “graça”, o “escárnio”, o “motejo”, a “brincadeira”.

Tabela 34 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>muçaraiuêra</i>	p. 198
TASTEVIN (1923)	<i>musaranhwera;</i> <i>yumusaranhwera</i>	p. 642; p. 684
AVILA (2021)	<i>musaraiwera,</i> <i>yumusaraiwera</i>	p. 509; p. 858

Fonte: elaboração própria

7.1.57 *nungara* (subst. / adj.): “modo”, “jeito”, “maneira”, “mania”, “adotivo”, “semelhante”

Houve clara ampliação de sentido ao longo dos excertos de tradução em que se exigiu seu uso, sempre baseada nos significados mais cultivados tanto nas bibliografias antigas e atuais de consulta, quanto no uso cotidiano dos falantes nativos do nheengatu de SGC:

No entanto, a Prof. Celina Menezes da Cruz sempre ratificou o entendimento proposto pela ampliação semântica exigida pelo contextos, demonstrando que o termo apresenta fácil compreensão.

7.1.58 *nungara puranga* (subst.): “modo bonito” (*lit.*); por ext.: “urbanidade”; por ext.: “etiqueta”

Trata-se de composição formada a partir de *nungara* (“jeito”, “modo”, “tipo”, “maneira”, espécie”, “o que parece”; por ext.: “adotivo”; “parecido; por ext.: “o que se faz semelhante”). Esse termo se mostrou muito frequentemente utilizado na oralidade e, também recorrentemente encontrado nas mais diversas fontes bibliográficas, como abaixo, sob as mais variadas acepções:

“[...] *amaã nungara nhaã itá kupé rupí.*” (AMORIM, 1987, p. 86, adap. – **grifo nosso**)

“[...] **parece** que eu vejo por trás daquela pedra.” (AMORIM, 1987, p. 86 – **grifo nosso**)

“*Panhẽ kuẽma aé usú upinaitika kaxiwera upé, ape upinaitika pirá nungara pawa [...].*” (AMORIM, 1987, p. 277, adap. – **grifo nosso**)

“Todas as manhãs ele ia pescar na cachoeira, aí pescava toda **qualidade** de peixe.” (AMORIM, 1987, p. 277 – **grifo nosso**)

“*Igara iké kawarú nungara.*” (HARTT, 1938, p. 364, adap. – **grifo nosso**)

“A canoa aqui é **o que faz** as vezes do cavalo.” (HARTT, 1938, p. 364 – **grifos nossos**)

“*Amuramé, yapurungitá ramé kutara nungara, nẽ yakwáu mayé taá yapurungitá satambikasawa.*” (AVILA, 2021, p. 538 – **grifo nosso**)

“Às vezes, quando falamos de **modo** rápido, não sabemos como falamos o modo correto.” (Idem)

“[...] *umbaá yapuderi yambaú yawaraté nẽ mayé waá nungara.*” (PAYEMA, 2002, p. 63, adap. – **grifo nosso**)

“[...] não podemos comer onça de nenhum **tipo**.” (PAYEMA, 2002, p. 63 – **grifo nosso**)

“– *Aintá irũmu, anheẽ-putari ti rẽ yarikú nẽ yepé yusana nungara umuapiri waá yandé.*” (TREVISAN, 2017, p. 213, adap. – **grifo nosso**)

“– Com elas, quero dizer que ainda não temos nenhuma **espécie** de laço que nos una.” (Idem)

É possível verificar na retrotradução (RT) da composição *nungara puranga* já no texto de chegada da tradução (TC) do conto *A feiticeira* (TF), a seguir, que o termo “etiqueta” (RT) nos pareceu ser mais correspondente e mais atual à palavra “urbanidade” (TF). Apesar de o sentido literal de *nungara puranga* ser o de “modo bonito”, “jeito bonito”, lançar mão dessas perífrase na retrotradução não alcançaria o valor semântico desejado pelo contexto do texto-fonte, a nosso ver. Segue o trecho, abaixo transcrito, para ilustrar o procedimento de ampliação de sentido de que precisamos e do qual falamos acabamos de falar acima:

TF – “O seu gênio folgazão, sua **urbanidade** e **delicadeza** para com todos [...]” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifos nossos**)

TC – “*I yawé musaraiwera, i nungara puranga, i nungara pususara panhẽ awá irũmu [...].*” (tradução nossa)

RT – “Seu jeito brincalhão, sua **etiqueta**, seu **jeito respeitador** com todos, [...]”

Para nós, o autor usa “urbanidade” para se referir a como o tenente tem “bons modos”, age de “forma educada”, i.e., apresenta boa formação para atuar socialmente. Destarte, preferimos “etiqueta” (que equivale a “modos bonitos”) na retrotradução, visto que parece compreender toda essa formação social pela qual passa o tenente e que, à época, era rara, em razão de a população nortista da província do Grão-Pará predominante não ser sequer escolarizada, diferenciando-se daqueles que passaram por algum tipo de escolarização.

O termo, a pensar mais profundamente, também pode ser distintivo em relação aos caboclos e, também, aos chamados *tapuias* (indígenas incorporados à sociedade obidense), que não tinham nenhum tipo de “urbanidade”: anexados deliberadamente à sociedade cidadina, ainda mantinham hábitos originários, como comer ao chão, andar descalço e descamisado, por exemplo, características muito comuns desses habitantes forçados à civilização. Por isso adotamos que nungara puranga diz respeito à forma de se comportar em público; i.e.: se o indivíduo sabe aguir de acordo com a etiqueta social.

O próprio termo *nungara* também foi utilizado para traduzir o sentido de “semelhante”, mais uma vez, no conto *A feiticeira*:

“Peço sempre a Deus que me livre de **semelhante** tentação.” (SOUZA, 1988, p. 33 – **grifo nosso**)

“*Ayururéu Tupana suí panhẽ ara aé umutirika arama sikú-puxí nungara.*” (tradução nossa)

Em nossas pesquisas, identificamos que o termo *rapixara* pode, também, significar “semelhante”. Contudo, consagra-se sua utilização para os contextos em que se faz uma imagem de algo ou de alguém em aparência, sendo empregado muito mais com o sentido bíblico de “o próximo”, “o semelhante”, do que com o sentido de “semelhante aparência”, como nos pareceu ser a necessidade de correspondência semântica do texto-fonte para o contexto acima retratado. Comprova-se esse sentido bíblico referido nas fontes bibliográficas consultadas:

“*Te reysé ne rapixara rimirikú.*” (AGUIAR, 1898, p. 41, adap. – **grifo nosso**)

“Não desejarás a mulher do teu **próximo**.” (AGUIAR, 1898, p. 41 – **grifo nosso**)

“[...] *remunhã arama katusawa ne rapixara-itá mira supé, remuyasayasá amú suaxara kití awá usika.*” (COSTA, 1909, p. 168, adap. – **grifo nosso**)

“[...] para fazeres o bem às pessoas, teus **semelhantes**, atravessa de um lado para o outro quem chegar.” (COSTA, 1909, p. 168 – **grifo nosso**)

“*Tuixawa Buopé uyuká sapixara tuixawa mãresé nhaã tuixawa tuyué retana.* (AMORIM, 1987, p. 33, adap. – **grifo nosso**)

“O tuxaua Buopé matou um seu **semelhante** tuxaua porque esse tuxaua já era velho demais.” (AMORIM, 1987, p. 33 – **grifo nosso**)

Por essa razão, devidamente comprovada através dos excertos coletados e aqui retratados, acabamos preterindo a utilização de *rapixara* para favorecer o uso de *nungara*.

“Por fim, vale considerar que a professora Celina Menezes da Cruz disse que, para ela, a palavra para “semelhante” seria *yepewasusawa*. Acreditamos em que possa ser mais um termo para traduzir o vocábulo a essa língua e pensamos ser interessante mencioná-lo nos comentários da tradução, como o fazemos agora. Mas cabe ressaltar que não encontramos nenhuma referência bibliográfica para comprovar o fato linguístico mencionado por ela.

7.1.59 *pususara* (subst.): “respeitador”

Trata-se de termo derivado de *pusú* (“respeitar”; “honrar”), seguido do morfema sufixo agentivo *-sara*. Esse processo construtivo se dá com bastante recorrência nessa língua. Ilustra-se, abaixo, a bibliografia em que identificamos o radical verbal *pusú* sendo utilizado:

“*Kwá akanga akayú-itá umumurutinga waá panhẽ mira upusú tẽ aé.*” (AMORIM, 1987, p. 335, adap. – **grifo nosso**)

“Esta cabeça que os anos embranqueceram toda a gente a **respeitou** sempre.” (AMORIM, 1987, p. 335 – **grifo nosso**)

“**Repusú** *kurí ne paya, ne.*” (AGUIAR, 1898, p. 41, adap. – **grifo nosso**)

“**Honrarás** teu pai e tua mãe.” (AGUIAR, 1898, p. 41 – **grifo nosso**)

O uso de *pususara* (“respeitador”), em *A feiticeira*, no lugar de “delicadeza”, parece-nos adequado, em razão do contexto e do sentido intencionado por ele. A retrotradução (RT) perluastra nossa solução tradutória:

TF – “O seu gênio folgazão, sua urbanidade e **delicadeza** para com todos, [...]”
(SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

TC – *Iyawé musaraiwera, i nungara puranga, i nungara pususara panhẽ awá irĩmu,*
[...].” (tradução nossa)

RT – “Seu jeito brincalhão, sua etiqueta, seu **jeito respeitador** com todos, [...]”

O enunciado em que se utiliza a referida palavra faz a apresentação de Antônio de Sousa, evidenciando sua civilidade, sua formação citadina, em oposição àquela que não acontecia nos sítios de cacau em meados do séc. XIX. Assim, pensamos que a “delicadeza”, a que se refere o autor (“*delicadeza* para com todos”), pode ser bem compreendida como a maneira de se portar em respeito a todos os com que convive o tenente. O termo foi colocado em prova de compreensão e se mostrou perfeitamente compreendido pelos falantes de nheengatu do Alto Rio Negro.

O mesmo termo ainda serviu de base para a formação de outros termos derivados ao longo do texto de chegada da tradução do mesmo conto. Nele, é possível identificar, ademais, estes três termos: *pusuíwa* (“respeitável” – linha 16, p. 65), *pususawa* (“respeito”, “delicadeza” – linha 7, p. 29) e *pususawaíma* (“desrespeito”). Ainda que este não pareça ser tão utilizado na oralidade do nheengatu atual, fora – como se comprova neste trecho a seguir, de Antônio Bandão de Amorim:

“*Ne awa murutinga umunhã se pususawa ne resé.*” (AMORIM, 1987, p. 33, adap. – **grifo nosso**)

“Teu cabelo branco faz meu **respeito** por ti.” (AMORIM, p. 33 4 – **grifo nosso**)

Hoje, sua variação *pususá* segue resistindo à força solapante da interferência do português no discurso do falante do nheengatu, e sua verbalização se deu recorrentemente ouvida na conversas de falantes nativos dessa língua. Cabe-nos, aqui, ressaltar, no entanto, que a preferência por aquela forma ortográfica mais extensa em lugar desta se deu por conta de a abreviação do étimo poder fazer com que seja cada vez mais sincopado a ponto de perder-se com o tempo. Por conseguinte, adotamos o termo *pususawa* em nossa tradução e prescindimos o metaplasmo decorrente da apócope *pususá*⁷⁴, que se dá na oralidade.

⁷⁴ Adotamos essa mesma diretriz para todos os metaplasmos presentes na oralidade. A nosso ver, o texto escrito é exigente de um registro ortográfico mais formal e, se o caso condissesse com termo do português, pensamos que ninguém adotaria sua apócope, mesmo se mais presente na oralidade sob essa forma. Para exemplificar, basta

7.1.60 *tawapura* (subst.): “morador da vila” (lit.); por ext.: “morador da cidade”, “cidadão”

Como adotamos a palavra *tawa* para denominar a “vila” – termo atribuído ao que seriam as nossas “cidades” hoje em dia –, o étimo “cidadão” não podia esquivar-se de ser um termo cognato a esta. Através da anexação do morfema sufixo *-pura*, temos a acepção de: “(o) que é de”, “(o) que está em”; “(o) que está dentro de”; “(o) habitante de”, “(o) morador de”, “(o) natural de”. Dessa forma, temos: o “morador da cidade”, i.e.: o “cidadão”.

Trouxemos abaixo alguns excertos em que a formação de palavra leva em consideração o mesmo tipo de formação etimológica envolvendo radical seguido o sufixo mencionado. Isto serviu de base para que consagrássemos o termo no texto de chegada de nossa tradução.

“*Aikwé asú, yurará kaapura!*” (MAGALHÃES, 1876, p. 189, adap. – **grifo nosso**)

“Aqui vou eu, tartaruga **do mato!**” (MAGALHÃES, 1876, p. 189 – **grifo nosso**)

“*Maã taá arama indé reyuri reyukí mira iwakapura resé?!*” (AMORIM, 1987, p. 300, adap. – **grifo nosso**)

“Para que vieste bulir com gente **do céu?!**” (AMORIM, 1987, p. 300 – **grifos nossos**)

“*Panera uyupirú ramé upupuri, tatatinga suí usemu andirá-itá. Asuí usemu wakurawá-itá, murukututú-itá, yakurutú-itá, wirá-itá pitunapura.*” (RODRIGUES, 1890, p. 109, adap. – **grifo nosso**)

“Quando a panela começou a ferver, da fumaça saíram morcegos. Depois saíram bacuraus, murucututus, jucurutus, pássaros **da noite.**” (RODRIGUES, 1890, p. 109 – **grifos nossos**)

7.1.61 *satambika* (subst.): “direito”, “exato”, “direiteza”, “correção”; por ext.: “precisão”

O termo ganha acepções tantas quantas forem os contextos apropriados aos quais se aplica. Não obstante apresente variado efeito de sentido de acordo com o uso a que se presta, o

pensar em como pronunciamos “desde que” na oralidade (*desquê*), que jamais assumiria essa forma da oralidade numa narrativa.

campo semântico é sempre o mesmo; por isso seu uso é tão plural, como verificamos nas consultas às fontes bibliográficas do nheengatu:

“*Tapiira uwatá sakakwera kití, ariré uyuíri panhẽ pirantasawa irũmu, upirú satambika tẽ yawawira piisawa resé, xáke!*” (AMORIM, 1987, p. 161, adap. – **grifo nosso**)

“A anta recuou, depois veio com toda a força, pisou **direto** mesmo em cima do ferrão da arraia, xaque!” (AMORIM, 1987, p. 161 – **grifo nosso**)

“*Amurupi asaã ti aramé satambika.*” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 32, adap. – **grifo nosso**)

“Me sinto mal quando não ajo **corretamente**.” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 32 – **grifo nosso**)

“*Satambika rewatá.*” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 32, adap. – **grifo nosso**)

“*Ande reto.*” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 32 – **grifo nosso**)

“*Aramé unheẽ amú í ixé arama, kuíri merupí, unheẽ waá yawé manungara satambika retana.*” (TREVISAN, 2017, p. 65 – **grifo nosso**)

“E então ele repetiu para mim, muito lentamente, como se fosse algo muito **sério**.” (tradução livre)

Ao longo do texto de chegada de cada um dos contos selecionados para nossa tradução, tratamos de aludir ao mesmo valor semântico variado a fim de ampliar o repertório linguístico sinonímico dessa língua. Assim, aproveitando-nos do sentido correlato ao adjetivo “correto” e, apoiando-nos no sinônimo substantivo “direito” e em seu parônimos “direto” e “reto”, adotamos o étimo *satambika* para atingir o sentido esperado na aplicação da área do direito, das leis.

Ao longo da tradução, ainda, usamo-lo com outros valores semânticos, obtidos por meio da ampliação do sentido original, como para traduzir “firme” e “sincero”.

Tabela 35 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>çatambika</i>	p. 187
COUDERAU (1886)	<i>çátambi, çátambi</i>	p. 470-1
SEIXAS (1853)	<i>satamuêca</i>	p. 53
TASTEVIN (1923)	<i>satamica</i>	p. 661
HARTT (1938)	<i>satamyg; satamik</i>	p. 337; p. 338
RODRIGUES (1890)	<i>çatamuica; çatamyica</i>	p. 79; p. 80
SYMPSON (2001)	<i>santamuca</i>	p. 2
STRADELLI (2014)	<i>satambyca</i>	p. 481
AMORIM (1987)	<i>satambyka</i>	p. 26, 28, 32, 34, 155, 161, 261, 400
AVILA (2021)	<i>satambyka</i>	p. 648
GRENAND; FERREIRA (1989)	<i>çatambika</i>	p. 32
TREVISAN (2017)	<i>satambika</i>	p. 65, 109, 200

Fonte: elaboração própria

7.1.62 *mundukariwara* (subst.): “o que manda” (lit.); por ext.: “autoridade”

A sugestão do termo sugerido foi ratificado pela Profa. Celina Menezes da Cruz. Encontramos o término no *Vocabulário* do conde italiano: “*munducári-uara*” (STRADELLI, 2014, p. 172). Talvez sua existência deva ter sido uma sugestão de formação – como tantos termos encontrados como derivativos não comprovados por Stradelli na primeira parte de seu glossário⁷⁵. Provavelmente tenha sido resultado de *mundú* (“mandar”, “comandar”, “dominar”) + *ukara* (“praça”, “terreiro”) + *wara* (“o que é de”). Assim, teríamos “o que é da praça comandante” (lit.); por extensão: “autoridade”.

⁷⁵ Como já dito, Ermanno Stradelli foi muito criativo e inventivo com algumas palavras na parte concernente aos vocabulários traduzidos do português ao nheengatu.

7.1.63 *saisuíwa* (adj.): “amável”; por ext.: “estimável”

A utilização do termo garante-se em função do termo originário *saisú* (“amar”, “estimar”) derivar a referida palavra através da sufixação de *-íwa*, por meio desse morfema afixo formador de adjetivos. Isto muito se verifica em outros étimos com mesmo valor morfológico de adjetivo, como, por exemplo, em *sikieíwa* (*sikié* (“temer”) + *íwa* (suf.): “temível”) ou *akangaíwa* (*akanga* (“cabeça”) + *íwa* (suf.): “descabeçado”, “doido”).

Apesar de não o termos encontrado sob forma adjetiva em nossas pesquisas, as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram o uso do termo, demonstrando inteligibilidade da palavra. Isto corroborou a adoção de nossa solução tradutória ao longo do texto-meta da tradução.

7.1.64 *mupinimasara* (subst.): “desenhista”, “escultor”, “escritor”; por ext.: “gazeteiro”

O termo *mupinima* usava-se pelos indígenas mais antigos apenas com o sentido de “pintar”. Com a chegada do homem branco, que trouxe o registro escrito das palavras, precisou-se de um termo para representar o ato linguístico e ortográfico de “pintar” as letras no papel. Assim, o termo *mupinima* ampliou-se semanticamente e também se aplicou ao ato de escrever. Atualmente, usa-se muito o empréstimo *escrever* – oriundo do português –, que convive ainda com o termo originário do nheengatu. Como nossa intenção é a de fortalecer a língua indígena, preferimos recorrer a este em vez daquele. A literatura que circula no Alto Rio Negro em nheengatu assim também o preferiu, como o livro *Letra Indígena*, que encontramos na região:

“[...], *aité kwá-itá yamukwekatú turusú ta umbeú waá rupí yandé arama ta ukwá waá, yampinima rã iké kwá papera upé.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 7, adap. – **grifo nosso**)

“[...], a estes nós agradecemos muito por terem contado a nós o que sabem, para nós **escrevermos** aqui neste livro. (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 7 – **grifo nosso**)

Utilizamo-lo para satisfazer a necessidade de traduzir o termo “gazeteiro” (escritor da gazeta, do jornal). Para tanto, agremiamos o sufixo agentivo formador de substantivos *-sara*

(lit. “escritor”), e , em seguida, contamos com a adaptação linguístico-semântica e com a ampliação de sentido do termo ao contexto em que se foi exigido.

7.1.65 *payangawa*: “retrato do pai” (lit.); por ext.: “padrinho”

Trata-se de uma composição formada pelos radicais *paya* (“pai”) e *rangawa* (“retrato”). Foi recorrentemente encontrada na bibliografia antiga de consulta ao nheengatu e também se utiliza, habitualmente, na língua hodiernamente falada.

Tabela 36 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>paiangaua</i>	p. 177, 201
DIAS (1854)	<i>paiuangaua</i>	p. 572
TASTEVIN (1923)	<i>paya angawa</i>	p. 649
STRADELLI (2014)	<i>paiangaua</i>	p. 447
SEIXAS (1853)	<i>paiangaua</i>	p. 40
HARTT (1938)	<i>paianáua</i>	p. 324
STUDART (1926)	<i>paia angaua</i>	p. 36
AVILA (2021)	<i>payangawa</i>	p. 554

Fonte: elaboração própria

Acrescenta-se que o mesmo dispositivo linguístico-morfológico de formação se aproveitou para formar a palavra para traduzir “afilhada”: *rayerangawa* (lit.: “retrato de filha”). O termo foi encontrado em Ermanno Stradelli: “rayrangaua” (STRADELLI, 2014, p. 155; 472). Usamo-lo no texto de chegada de nossa tradução após certificação da atualidade discursiva por parte das professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade.

7.1.66 *muasiwera* (adj.): “dolorido”; por ext.: “lastimável”

Trata-se de termo formado a partir do radical verbal *muasí* (“lamentar”, “lastimar”, “deplorar”, “sentir” [a dor de algo], “ter dor” [por algo], ter pesar [por algo]) seguido do morfema afixo *-wera* (suf. nominal formador de adjetivos nessa língua). Processo de formação de palavra muito comum nessa língua, encontramos o termo primitivo na fala do falante nativo do nheengatu e retratado em *Poranduba*, de Barbosa Rodrigues e, também, no *Dicionário* de Marcel Twardowski Avila, respectivamente, a seguir:

“*Aape aintá upitá **umuasí** ti resé aintá urikú aintá membira, [...]*” (RODRIGUES, 1890, p. 105, adap. – **grifo nosso**)

“*Aí elas ficaram **sentidas** porque não tinham filhos, [...]*” (RODRIGUES, 1890, p. 105 – **grifo nosso**)

“***Amuasí** ne yawara umanú.*” (AVILA, 2021, p. 468 – **grifo nosso**)

“*Eu **lamento** que teu cachorro tenha morrido.*” (Idem)

A utilização do termo sob forma de palavra derivada de *muasí* foi ratificada pela professora Celina Menezes da Cruz, muito embora não tenha sido encontrada dessa maneira registrada em nenhum autor durante nossas consultas bibliográficas.

7.1.67 *yumuasú* (v. intrans.): “presumir”, “prever”, “presumir”

O termo, em realidade, é formado através *yu-* + *mu-* + *-wasú* (lit.: “fazer-se grande”; por ext.: “fazer-se aparecer”). Acredita-se em que o sentido de “prever”, “presumir” algo que virá a acontecer seja responsabilidade daquele que é o mais importante da comunidade, que tenha mais relevância dentro dela, i. e.: fosse um dom daquele que é o maior – em representação social – e, por conseguinte, o mais importante integrante dessa comunidade. “Prever” algo, antigamente, como dito, então era uma espécie de dom, um certo poderio que apenas os pajés – os mais importantes da comunidade – tinham possibilidade de apresentar. Talvez por isso o étimo seja entendido como atributo daqueles que se engrandecem e, maiores e mais importantes dos que seus demais, fossem capazes de prever um determinado acontecimento. A Prof. Celina Menezes da Cruz e a Prof. Marlene Domingos Trindade, em nossos encontros de comprovação tradutória, ratificaram o uso para o contexto.

Há outro termo para o sentido da palavra “prever”, em língua portuguesa: “*titika*” (ÁVILA, 2021, p. 721). Sua utilização se faz sob forma de verbo intransitivo e, nos contextos

nos quais se cumpriu esse pré-requisito sintático de regência, lançamos mão também de seu uso com a finalidade de colaborar para alargar a sinonímia no nheengatu. Esse outro verbo muito provavelmente tenha ampliado seu sentido a partir de seu valor semântico original de “tremer”. Talvez isso também tenha ocorrido em função do contexto relacionado ao pajé e à sua previsão, porque, no momento antecedente à premonição do líder espiritual indígena, este – em rito decorrente de seu estado alucinógeno induzido por ervas e raízes – costumava convulsionar – tremer! – antes de feita a premonição. Daí – pensamos – que decorre o sentido de “tremer” alcançar o valor semântico de “prever”.

Tabela 37 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
AMORIM (1987)	<i>iumuasú</i>	p. 290, 339
STRADELLI (2014)	<i>iumuasú</i>	p. 274
AVILA (2021)	<i>yumuwasú</i>	p. 862

Fonte: elaboração própria

7.1.68 *Paranamirĩ ara kitĩ*: “lá pra cima do Paranamiri”

No contexto, a relação genitiva que encontramos em português *Paranamiri de cima* não se dá exatamente construída nem se configura o sentido de mesma e idêntica maneira em nheengatu. Para fazer referência à localidade do *Paranamiri de cima*, trabalhamos com a adaptação acima apresentada, visto que, para nós, a parte de cima do Paranamiri – um rio próximo de Óbidos, no Pará – pode ser entendida como aproximação da locução criada em português. Por conseguinte, a mencionada *parte de cima do Paranamiri* pode ser entendida como o *Paranamiri de cima*, tal qual registrado no texto-fonte – o Paranamiri do alto – é, na realidade, o Paranamiri mais próximo de sua nascente do que de sua foz.

Isto se pode comprovar pela retrotradução (RT) do texto de chegada da tradução (TC):

TF – “[...] por ocasião do assassinato de João Torres, no **Paranamiri de cima**, Antônio de Sousa para ali partiu, em diligência policial.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifos nossos**)

TC – “[...] *nhaãsé aintá uyuká João Torres, Paranamirĩ ara kitĩ*, Antônio de Sousa *usú akitĩ, sarusawa resewara*.” (tradução nossa)

RT – “[...] porque eles mataram João Torres, **lá pra cima do Paranamiri**, Antônio de Sousa foi para aqueles lados, por conta de vigilância policial.”

7.1.69 sarusawa (subst.): “vigilância”, “vigia”, “cuidado”; por ext.: “diligência”.

Atualmente, o termo em questão apresenta, ao menos, mais um sentido relacionado ao verbo primitivo de que se origina, *sarú* (“esperar”). Ouvimo-lo, no dia a dia do indígena falante do nheengatu também com o sentido de “esperança”. Nossa opção em ampliar seu significado se deu porque os termos antigos encontrados na literatura consagrada do séc. XIX parecem não mais ser usados hoje. Ermanno Stradelli, por exemplo, registra o termo “*kurutesawa*” (STRADELLI, 2014, p. 359, adap.); mas, segundo a Prof. Celina Menezes da Cruz, só “os livros entendem esse termo” – dito isto com sarcasmo. Marcel Twardowsky Avila, por sua vez, aponta para o sentido de diligência o étimo “(r)(s)anhẽ” (ÁVILA, 2021, p. 247), ressaltando, contudo, que a palavra tem apenas uso histórico consagrado. Menciona, inclusive, os autores das fontes antigas do nheengatu que a registram, para corroborar o desuso atual:

anhẽ (r, s) 1) (v. 2ª cl.) estar apressado, ter pressa: Se ranhẽ aikú. (Costa, 186, adap.; Hartt, 343, adap.) - Estou com pressa.; Pe ranhẽ será? (Costa, 186, adap.) - Tendes pressa? 2) (s.) [hist.] pressa, diligência; fadiga; a aplicação que se põe em conseguir alguma coisa (Seixas, 52, 53) Reg. hist.: [Costa [çanhen, ranhen], 186; Dias [sanhên], 572; Seixas, [saiê] 52, [sanhen, rânhen] 53; Tastevin [sanhe, ranhe], 561, 661; Hartt [raén], 343; Stradelli, [sanhen, ranhen] 274, [sanhên], 47. (ÁVILA, 2021, p. 247)

O próprio pesquisador ainda salienta, em seu *Dicionário*, a sugestão de uso da palavra *sarusawa*, que foi apresentada pela professora Celina Menezes da Cruz. Isto corroborou para que o uso do termo fosse nossa solução tradutória do nosso texto de chegada.

Tabela 38 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COUDREAU (1886)	<i>çaruçaua</i>	p. 468
TASTEVIN (1923)	<i>saárusawa</i>	p. 659
STRADELLI (2014)	<i>sarusaua</i>	p. 216
AVILA (2021)	<i>sarusawa</i>	p. 646

Fonte: elaboração própria

**7.1.70 *tikú-yawísara* (subst.): “quebrador de costume” (*lit.*); por ext.:
“criminoso”**

A composição não parece tão consagrada no uso corrente dos mais jovens falantes do nheengatu; contudo a Prof. Celina Menezes da Cruz disse ser perfeitamente compreendido por ela: ressaltou que os falantes mais idosos entendem perfeitamente o termo. Com a finalidade de resgatar a etimologia e, sobretudo, ampliar o repertório lexical do nheengatu, decidimos ratificar o uso do termo em nossa tradução. O termo é derivado de *tikú* (“costume”) + *yawí* (“errar”) + *sara* (*suf.* nominal de agente da ação). Vale acrescentar que, hoje, vê-se a palavra *mundasara* (*lit.*: “o que rouba”; mas também “ladrão”, “bandido”) com sentido ampliado a “criminoso”.

Nossa opção final foi a de alternar esses termos a fim de que o resgate linguístico não seja interrompido nem a utilização da língua no cotidiano acabe encontrando resistência em ser aceita na produção do texto-meta de nossa tradução.

7.1.71 *pisikawa* (subst.): “captura”; por ext.: “prisão”

Atualmente, o termo *pisikasawa* (“ato ou efeito de pegar”) usa-se com o propósito semântico a que se aplicava, antigamente, o étimo *pisikawa*, tal qual se comprova em Charles Frederick Hartt, num excerto encontrado em suas *Notas sobre a língua geral ou tupi moderno do Amazonas*:

“*Yasú yamundú tarakayá **pisikawa** tuyukapawa-pe, [...]*” (HARTT, 1938, p. 340, adap. – **grifo nosso**)

“*Vamos enviar uma **captura** de tracajás ao tijucal, [...]*” (HARTT, 1938, p. 340 – **grifo nosso**)

Uma vez mais, justamente em função da tentativa de ampliação do léxico em nheengatu – solapado pela intensa utilização do português em substituição às palavras dessa língua –, preferimos remontar ao uso mais antigo, para essa finalidade. Também foi encontrado o termo em Ermanno Stradelli: “*pocicaua*” (STRADELLI, 2014, p. 176, 274, 462).

**7.1.72 *senũikarisawa* (subst.): “ato de chamar” [ou a ação], “chamamento”,
“convocação”; por ext.: “convite”**

Pesquisando os registros históricos do *nheengatu* antigo, podemos encontrar, ademais, a palavra *mumarandúa*, para o referido significado.

“**Amumarandúa**-*putari se kamarara-itá.*” (HARTT, 1938, p. 319, adap. – **grifo nosso**)

“Quero **convidar** meus companheiros.” (HARTT, 1938, p. 319 – **grifo nosso**)

No entanto, seu sentido literal é “fazer história” e pareceu-nos pouco comprometido com o contexto a que se aplica em *A feiticeira* e em *O baile do judeu*:

“[...] a **convite** do Ribeiro, resolveu o tenente-delegado lá passar alguns dias [...]” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“[...] *Ribeiro senũikarisawa rupí, tuixawa-pisikasara umanduári usasá mimi amú-itá ara [...].*” (tradução nossa)

e

“[...] não esquecendo, no **convite**, família alguma das mais importantes de toda a redondeza da vila.” (SOUSA, 1988, p. 75 – **grifo nosso**)

“[...] *ti ne resarái, senũisawa resé, nẽ yepé anama serakwena panhẽ tawa ruakisawawara.*” (tradução nossa)

O termo nos pareceu criado pelo branco, à época, para fazer correspondência à necessidade de se nomear o “convite”, talvez o impresso, ou mesmo, aquele que a burocracia das relações sociais do homem branco impôs para a realidade indígena. Trata-se de termo que incute o sentido de que o convidado de uma festa precisa “ser lembrado” da festa por meio do convite – por isso pensamos no impresso, que apresenta essa função. Assim, talvez, *mumarandúa* esteja mais associado ao “convite impresso” e ao ato de se lembrar da festa e menos, à “convocação”, ao “chamado” propriamente dito.

Dessa maneira, reforçando a intenção de que a língua pode resgatar pelo menos alguns dos termos outrora existentes – sempre que possível e coerente fazê-lo, sem forcejar um resgate imprudente e inconsistente –, achamos interessante mencionar o termo e sua aplicação de sentido.

Entretanto, nos excertos supra-apontados se dá o sentido equivalente a “chamado”, “convocação”. Esta é a razão pela qual usaremos *senũikarisawa* nos contos.

Atualmente, utiliza-se o termo para convocar alguém a uma festa ou a um evento e esse propósito semântico vai ao encontro dos sentidos pretendidos pelos textos de partida de nossa tradução. Além disso, o *Dicionário*, de AVILA (2021, p. 656), reforçou a utilização do termo, que foi encontrado por nós no *Vocabulário*, de STRADELLI (2014, p. 345).

Por fim, a professora Celina Menezes da Cruz ratificou a ampliação semântica satisfazendo-nos para apresentarmos nossa solução tradutória. Ela ainda nos relatou que poderia ser usado o termo *senũisawa*, com o mesmo sentido pretendido no texto-fonte. Assim, procuramos alternar os termos durante a tradução.

7.1.73 *purungitá*: “dizer”, “falar”; por ext.: “descrever”.

Perfeitamente ouvido no dia a dia do falar nativo do nheengatu, não tivemos dificuldade em comprovar a sua ampliação de sentido, sugerida para o contexto de *A feiticeira*, abaixo retratado:

“Não vos **descreverei** o sítio do tenente Ribeiro, [...]” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“*Nití kurí apurungitá penhẽ arama tuixawa Ribeiro rendawa-mirĩ resewara*, [...]”
(tradução nossa)

A extensão do sentido não apresentou dificuldade de compreensão ao ser aferida pelos falantes cotidianos do nheengatu das comunidades indígenas do Cabari e da Ilha das Flores, durante as nossas visitas a SGC.

7.1.74 *serakwena* (subst.): “fama” (*lit.*); por ext.: “reputação”; por ext.: “importante”, “[pessoa] grada” “principal”, “principalmente” (*sarakwena rupi*)

Para corresponder ao sentido intencionado, mais uma vez, buscamos uma aproximação, resultante de *serakwena* (“fama”) + *rupi* (*posp.* “por”), comprovado peça Prof. Celina da Cruz e encontrado na literatura antiga e, como se verifica abaixo:

“*Indé rekwáu muíri perewa umupinima se pira, aintá uyupirari yané ruayana-itá rupí mairamé amukameẽ yepé yané mirasawa serakwena.* (AMORIM, 1987, p. 335, adap. – **grifo nosso**)

“Tu sabes quantas feridas pintam meu corpo, elas foram abertas pelos nossos inimigos quando eu mostrava a **fama** da nossa raça.” (AMORIM, 1987, p. 335 – **grifo nosso**)

Muito embora Ermanno Stradelli ainda tenha registrado, em seu *Vocabulário*, o termo “*serakwenawera*” (STRADELLI, 2014, p. 221, adap.), vimos que não se faz mais necessário o uso do sufixo nominal formador de adjetivo *-wera*. Talvez seja mais um daqueles termos cuja sugestão tenha se dado em razão da capacidade criativa do italiano, visto que outros autores contemporâneos a ele não registraram o mesmo termo dessa maneira – é o caso do registro de Antônio Brandão de Amorim, por exemplo, retratado a seguir:

“*Nhaã mira pitérupi paá aikwé yepé marakaimbara-yara serakwena* [...]” (AMORIM, 1987, p. 122, adap. – **grifo nosso**)

“No meio dessa gente, contam, havia um feiticeiro **afamado** [...]” (AMORIM, 1987, p. 122 – **grifo nosso**)

Encontramos também na literatura antiga do nheengatu outra forma de denominar a fama, ou tornar-se célebre. Trata-se da composição *musendi* + nome + *rera*, como em *musendi matí rera* (lit.: “iluminar o nome da feiticeira”, i.e.: “afamar a feiticeira”). O registro histórico dá-se em várias obras, como se verifica em:

Rig. hist.: [Stradelli, [mucendi, mucenni] 234, [mucendi] 432; [cerakena], 221; Tastevin [musini], 643; Hartt [mosyny], 319; Seixas [mucenêcera], 31; Amorim [musendy], 214, 236, 423; [serakuéna, serakuena], 122, 332, 335; Rodrigues (1894) [mocendi], 25; Seixas [mucenê-cera], 31] (AVILA, 2021, p. 657)

Consultando AVILA (2021), concluímos que a forma *serakwena*, de fato, fosse a mais comprometida para uns contextos e *musendí* a outros. Assim, como já dito anteriormente, adotamos ambas as palavras sempre que se fizessem necessárias e adequadas aos contextos a que se apliquem. Vale dizer, por fim, que ambas foram aferidas pela Prof. Celina Menezes da

Cruz como termos altamente inteligíveis porque serem reiteradamente utilizadas no cotidiano ainda hoje.

**7.1.75 *maramunhasawa* (subst.): “briga”, “disputa”, “rixa”; por ext. “demanda”
[no sentido de “contenda”]**

Muito embora o termo “demanda” possa ter outras acepções – como “busca”, “procura”, ou até mesmo, “reivindicação” –, no contexto em que se deu exigida a tradução, seu sentido, sobretudo, faz alusão à “rixa”, à “disputa” entre os dois fazendeiros mencionados no conto *A feiticeira*:

Trata-se de palavra derivada de *maramunhã* (“brigar”) seguido do sufixo nominal formador de substantivo *-sawa*. Os registros antigos de nheengatu dão o termo ortografado de outra maneira, conforme verificamos em AMORIM (1897), STRADELLI (2014 [1929]) e TASTEVIN (1923). Isto se comprova no excerto a seguir, ao traduzir-se a palavra “batalha” ao essa língua:

“*Remukaturú katú ne ruíwa-itá, maãresé aé ti umumbawa-putari yasitatá mira maramunhangawa-íma.*” (AMORIM, 1987, p. 99, adap. – **grifo nosso**)

“Prepara bem as tuas flechas, porque ele não quer acabar com a gente das estrelas sem **batalha.**” (AMORIM, 1987, p. 99 – **grifo nosso**)

Hoje em dia, no entanto, a forma que prevalece sendo falada é decorrente da opção ortográfica que levantamos: *maramunhasá*, uma apócope de *maramunhasawa* (*suf.* nominal *-sawa* em lugar do também *suf.* nominal *-gawa*). E essa forma já se vê registrada nos escritos atuais da língua, a seguir, por exemplo:

“[...] *ta umanú kwera mairamé aikwé maramunhasá sera waá Cabanagem [...].*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 19, adap. – **grifo nosso**)

“[...] eles morreram quando houve a **revolução** chamada Cabanagem [...]” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 19 – **grifo nosso**)

“**Maramunhasá** *mamé umanú waá siiya mira-itá [...].*” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 26 – **grifo nosso**)

“Uma **guerra** na qual morreram muitas pessoas [...]” (Idem)

Tabela 39 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>maramunhãsawa</i>	p. 629
STRADELLI (2014)	<i>marãmunhangaua</i>	p. 407
AMORIM (1987)	<i>maramunhangaua</i>	p. 25, 83, 93, 99, 427
LEETRA		
INDÍGENA (2014)	<i>maramunhãsó</i>	p. 19
OLIVEIRA;		
SCHWADE (2012)	<i>maramunhasá</i>	p. 26
AVILA (2021)	<i>maramunhasawa</i>	p. 432
TREVISAN (2017)	<i>maramunhangawa</i>	p. 91

Fonte: elaboração própria

7.1.76 *muserana* (v. trans.): “vencer”, “derrotar”

O termo, em nheengatu, é formado por meio de prefixação do morfema afixo de acusativo *mu-* ao radical primitivo nominal *serana* (“brando”). É, literalmente, homônimo de “abrandar”; mas o outro sentido suprarreferido foi atestado, baseado no exemplo abaixo identificado em Marcel Twardowski Avila:

“*Asuí aintá uxari yuíri umunhã guerra aintá ruaxara kwá-itá uruyari waá-itá, umuserana arama aintá.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 512 – **grifo nosso**)

“E deixaram-na fazer guerra contra os crentes, para **vencê-los.**” (Idem)

7.1.77 *rendawa* (subst.): “terra”; “sítio” [+ *-mirĩ*]; fazenda [+ *-wasú*].

O termo foi usado para definir “terras” (*rendawa-itá*), “sítio” (*rendawa-mirĩ*) e, ainda, indiretamente, “fazenda” (*rendawa-wasú*).

7.1.78 *sika* (interj.): “chegar (de)”; por ext.: “basta (de)”, “ser suficiente”

O sentido original do termo – e bastante usado atualmente – é o de representar o valor semântico de “chegar”, como se comprova no excerto abaixo:

“*Dáina usika iwaka upé, uwasemu arara rupiá i kwara upé, umukuna, ape i isí.*”
(RODRIGUES, 1890, p. 221, adap. – **grifo nosso**)

“*Daina chegou* ao céu, achou ovo de arara em seu buraco e engoliu-o, então teve sede.”
(RODRIGUES, 1890, p. 221 – **grifo nosso**)

Mas também é possível utilizar o mesmo termo como sentido da interjeição “chega”, “basta”, da mesma forma que o utilizamos em português:

Chega de / Basta (de) fazer isso! (exemplo nosso)

Usika umunhã kwá. (tradução nossa)

Esse sentido também se comprova na literatura antiga, como visto em *Poranduba*, de Barbosa Rodrigues:

“*Kwá, se manha, ti usika yandé arama.*” (RODRIGUES, 1890, p. 223, adap. – **grifo nosso**)

“*Isto, minha mãe, não é o suficiente para nós.*” (RODRIGUES, 1890, p. 223 – **grifo nosso**)

A utilização acima levantada e a confirmação de uso pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade corroboraram a escolha tradutória feita em nossa tradução no trecho abaixo transcrito de *A feiticeira*:

“**Basta** lembrar que todos os cacauais do Paranamiri comunicam entre si.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“**Usika umandwari nhuntu Paranãmirĩ panhẽ kakawa-tiwa aintá uyupukwari iepé amú irõmu.**” (tradução nossa)

7.1.79 yawíyawí (v. trans.): “ficar errando” (lit.); por ext.: “gaguejar”; por ext.: “balbuciar”

Trata-se da reduplicação do verbo *yawí* (“errar”). Usa-se quando a pessoa se atrapalha em falar. Por isso o adotamos para o sentido de “balbuciar” no conto *Acauã*:

“Disse, **balbuciando**, que não queria mais casar.” (SOUSA, 1988, p. 55 – **grifo nosso**)
 “*Unheẽ uyawíyawí ti uputári umendari.*” (tradução nossa)

Tabela 40 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>iauhi-iauhi</i>	p. 190, 228
TASTEVIN (1923)	<i>yawe yawe</i>	p. 680
STRADELLI (2014)	<i>iauí-iauí</i>	p. 376
AVILA (2021)	<i>yawíyawí</i>	p. 828

Fonte: elaboração própria

7.1.80 pé: “caminho”, “passagem”, “estrada”, “trilha”; por ext.: “vereda”

Para alcançar a acepção desejada de “vereda” do conto *A feiticeira*, usamos o termo mais comumente significando “caminho”. A Prof. Marlene Domingos Trindade disse-nos ser perfeitamente compreensível para o contexto a que se aplica; a Prof. Celina Menezes da Cruz, em encontro posterior ao que tivemos com a prof. Marlene, também ratificou o sentido intencionado para o contexto; e, por fim, o Sr. Ademar Garrido – cantor conhecido da região de SGC – disse-nos que ele vai “compor uma música com a palavra” (com o sentido de “vereda”).

Vale dizer que o termo apresenta variação de uso quanto à forma por se tratar de um substantivo que trabalha com prefixo de relação⁷⁶.

⁷⁶ Sobre isso, cf. NAVARRO, 2016, p. 32.

**7.1.81 *uwatá iwí rupí* (≈ v. trans.): “andar por terra” (*lit.*), por ext.: “percorrer”
[na terra firme], [pisando solo].**

A composição está apresentada no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli: “percorrer: *watá-iwí-rupí*” (STRADELLI, 2014, p. 268, adap.). Sua utilização hodierna foi ratificada pelo Sr. Utírio, da comunidade *baniwa* do Cabari, assim como pelo seu *tuixawa*, o capitão Edivaldo. Ambos asseguraram que o tipo de progressão que se intenciona com esse termo é o dado exclusivamente por terra – justamente o sentido esperado pelo contexto do conto *A feiticeira*, como se vê no excerto abaixo transcrito para a comprovação:

“[...] e que é fácil **percorrer** uma grande extensão do caminho [...]” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“[...] *asuí iwasuíma aintá uwatá-iwí-rupí yepé sangawa turusú sapé suí* [...]”
(tradução nossa)

Vale acrescentar que vimos, sim, necessidade de especificar o termo *watá* na composição porque, para nós, seu uso é muito abrangente, como identificado no cotidiano linguístico dos falantes de SGC. Outrossim, segundo Marcel Twardowski Avila, o termo pode ter muitas outras aplicações além de “percorrer caminho de terra”:

watá (v. intr.): 1) andar: a) (no sentido de:) caminhar, deslocar-se no solo dando passos [...] b) (no sentido de:) locomover-se, mover-se, ir em certa direção (em qualquer meio ou superfície); (por extensão, a depender do contexto:) **navegar, voar** [...] c) (no sentido de:) progredir, avançar, prosperar [...] d) (no sentido de:) ter como companhia, **acompanhar** [...] 2) passear, vagar; viajar [...] (ÁVILA, 2021, p. 774 - **grifos nossos**)

Tendo isto como apontamentos, as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, ademais, ratificaram, por fim, que o termo é muito compreensível e poderia ser utilizado para fazer referência à porção de terra percorrida pela vereda que se estabelece como canal de comunicação entre os cacauais, tal qual o contexto exige.

7.1.82 rangawa (subst.): “medida”, “marcação”, “demarcação”; por ext.: “comprimento”, “extensão”

O termo, hoje, é utilizado também até com bastante recorrência para designar a marcação de horário, quando não se quer empregar o empréstimo do português “hora”. Mas o encontramos na literatura antiga com esse valor de sentido utilizado em nossa tradução, como se pode comprovar em Frederick Hartt:

“*Mawaá taá ne igara rangawa?*” (HARTT, 1938, p. 337, adap. – **grifo nosso**)

“Qual é o **comprimento** da tua canoa?” (HARTT, 1938, p. 337 – **grifo nosso**)

Como nosso propósito maior com o trabalho é justamente ampliar o uso dos termos a fim de evitar o decalque em português, preferimos, aqui, insistir na acepção histórica do termo, inclusive porque as professoras nativas em nheengatu Celina Menezes da Cruz e a Marlene Domingos Trindade nos asseguraram o perfeito entendimento da acepção por nós intencionada pelos falantes atuais do nheengatu.

Tabela 41 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
SEIXAS (1853)	<i>angáua; çangáua; sangáua, rângáua</i>	p. 4; p. 8; p. 52
COSTA (1909)	<i>çangaua; rangaua, çangaua</i>	p. 186; p. 206
DIAS (1854)	<i>saugána, sangáua</i>	p. 567
TASTEVIN (1923)	<i>rangawa; sangawa</i>	p. 561; p. 660
STRADELLI (2014)	<i>rangaua, sangaua; angaua, rangaua</i>	p. 251; p. 320
COUDERAU (1886)	<i>rangáua</i>	p. 472
RODRIGUES (1890)	<i>rangaua</i>	p. 222, 247, 248, 271
CASASNOVAS (2006)	<i>rangawa</i>	p. 65, 67
AMORIM (1987)	<i>sangaua; rangaua; rangaua</i>	p. 30; p. 213, 247; p. 277, 448
HARTT (1938)	<i>raná</i>	p. 337
NAVARRO (2016)	<i>rangawa</i>	p. 109
TREVISAN (2017)	<i>rangawa</i>	p. 62, 78, 137, 158
AVILA (2021)	<i>angawa (r,s)</i>	p. 245

Fonte: elaboração própria

7.1.83 rembiwa (subst.): “margem”, “orla”, “costa”, “beira [do rio]”, “ribanceira”; por ext. “perímetro”, “limite”, “fronteira”; por ext.: “confins”; por ext.: “vale”

Apoiados na ampliação de sentido que o uso da língua nheengatu já fazia nos tempos mais antanhos, com a proposta semântica vista em MAGALHÃES (1876), numa de suas lendas recolhidas, trabalhamos com o sentido de “limite” para fazer alusão à “costa fronteira da cidade” (SOUSA, 1988, p. 34). O termo aparece na lenda XXIII do autor suprarreferido para indicar o “beira da roça”:

“*Usika kupixawa rembií-pe, usendú kunhã uyakáu wikú akutí irĩmu ti arama uú i maniáka.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 279, adap. – **grifo nosso**)

“Chegou à **beira** da roça, ouviu uma mulher ralhando com a cutia para ela não comer sua mandioca.” (MAGALHÃES, 1876, p. 279 – **grifo nosso**)

Reforçados, ademais, pelo uso cotidiano que se vê bastante recorrente tanto na literatura antiga quanto na bibliografia contemporânea, não obstamos em fazer uso do termo com a acepção a que se aplica no excerto de *A feiticeira*, em que se exigiu seu uso:

“[...] vindo de sítio em sítio até a costa **fronteira** à cidade.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“[...] *mairamé aintá uri tendawa suí tendawa kití té tawa rembiwa ruakí.*” (tradução nossa)

Vale dizer que Ermanno Stradelli registra “*ipuãsawa: confins*” (STRADELLI, 2014, p. 191, adap. – *grifo do autor*). No entanto, tivemos dificuldade em comprovar que o termo siga sendo utilizado até hoje. Além disso, como já dissemos outrora, muitos termos da primeira parte de seu *Vocabulário* não são, propriamente, termos recolhidos pelo conde e seu amigo Maximiliano, mas fruto da criação linguística do etimólogo⁷⁷.

⁷⁷ Ver. explic. sobre *puíra* na seção 7.1.

Tabela 42 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>cimbihüa</i>	p. 184
COUDREAU (1886)	<i>cimbihúa</i>	p. 470
TASTEVIN (1923)	<i>semehiwa,</i> <i>remehiwa;</i> <i>semiwa, remeiwa;</i>	p. 561; p. 662; p. 670
RONDON (1945)	<i>temeiwa, semeiwa</i>	p. 118
HARTT (1938)	<i>simbiua</i> <i>semyyá; rymyua,</i> <i>rymy yua;</i>	p. 327; p. 386
MAGALHÃES (1876)	<i>cemüua; remüua;</i> <i>remiépe; remêhipe,</i> <i>remehipe;</i>	p. 121; p. 188; p. 190; p. 201, 230, 279; p. 217
RODRIGUES (1890)	<i>remeüa</i> <i>reme épe, reme epe;</i> <i>remeipe; remey pe;</i>	p. 51; p. 65, 66; p. 73, 182;
STRADELLI (2014)	<i>remeépe; ceme épe;</i> <i>cemeêua; remehê</i> <i>pe;</i> <i>remeêua</i>	p. 164; p. 217, 260, 289 p. 344
NAVARRO (2016)	<i>cembéyua,</i>	
TREVISAN (2017)	<i>cembyua,</i>	
AVILA (2021)	<i>tembyua, rembyua</i>	p. 110
SILVA (2020)	<i>tembiwa</i> <i>rembiwa</i> <i>embüwa ({t}, r, s)</i> <i>rembiwa; sembiwa</i>	p. 160 p. 292 p. 88; p. 84, 90

Fonte: elaboração própria

**7.1.84 *sasá sembiwa* (v. intrans.): “passar a margem” (lit.); por ext.:
“transbordar”**

A opção em utilizar uma perífrase para o verbo “transbordar” se deu por não encontrarmos um termo único que fizesse referência ao ato, à exceção das palavras para designar a “cheia”⁷⁸. Portanto, a fim de alargar o repertório linguístico na língua, adotamos a sugestão tradutória suprarreferida, principalmente por não ter encontrado nenhum tipo de resistência de compreensão por parte dos falantes atuais do nheengatu.

7.1.85 *kakáu* (subst.): “cacau”

A fruta da família das esterculiáceas – que “não é autóctone do Brasil, mas trazida do Equador por volta da primeira metade do séc. XVIII” (MOON, 2017) – teve o nome português adaptado à ortografia do nheengatu vigente hoje para satisfazer nossa necessidade de tradução e criação do texto de chegada. Foi possível encontrar seu registro histórico nas obras de STRADELLI (2014) e de AVILA (2021).

**7.1.86 *mbeusawa* (subst.): “narrativa”, “relato”; “história”, “lenda”, “conto”;
por ext.: “casos”**

Trata-se de termo muito utilizado hoje em dia e recorrentemente encontrado nas narrativas colhidas pelos homens brancos, principalmente porque os ensinamentos e os comportamentos indígenas são aprendidos por meios de histórias e contos, ou, em nheengatu, *mbeusawa-itá*.

“*Amú mbeusawa mikura resewara.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 263, adap. – **grifo nosso**)

“*Outra lenda acerca da mucura.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 263 – **grifo nosso**)

“*Nẽ mairamé ambéu kwá mbeusawa nẽ awá supé.*” (TREVISAN, 2017, p. 175 – **grifo nosso**)

⁷⁸ Ver. explic. sobre *paranã-wasú* na seção 7.1.

“Nunca contei essa **história** para ninguém.” (tradução livre)

No texto-meta de nossa tradução de *A feiticeira*, optamos por alargar o sentido do termo até alcançar o valor semântico de “casos”, como abaixo retratado:

“[...] conversando com os moradores, a quem ouvia **casos** extraordinários [...]”
(SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

“[...] *upurungitá tendawapura-itá irõmu, usendú aintá suí mbeúsawa-itá anhangasara* [...]” (tradução nossa)

Tabela 43 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>mumeusáwa</i>	p. 638
MAGALHÃES (1876)	<i>momeuçáua,</i> <i>momeuçaua</i>	p. 162, 263, 270 p. 561; p. 662; p. 670
STRADELLI (2014)	<i>mbeú-saua;</i> <i>mbeúsáua;</i> <i>umbeúsáua</i>	p. 192; p. 410; p. 517
AMORIM (1987)	<i>mumbeúsaua;</i> <i>mbeúsaua</i>	p. 336; p. 249, 252
TREVISAN (2017)	<i>mbeusawa</i>	p. 60, 98, 165, 178
AVILA (2021)	<i>mbeusawa;</i> <i>mumbeusawa</i>	p. 441; p. 486
SILVA (2020)	<i>bembeusawa</i>	p. 79, 96

Fonte: elaboração própria

7.1.87 *ruyarisawa* (subst.): “crença”, “fé”, “religiosidade” / (+) *-íma*: “incredulidade”

Trata-se de palavra amplamente utilizada ao longo da história que segue sendo dita e compreendida com os valores assinalados. Forma-se a partir do verbo *ruyari* (“acreditar”, “crer”; por ext.: “orgulhar-se”, “soberbar-se”) e foi empregado no texto-meta de a feiticeira:

“[...] ali sucedidos e zombando das **crenças** do povo.” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

“[...] *aintá usasá waá akití asuí aé umusarái míra ruyarisawa-itá.*” (tradução nossa)

Ademais, foi utilizado para formar seu respectivo antônimo: *ruyarisawaíma* (lit.: “descrença”; por ext.: “incredulidade”), também no mesmo conto, em excerto de *A feiticeira* como se comprova a seguir, por meio do acréscimo do sufixo nominal de ausência *-íma* ao radical substantivo *ruyarisawa*:

“Mas não se mostrou vencido, que de rija têmpera de **incredulidade** era ele.” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

“*Ma nití uyumukameẽ miasúa, nhaãsé i ruyarisawaíma itá-reté suiwara.*” (tradução nossa)

7.1.88 *í* (subst.): “vez”

É necessário fazer alguns esclarecimentos sobre o termo, seu sentido e o contexto a que se aplica. Isto se deve porque, em *nheengatu*, não se faz alusão à “vez” de algo ou de alguém, invariavelmente, apenas com o vocábulo *í*. Pode-se representar “vez” pelo termo *yepesawa* ou *yepesá* – que também representa o numeral ordinal “primeiro” – ao se referir à “primeira vez” de algo ou de alguém “da primeira vez” que algo foi feito, ou ainda, por “primeira vez”, como abaixo destacados:

“*Aape paá ta usikí ã ta yapurutú: — Puuuu, upeyú paá yepesá nhaã aí aíwa, [...].*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 35, adap. – **grifo nosso**)

“Então eles sacaram suas flautas: — Puuuu, soprou da primeira **vez** aquela preguiça feia [...].” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 35 – **grifo nosso**)

“Quiçá pela primeira **vez** na vida soubesse então o que era medo.” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

“*Araniíma yepesawa rupí sikwé resé ukwáu ramé mã sikié waá.*” (tradução nossa)

Diga-se, de passagem, que o último exemplo é tradução que fizemos de excerto de *A Feiticeira*, que faz parte da coletânea de contos que traduzimos de Inglês de Sousa, em cujo excerto alternamos a utilização do outro étimo – desta vez *í* -, como se vê retratado a seguir:

“Como lhe falassem muitas **vezes** da Maria Mucoim [...]” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

“*Nhaãsé aintá upurungitá i xupé síia í Maria Mucoim resé* [...]” (tradução nossa)

Aprofundando nossas pesquisas, ainda o acabamos encontrando em STRADELLI (2014), MAGALHÃES (1876), HARTT (1938) e Manoel Justianiano de Seixas (1853), o termo *wé*, utilizado para o mesmo propósito, como se pode verificar a seguir, em excerto de *O selvagem*, de Couto de Magalhães:

“*Ah, yautí, indé pu reyuyutima-putári muküi wé!*” (MAGALHÃES, 1876, p. 180, adap. – **grifo nosso**)

“*Ah, jabuti, decerto você quer ser enterrado uma segunda vez!*” (MAGALHÃES, 1876, p. 180, adap. – **grifo nosso**)

Segundo o pesquisador Marcel Twardowski Avila, *wé* “após um numeral que exprime a quantidade absoluta ‘n’, forma locução adverbial que significa pela enésima vez, uma enésima vez.” (ÁVILA, 2021, p. 779)

Esse termo, contudo, não se vê utilizado, por exemplo, com a finalidade de traduzir “Amanhã será a minha *vez*”, que se representaria, apenas com: *Wirandé kurí ixé rē* (literalmente: “Amanhã serei eu **ainda**”; por ext.: “Amanhã **continuarei** a ser eu”). Ou na opção de tradução encontrada para “alguma vez”, em *Brilhos da Floresta* (ISHIKAWA; IKEDA; ALDEVAN BANIWA; BRUNO, 2019), que preferiu o mesmo termo *rē* (“ainda” – *lit.*), como se comprova em:

— *Indé rē muwéu né lanterna, Ikeda? Aldevan upurandú* (ISHIKAWA; IKEDA; ALDEVAN BANIWA; BRUNO, 2019, p. 34 – adap. – **grifo nosso**)

— Você alguma **vez** (“**ainda**” – *lit.*) apagou a lanterna, Ikeda? — pergunta Aldevan. (ISHIKAWA; IKEDA; ALDEVAN BANIWA; BRUNO, 2019, p. 34 – **grifos nossos**)

Ainda que o termo *í*, que utilizamos, seja mais identificado na literatura antiga do nheengatu e pouco usado hoje em dia, mostrou-se perfeitamente compreendido por falantes jovens ou idosos. Abaixo expomos alguns excertos de bibliografia consultada, que garantiram o resgate lexical do termo *í* no texto de chegada da tradução dos contos selecionados de I.S.:

“*Remuyumeẽ kurí, nhuntu, yepé í akayú yawé.*” (AGUIAR, 1898, p. 43, adap. – **grifo nosso**)

“Te confessará, pelo menos uma **vez**, a cada ano.” (AGUIAR, 1898, p. 43 – **grifo nosso**)

“*Yepé í paá sesarái, uyumú arakwã resé. Aiwana aintá uwari i árupi, umusasaka pawa sukwera.*” (RODRIGUES, 1890, p. 37, adap. – **grifo nosso**)

“Uma **vez**, contam, ele esqueceu-se [do que o curupira havia dito], flechou o aracuã. Logo eles caíram sobre ele, despedaçaram toda a sua carne.” (RODRIGUES, 1890, p. 37, adap. – **grifo nosso**)

“[...] *upinú musapiri í.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 261, adap. – **grifo nosso**)

“[...] peidou três **vezes**.” (MAGALHÃES, 1876, p. 261 – **grifo nosso**)

“*Kuíri yumbaú ana aé uikú, iwasú reté kurí mira umuyawí aé amú í.*” (AMORIM, 1987, p. 128, adap. – **grifo nosso**)

“Agora ele já está desconfiado, será muito custoso enganá-lo outra **vez**.” (AMORIM, 1987, p. 128 – **grifo nosso**)

Acrescenta-se que muitos outros os autores antigos o registraram à época sob variáveis registros ortográficos, como COSTA (1909), DIAS (1854), HARTT (1938) e STRADELLI (2014), e isso nos garantiu – por conseguinte – o emprego do referido termo.

Atualmente, por fim, ressalta-se que o empréstimo do português *viaji* (de “viagem”, obviamente), tem sido muito utilizado nas produções bibliográficas atuais. Isto se comprova, por exemplo, no *Novo testamento em nyengatu*:

“*Musapiri **viáji** aintá unupá ixé miráí irũmu. Yepé **viáji** aintá umburi se resé itá.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 758, adap. – **grifos nossos**)

“Três **vezes** me açoitaram com vara. Uma **vez** me atiraram pedras. (Idem)

O uso, muito provavelmente, deriva do contexto em que se precisava viajar reiteradas vezes para se conseguir algo, ou transportar muito do produzido no roçado, indo a algum lugar,

por exemplo de barco. Imagina-se que, de tantas “vezes” *viajar* em embarcação para se pegar algo emprestado em comunidades vizinhas, ou ainda, para se comprar ou negociar algo na cidade de SGC, o uso de um termo tenha sido incorporado para significar o outro. Assim:

“Na próxima vez, traga isso pra mim.”

“Amú viaji ramé, reruri kwá ixé arama.”

“Na próxima viagem, traga isso pra mim.”

(exemplos nossos)

Como já dissemos antes, por também ser nosso propósito o resgate dos termos do nheengatu de outrora – mesmo que, hoje, sigam sendo lembrados apenas por parte dos mais experientes falantes –, novamente lançamos mão do resgate lexical, com a finalidade de ampliar e cultivar o léxico mais próximo do dialeto autóctone. Vale ressaltar que não se quer fazer pensar que a tradução se fará intransigente – muito pelo contrário: inclusiva, tolerante e plural! Mas reservaremos os decalques do português no que tange, talvez, à nomeação da tecnologia, ou de algo a mais que a língua indígena não comporte.

7.1.89 *maã-munhangara* (subst.): “fazedor(a) de coisa” (*lit.*); por ext.:
“curiosidade”

Termo encontrado, inicialmente em Barbosa Rodrigues, com o sentido de “curioso”, como se verifica a seguir:

“Kunhã-itá **maã-munhangara** piri waá ukwáu-putari, usú uyapisaka.”

(RODRIGUES, 1890, p. 112, adap. – **grifo nosso**)

“As mulheres que eram mais **curiosas** quiseram saber, foram escutar.” (RODRIGUES, 1890, p. 112 – **grifo nosso**)

O termo, contudo, não é – definitivamente! – o único que encontramos em nossas pesquisas. Muitos autores – e, também, os falantes atuais – permitiram-nos identificar pelo menos mais um étimo para esse sentido: *maãwera*. Nos contextos de fala cotidiana em que os identificamos, tanto um quanto outro significam “curioso” e/ ou “curiosidade”, indistintamente.

Por essa razão, resolvemos pontuar, no texto-meta da tradução, o campo semântico que cada termo pode representar. Pensamos que, assim, delimitando um sentido mais preciso para cada um dos termos, possamos estender uma *vida útil* para ambos.

Já que o sentido literal de *maã-munhangara* é “fazedor(a) de coisa” e, a nosso ver, a “curiosidade” é a “mãe de todas as nossas criações”, delimitamos, no texto-meta, seu uso e o restringimos a esse contexto. Coube, portanto, a *maãwera* representar o valor semântico de “curioso”, inclusive porque sua derivação conta com a utilização do afixo nominal formador de adjetivos *-wera*, como podemos identificar em muitas outras palavras do nheengatu, como *sikiewera* (“medroso”), *suaxarawera* (“respondão”) e *maasiwera* (“doente”). Assim, teríamos, segundo Marcel Twardowski Avila:

“*Nhaã kurumĩ maãwera retana.*” (AVILA, 2021, p. 416 – **grifo nosso**).

“Aquele menino é muito **curioso**.” (Idem)

Vale ressaltar que esse termo varia nas *Lendas*, de Antônio Brandão de Amorim (1928), e na fala de alguns indígenas sob a forma *maãmaãwera*, que – como dito – também é usada ainda hoje e perfeitamente compreendida pelos falantes do nheengatu em SGC. Abaixo o excerto em que se usa o termo encontrado por meio de nossas pesquisas.

“*Aé urikú kurí i piá turusú, ti kurí maãmaãwera, umukaturú-kwáu kurí yumimisawa i piá pupé [...]*” (AMORIM, 1987, p. 365, adap. – **grifo nosso**)

“Ela há de ter coração grande, não será **curiosa**, saberá guardar segredo [...].” (AMORIM, 1987, p. 365 – **grifo nosso**)

O “conde etimólogo” Ermanno Stradelli também registrou o seu termo para curiosidade: “*maã-maangara, saã-saãgawa, saã-saãgara*” (STRADELLI, 2014, p. 409, adap.). Mas verificamos problemas de aceitação desses termos em correspondência a “curioso” ou “curiosidade” entre os falantes do nheengatu do Alto Rio Negro. Isto acabou fazendo com que preteríssemos da utilização desses termos imediatamente acima mencionados no texto de chegada de nossa tradução.

Por fim, acrescentamos que houve mais um termo: *maãwerasawa* (subst.): “curiosidade”. Trata-se de palavra formada a partir do adjetivo *maãwera* (“curioso”), através da anexação sufixal do morfema nominal *-sawa*. Consideramos, primeiro, excertos encontrados em Marcel Twardowski Avila e em Antônio Brandão de Amorim, que asseguram a utilização

de termos cognatos a este; e, segundo, a sufixação por *-sawa* ser processo de formação recorrente nessa língua:

“*Nhaã kurumĩ maãwera retana.*” (AVILA, 2021, p. 416 – **grifo nosso**)

“Aquele menino é muito **curioso**.” (Idem)

“*Aé urikú kurí i piá turusú, ti kurí maãmamãwera, umukaturú kwáu kurí yumimisawa i piá pupé, [...]*” (AMORIM, 1987, p. 365, adap. – **grifo nosso**)

“Ela há de ter coração grande, não será **curiosa**, saberá guardar segredo. [...]” (AMORIM, 1987, p. 365 – **grifo nosso**)

Em nossa tradução, adotamos todos com o devido sentido, visto que seus empregos são recorrentes entre os falantes do nheengatu. Sempre pensamos que a menção aos termos alternativos e sua variação no texto-meta tem a finalidade de o léxico nessa língua ampliar-se. Caberá, por conseguinte, ao falante decidir qual termo empregar, dada a circunstância de uso.

7.1.90 *tikanga*: “secar” (v. intrans.); “seco” (adj.)

Vale ratificar que o termo por nós adotado é, invariavelmente, o mais usado hoje em dia na região do Alto Rio Negro. No entanto, a literatura antiga consagrou duas formas alternativas: “*tiní*” (AMORIM, 1928, p. 463, adap.) – ainda falada e entendida por falantes mais experientes; e *tininha* (STRADELLI, 2014, p. 290; 500, adap.) – encontrada, principalmente em composições, como “*kaá-tininga*” (*Ibidem*, p. 332).

Barbosa Rodrigues também faz alusão a esse último em sua obra *Poranduba*, quando descreve o *meyú-tininga*. Segundo ele, “feito do polvilho peneirado da mandioca-puba depois de torrada ao fogo e socada em pilão” (RODRIGUES, 1894, p. 52)

Esses últimos termos talvez ainda estivessem mais ligados à forma etimológica original, que em tupi se registra “*tining(a)*” (NAVARRO, 2007, p. 478), e é – a que nos parece – o étimo a partir do qual se formaram dessa língua.

Conversando com as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, percebemos que são formas que estão em sua lembrança, mas que “hoje em dia ninguém mais fala assim”, segundo as mesmas professoras. Elas disseram lembrar-se de que, na infância delas, sua avó “falava dessa maneira”.

Como a palavra *tikanga* é usada hoje pelos falantes em nheengatu na região do Alto Rio Negro e trata-se de termo em nheengatu, adotamo-la como solução tradutória.

7.1.91 *maasiwera* (adj.): “doente”, “enferma”; por ext.: “alquebrada”

Essa palavra forma-se por meio de derivação sufixal do radical nominal *maasi* (“doença”) em processo muito consagrado no nheengatu para formar adjetivo com o acréscimo do morfema *-wera* ao radical primitivo. O termo formado, por sua vez, exigiu ampliação semântica a fim de que atingisse o sentido de “alquebrada”, mas mostrou-se facilmente compreendido por quem o lê, entre os falantes nativos da língua. Trata-se de palavra usual do falar cotidiano e encontramos registro ortográfico variável sob forma de *masiwera*. Abaixo transcrevemos o excerto que o consagrou com o sentido de “enfermo”, através de nossas pesquisas:

“[...] *kwá-itá i katú waá-itá ti maã arama aintá usikari umpusangasara aintá, ma kwá-itá maasiwera-itá aintá usikari aé.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 416 – **grifo nosso**)

“[...] os que estão são não precisam procurar médico, mas os **enfermos** procuram-no.” (Idem)

É também palavra primitiva para a formação de outra de que fizemos uso ao longo do texto-meta de nossa tradução: *masiweraíma* (lit.: “não doente”; por ext.: “saudável”, “sadia”, “sã”). Muito embora não tenhamos, para esta, uma referência bibliográfica de consulta, a professora Celina Menezes da Cruz ratificou sua utilização sem obstáculos de compreensão. Por isso também a adotamos no texto-meta de nossa tradução.

Tabela 44 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>maciuêra</i>	p. 195
STRADELLI (2014)	<i>maciuera</i> ,	p 403
AGUIAR (1898)	<i>maáciuêra;</i> <i>mahaciùera</i>	p. 45; p. 61 p. 336; p. 249, 252
RODRIGUES (1894)	<i>maacyuera</i>	p. 62
AVILA (2021)	<i>masiwera</i> ,	p. 416
CASANOVAS (2006)	<i>maasiwera</i> <i>masiwera</i>	p. 136

Fonte: elaboração própria

7.1.92 *suapikanga*: “maçã do rosto”

Muitos falantes do nheengatu não se lembram com minúcia de todas as palavras que designam as partes do rosto. Isto, infelizmente, é muito comum e também foi observado, por exemplo, para denominar palavras para outros contextos, como as dos cômodos da casa em nheengatu – tanto os falantes mais jovens quanto alguns dos mais experientes não lembram mais ou não têm certeza em afirmar como denominar *esteio*, *trave*, *soleira*, até mesmo *banco*. Talvez por isso mesmo, alguns desses falantes tenham acabado nos sugerindo que *satipí* fosse a “maçã do rosto”. No entanto, com o apoio no registro de STRADELLI (2014 [1929]), descobrimos que essa palavra representa “bochecha”. Insistindo mais um pouquinho, encontramos, no mesmo Vocabulário, de Ermanno Stradelli, haver outro término que denominasse a “maçã do rosto”: *suapikanga* (STRADELLI, 2014[1929], p. 247; 483, adap.). Em Marcel Twardowski Avila, por sua vez, tivemos a confirmação de o termo seguir sendo utilizado nos dias de hoje, ratificada palavra pela etimologia tupi de que advém: “*obá-ape-kanga* (*t, r, s*) [*obá* (*t, r, s*) + *ape* + *kanga*], osso da superfície do rosto” (ÁVILA, 2021, p.737). Já em São Paulo, quando em revisão do texto traduzido, a Prof. Celina Menezes da Cruz – por meio de contato telefônico – confirmou a palavra, dizendo ter se lembrado se tratar de fato desse termo.

7.1.93 *aíwa* (adj.): “ruim”, “feio”; por ext. “sinistro”

Ao estender o valor semântico do termo, encontramos a correspondência que intencionávamos. Em comprovação da tradução *in locuo*, falantes do nheengatu da comunidade da Ilha das Flores e da comunidade do Cabari, que conhecem o significado do termo “sinistro” em português – aquele que se dá por correspondência a “algo assustador”, “temível”, “pernicioso”, “mau” –, não tiveram nenhuma dificuldade em associar o termo *aíwa* a esse sentido.

7.1.94 *punga* (adj.): “inchado”; por ext.: “saliente”

Trata-se de termo adjetivo de 2ª classe⁷⁹. Por isso usamos *ipunga* no contexto em que se deu exigida. De uso consagrado até hoje, encontramos o termo tanto na bibliografia antiga do nheengatu quanto na contemporânea:

“*Se pú i punga reté.*” (HARTT, 1938, p. 374, adap. – **grifo nosso**)

“Minha mão está muito **inchada**.” (HARTT, 1938, p. 374 – **grifo nosso**)

“*buya-makira: [...] pusanga aé. Yamutatatinga buya usuú waá, uwiyé arama i punga waá.ĩ*” (PAYEMA, 2002, p. 7, adap. – **grifo nosso**)

“rede-de-cobra: [...] ela é remédio. Fumaçamos o local que a cobra mordeu, para baixar a área **inchada**.” (PAYEMA, 2002, p. 7 – **grifo nosso**)

⁷⁹ Cf. NAVARRO (2016).

Tabela 45 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>ipungá</i>	p. 230
SEIXAS (1853)	<i>pungá</i>	p. 46
STRADELLI (2014)	<i>pongá, pungá</i>	p. 463
AMORIM (1987)	<i>ipungá</i>	p. 158, 234
HARTT (1938)	<i>puná</i>	p. 374
RODRIGUES (1894)	<i>pungá</i>	p. 52
TASTEVIN (1923)	<i>punga, ponga</i>	p. 655
AVILA (2021)	<i>punga</i>	p. 599
PAYEMA (2001)	<i>punga</i>	p. 7

Fonte: elaboração própria

7.1.95 *itá-nema* (subst.): “pedra fedida” (*lit.*), por ext.: “cobre”

O termo, só encontrado na *Grammatica* do Pe. Constantino Tastevin, era – já à época – “pouco usado no século XIX para designar o metal” (TASTEVIN, 1923, p. 624, adap.). Marcel Twardowski Avila (2021) reforça a validade do termo hoje, mas ressalta que poucos são os que ainda se lembram do nome em nheengatu. As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade não conseguiram especificá-lo em nheengatu e, por não se lembrarem, apontaram, como sugestão, *itá-ité* – o mesmo que *itá-reté* –, a palavra para designar “aço”. Optamos por insistir no termo antigo, que além de mais específico para o contexto, enriquece o léxico na língua.

7.1.96 *itawá serana* (adj.): “amarelado”

Em nheengatu, quando se quer dizer que a cor é “brandamente amarela”, “ligeiramente azul”, “fracamente verde”, ou até mesmo, “vermelho-pastel”, emprega-se *serana* junto à cor. Nesses casos, teríamos, respectivamente, *tawá serana*, *suikiri serana*, *yakira serana* e *piranga serana*. Pode-se empregar também o termo *seranantu*. Verifica-se isto nos exemplos abaixo:

“*pakú-maniwa: suã maku seranantu, sawa suikiri seranantu [...]*.” (PAYEMA, 2002, p. 22, adap. – **grifos nossos**)

"maniva de pacu: seu grelo é marrom-**claro**, suas folhas são verde-**claras**." (PAYEMA, 2002, p. 22 – **grifos nossos**)

Importante dizer, no entanto, que a Prof. Celina Menezes da Cruz nos disse que também seria muito compreensível utilizar *itawáwéra*, que reconhece o mesmo sentido de *itawá serana*. Empregou-se *i* antes *tawá* por se tratar de um adjetivo de 2ª classe⁸⁰.

7.1.97 *yurará* (subst.): “tartaruga” (e suas variedades aquáticas)

Em nheengatu, cada espécie de tartaruga é conhecida individualmente – inclusive distinguindo o macho da fêmea por nomes diferentes. Isso se verifica na diversidade de nomes para designar as espécies: *kapitarí, waraperí, yurukwá, anayurí, kearí, ararakanga, kanaã e yautí*. De todas essas, apenas a última – o jabuti – é de terra firme e chegou ao português por decalque. Todas são designações para espécies distintas de tartarugas. Ficamos com a primeira em razão de ser designação mais genérica, como se vê, por exemplo em:

“*Uyumukirimbawa, upirú amú i pí irũmu Yurará Ramunha árupi*.” (RODRIGUES, 1894, p. 267, adap. – **grifo nosso**)

“Ele fez força, pisou com seu outro pé em cima do Avô da **Tartaruga**.” (RODRIGUES, 1894, p. 267 – **grifo nosso**)

“*yurará pirera*” (SEIXAS, 1853, p. 44, adap. – **grifo nosso**)

“o casco da **tartaruga**” (SEIXAS, 1853, p. 44 – **grifo nosso**)

“*Aikwé asú, yurará kaapura!*” (MAGALHÃES, 1876, p. 189, adap. – **grifo nosso**)

“Aqui vou eu, **tartaruga** do mato!” (MAGALHÃES, 1876, p. 189 – **grifo nosso**)

Segundo Marcel Twardowski Ávila, trata-se de termo de origem duvidosa, “do tupi *îurá* ou *îuraú*” (AVILA, 2021, p. 868). Muito embora não se ateste a origem certa do termo primitivo, ficou-nos claro que a palavra é de utilização preferencial no cotidiano e a referência

⁸⁰ Cf. NAVARRO (2016).

a ele é assídua. Por isso o adotamos para traduzir “tartaruga”, ao mencionar de que era feito o “trepa-moleque”, no conto *A feiticeira*:

“[...] presos ao alto da cabeça por um trepa-moleque de **tartaruga** [...]” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

“[...] *uyupisika waá akanga wira yepé awa pitasukasara resé **yurará** suiwara* [...]”
(tradução nossa)

Tabela 46 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
DIAS (1854)	<i>iurará</i>	p. 575
SEIXAS	<i>iurará</i>	p. 463
MAGALHÃES (1876)	<i>iurará; iúrará</i>	p. 66; p. 189
STRADELLI (2014)	<i>iurará</i>	p. 393
RODRIGUES (1894)	<i>yurará</i>	p. 147, 167, 267, 290
TASTEVIN (1923)	<i>yurára</i>	p. 761
AVILA (2021)	<i>yurará</i>	p. 845

Fonte: elaboração própria

7.1.98 *yukwausawa* (subst.): “aparência”

O termo é a forma nominal do verbo “aparecer” (*yukwáu*), mas também muito se registra com a função semântica de sua corrupção “parecer”, suprintencionada. A literatura atual já consagrou o término:

Umbaá, ma ixé ti sá mã aputari aikú, amaã arãntu mayé taá yukwasá [...]. (Letra Indígena. n. 17, 47, adap.) - Não, mas não é que eu esteja querendo [para mim], é só para eu ver a aparência [...]

Vale acrescentar que também pode significar “cor”, “coloração”, por extensão do valor semântico de “aparência”, visto abaixo:

Kwá papera yukwasá murutinga. (Oliveira; Schwade, 95) - A cor desse papel é branca.

7.1.99 kwáú (v. trans.): “saber”, “conhecer”, “reconhecer”; por extensão: “poder”, “conseguir” (como verbo auxiliar)

O termo ainda apresenta diversas acepções, todas comprovadas na bibliografia de consulta do nheengatu. Os sentidos “conhecer”, “compreender” e até “entender” – a apesar de não apontados, porque não os utilizamos no texto de chegada da tradução – também poder representar mais sentidos de uso. Os significados que propusemos, sob forma de verbo auxiliar – com os sentidos de “conseguir” e “poder” – devem ser contar com o registro, preferencialmente, como se deu, por exemplo, no contexto de *A feiticeira*, destacado abaixo:

“[...] tinham um aspecto medonho que não **consigo** descrever.” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

“[...] *aintá urikú yepé yukwausawa sikiemanha nití waá apurungitá-kwáú.*” (tradução nossa)

Pensamos ser importante nos determos a esclarecer esse aspecto construtivo da locução formada pelo verbo. Em nheengatu, podemos criar duas formas de locução verbal com o verbo *kwáú*: deve ele ser verbo auxiliar, apresentado como prefixo número-pessoal à frente da forma verbal; ou colocado – também como verbo auxiliar – ao fim da locução. Nessa última possibilidade, não deve contar com o prefixo mencionado. Assim temos: *akwáú apurungitá*, ou *apurungitá-kwáú*, respectivamente. É o que se verifica tanto com base na literatura atual em nheengatu, como na antiga, ambas a seguir, respectivamente:

“*Se retama kwairamirĩ, ti amukameẽ-kwáú indé arã mamé upitá se yasitátá [...]*” (TREVISAN, 2017, p. 169 – **grifo nosso**)

“É muito pequena minha terra, não **consigo** mostrar onde fica minha estrela [...].” (tradução livre)

“[...] *upurandú paá yepé, ximirikú ti ã paá usendú ra, nhaã pu paá ti ã ukwá ukuntari, ti ã urikú i apekú, [...]*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 79, adap. – **grifo nosso**)

“[...] ele tentou perguntar, mas sua esposa não ouvia mais, [pois] ele não **podia** mais falar, não tinha mais língua, [...].” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 79 – **grifo nosso**)

e

“*Aintá umundá-putari yepé i manha, nẽ mã uyuuka-kwáú i suí.* (RODRIGUES, 1890, p. 233, adap. – **grifo nosso**)

“Eles queriam roubar sua mãe, mas nada **conseguiam** tirar dela. (RODRIGUES, 1890, p. 233 – **grifo nosso**)

“**Rekwáú** *será repapari sikuyara?*” (MAGALHÃES, 1876, p. 114, adap. – **grifo nosso**)

“Você **sabe** contar dinheiro?” (MAGALHÃES, 1876, p. 114 – **grifo nosso**)

Optamos por registrar a locução verbal tal qual foi nos pareceu mais recorrente no discurso dos falantes atuais, assim como na bibliografia consultada, i.e., sob forma de verbo auxiliar à direita, sem desinência número-pessoal: *amukameẽ-kwáu* e *uyuúka-kwáu*, por exemplo. A opção linguística foi ratificada pela professora Celina Menezes da Cruz.

7.1.100 *sikiemanha* (adj.): “temeroso”; por ext.: “medonho”

Apesar de não termos encontrado este étimo especificamente na literaturas de pesquisa, a Prof. Celina Menezes da Cruz nos disse que é muito compreensível. Isto porque é termo sufixado, através do acréscimo do morfema nominal formador de adjetivo *-manha*. Seu uso é consagrado tanto na literatura atual quanto na antiga, e utilizado cotidianamente para formar adjetivos. Para Marcel Twardowski Avila, “forma um nome que designa aquele que tem [a característica dada pelo morfema radical], ou aquele que tem [essa característica] em excesso” (ÁVILA, 2021, p. 426). Temo-lo abaixo, em alguns exemplos:

“[...] *umaã paá teyú, tipusimanha, upaka paá iwaté wã kurasí.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 95, adap. – **grifo nosso**)

“[...] viu que o calango, **dorminhoco**, acordava já com o sol alto.” (CASASNOVAS, 2006, p. 95 – **grifo nosso**)

“*Kuíre tẽ asú ayana kwá kaxiwera, wirandé aikú arama ana nhaã marakaimbaramanha ruindá-pe.*” (AMORIM, 1987, p. 86, adap. – **grifo nosso**)

“Agora mesmo vou correr esta cachoeira para amanhã já estar em frente àquele **feiticeiro.**” (AMORIM, p. 86 – **grifo nosso**)

Também em Marcel Twardowski Avila, encontramos, inclusive, uma justificativa para a origem dessa sufixação:

[...] *Manha*, evidentemente, é empréstimo do português “mãe” desde os primeiros registros do nheengatu, ainda na literatura mais antiga dessa língua. O termo, com o passar dos tempos, passou a ser usado com valor sufixal semelhante ao sufixo *-wera*, com o sentido equivalente a esse termo nos étimos de que fazia parte. É possível encontrá-lo com essa função em Frederico Costa, sob o registro a *iatimamanha* (*iatima* [preguiça]; *manha* [mãe]) como “preguiçoso” (COSTA, 1909, p. 190) e o termo *puitémanha* (*puité* [mentira]; *manha* [mãe]) como “mentiroso”. (COSTA *apud* ÁVILA, 2016, p. 121)

E conclui:

[...] o termo *manha* passou também a ser utilizado com alguns adjetivos, substantivos e temas verbais numa função similar à do sufixo *-wera*, ou seja, indicando uma propensão para o desenvolvimento de ações ligadas ao termo ao qual se une [...] esse vocábulo é utilizado também posposto a temas verbais, como ocorre em *sikié-manha*, “medroso”, o que foge à regra das relações genitivas e aproxima a forma *manha* a um sufixo. (ÁVILA, 2016, p. 121)

Cabe acrescentar que empregamos o mesmo sufixo *-manha* para traduzir “vertiginoso” em *O baile do judeu*. A palavra utilizada foi *manuíwamanha*: “aquele ou aquilo que é excessivamente amortecido” (lit.); “por ext.: “aquilo que parece dar vertigem”, “vertiginoso”

Trata-se de palavra derivada de *manuíwa* (“amortecido”) seguida do sufixo nominal adjetivo *-manha*, de que já falamos na formação de outros étimos como as próprias palavras sugeridas por ÁVILA (2021) *puitemanha* (“mentiroso”) e *iatimamanha* (“preguiçoso”).

Por se tratar de um dispositivo morfemático comum de formação de palavras por meio desufixação, não hesitamos em propor a palavra supramencionada.

Cabe dizer, por fim, que a professora Celina Menezes da Cruz ratificou o uso dizendo-nos se tratar de um termo cuja significação se compreende – esta foi a razão pela qual verdadeiramente adotamos a solução tradutória apresentada.

7.1.101 *puíra* (subst.): “colar”

O termo causou muita dúvida por decidir, visto que encontramos alguns termos que pareciam ser étimos correspondentes ao que o contexto do texto de chegada da tradução exigiu. No entanto, o étimo adotado é, precisamente, o nome que se dá ao colar de missangas, de conta. Nas pesquisas que empreendemos às fontes do nheengatu, encontramos, por exemplo, “*xama*” (STRADELLI, 2014, p. 193) e “*ayuraopura*” (Idem). Apesar de serem palavras apontadas por Ermanno Stradelli para o sentido de “colar”, só as encontramos no dicionário do conde italiano.

Ressalva sendo feita, na primeira parte de sua obra – em que ele apresenta termos do português ao nheengatu –, vimos que o autor parece “inventar” palavras, sendo “mais confiáveis” as palavras da segunda parte do seu *Vocabulário*, que parecem ter sido coletadas por ele e por sua amigo Maximiliano J. Rodrigues nas viagens que fizeram e expedições de que participaram. Sobre isso, encontramos alguns comentários de Marcel Twardowski Avila, que ratificam nosso posicionamento sobre a credibilidade das palavras da primeira e da segunda parte do autor:

O interessantíssimo dicionário enciclopédico do conde italiano, rico em informações pautadas em atentas observações e muitos anos de vivência amazônica, está, de fato, repleto de neologismos, alguns interessantes, outros engraçados e um tanto mirabolantes. Agregando sufixos à partícula *kurí*, por exemplo, Stradelli (2014, p. 359) parece criar várias palavras, tais como vemos nos verbetes: *cury-pora* (‘cheio de futuro, que promete muito e nada faz, cheio de projetos’), *curysaua* (‘futuro, porvir’), *curyuara* (‘futuroso, que há de vir’), *cury-yma* (‘sem futuro, sem porvir’) etc. Algo análogo é feito com diversas outras palavras do idioma, sendo que suas criações não são discriminadas dos termos usuais, motivo pelo qual sua obra pode pregar peças em estudantes e pesquisadores que se fiem cegamente em seu dicionário. Cotejando sua compilação com outros registros da LGA, no entanto, podemos ter uma boa medida de seus neologismos e eventuais equívocos, bem como de seus grandes méritos. (ÁVILA, 2021, p. 78)

Em razão disso, olhamos com mais auspício para a primeira parte de seu dicionário a fim de evitar que sejamos levados em sua “mirabolantes” viagens etimológicas. O próprio Stradelli, na segunda parte de seu dicionário, traz o termo por nós registrado *puíra*, com o sentido de “**contas** de vidro que vieram substituir os caroços de frutas, os ossos e outras bugigangas com que o indígenas faziam seus **colares**” (STRADELLI, 2014, p. 466 – **grifos nossos**)

Por fim, vale ressaltar que a Prof. Celina Menezes da Cruz teve dificuldade em reconhecer o sentido de “colar” para os termos que Ermanno Stradelli levantou na primeira parte de seu *Vocabulário*: isto vai ao encontro da ideia de que o conde italiano nem sempre colocou ali termos que coletou; ou ainda, alguns termos dessa parte – mesmo levantados pelo autor – parecem não mais conviver no uso cotidiano nem fazem parte da lembrança do falante nativo. Todas elas são justificativas para nossa preterição pelo termos mencionados.

Tabela 47- Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>puera, puíra</i>	p. 466
SEIXAS (1853)	<i>puêra</i>	p 46
TASTEVIN (1923)	<i>puíra</i>	p. 655
RODRIGUES (1894)	<i>poyra; puíra</i>	p. 33; p. 36
CASASNOVAS (2006)	<i>puíra</i>	p. 143
AVILA (2021)	<i>puíra</i>	p. 595

Fonte: elaboração própria

7.1.102 yatikusawa-mirĩ (subst.): (o) “pendurado pequeno” (lit.); por ext.: “pingente”, “penduricalho”; por ext.: “bentinho”

A composição é formada pelo radical verbal *yatikú* (“pendurar”) + *-sawa* (morfema nominal formador de substantivos) + *-mirĩ* (sufixo nominal de diminutivo). Muito embora se trata de uma aproximação para o termo em português “bentinho” – designação metonímica para os pingentes que, geralmente, eram de santos a que o católico era devoto –, de que lançamos mão, é interessante ressaltar que *yatikusawa-mirĩ* sempre foi palavra usada pelos indígenas para se referir aos penduricalhos e adornos que, habitualmente, usavam no pescoço, cintura, braços e pernas.

7.1.103 -rana (suf.): “parecido”, “semelhante”, “falso”; por ext.: “rústico”

Trata-se do morfema sufixo que, em derivações, é anexado ao radical primitivo. Esta é a razão pela qual, mesmo querendo fazer alusão apenas ao adjetivo “falso”, tivemos de reiterar o termo primitivo a que se refere *yatikusawa-mirĩ* (“penduricalhos”).

Vale ressaltar que existe, ainda, pelos menos outros dois étimos para designar o adjetivo “falso” em nheengatu: *yerewaya* e *retentu*; mas seu uso deste restringe-se ao valor pessoal e atribui-se exclusivamente a pessoas, i.e.: “gente falsa”, (o) “hipócrita”.

Por fim, também utilizamos o sufixo *-rana* com o propósito de representar o sentido daquilo que “não é refinado”, “não acabado”, “rústico” ou, ainda, “improvisado”.

7.1.104 *puitemunhã* (v. trans.): “fazer mentira” (lit.); por ext.: “mentir”,
“enganar”

O verbo “enganar” ao longo da tradução, teve apontado alguns termos em equivalência. Já vimos, acima, por exemplo, que o termo “charlatanismo” foi traduzido por um substantivo que apresenta radical primitivo decorrente do empréstimo do verbo “enganar” do português: *ganáni*. A nosso ver, o charlatanismo é obra do homem branco que, por ele e junto à sua língua, o termo foi traduzido à realidade linguística do indígena. Esta foi a razão pela qual usamos o termo *gananisawa* para traduzir “charlatanismo”.

Contudo, pensamos que no contexto do conto *A feiticeira*, por exemplo, em que se dá valor de sentido de “enganar”, temos apenas o campo semântico da mentira, da enganação, do engodo, como se pode notar com a transcrição do excerto abaixo:

“[...] com que procurava **enganar** ao próximo, para ocultar a sua verdadeira natureza.”
(SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

“[...] *usikari waá* **upuitemunhã** *i rapixara, uyumimi arama i nungara supí.*” (tradução nossa)

A ação destacada, assim como todas as demais mencionadas acima, decorrem, sobretudo, do ato lúdico e também ardiloso que qualquer um pode apresentar e que sempre fez parte da cultura indígena. Segundo NAVARRO (2005), os indígenas eram muito brincalhões e, por isso, colocavam-se sempre apelidos os mais incomuns e pregavam muitas peças entre si.

Em razão disso e de essa atitude ser autóctone do indígena desde os tempos dos povos originários, preferimos, para o contexto a que se aplica o sentido do termo “enganar” usar o étimo originário que, não obstante seja muito pouco usado hoje em dia em detrimento do empréstimo em português, mostrou-se facilmente compreendido pelos falantes em vida adulta, mais experientes, também sendo compreendido entre os mais jovens, ainda que em menor número de interlocutores: *puitemunhã*. Justificamos a escolha tradutória em função de o termo sempre ter aparecido nas bibliografias antigas do nheengatu do séc. XIX – como o excerto registrado abaixo – e porque nossa tarefa, aqui, segue sendo ampliar o arcabouço lexical limitado de que dispõe o nheengatu atual. Ademais, também o encontramos na produção tradutória em nheengatu de AVILA (2016) e TREVISAN (2017), este também retratado junto a AMORIM (XXXX), a seguir:

“**Repuitemunhã** *yandé arama, Piripiri ti uyukwáu, [...].*” (AMORIM, p. 123, adap. – **grifo nosso**)

“Tu **mentiste** para nós, Piripiri não apareceu, [...].” (AMORIM, p. 123 – **grifo nosso**)

“*Mairamé yamunhã-munhã-putari, amuramé yapuitemunhã xinga.*” (TREVISAN, 2017, p. 133 – **grifo nosso**)

“Quando queremos ficar fazendo, às vezes **mentimos** um pouco.” (tradução livre)

Tabela 48 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>poite munhã</i>	p. 654
RODRIGUES (1894)	<i>puité munhan</i>	p 292
AMORIM	<i>puitémunhan;</i> <i>poitémunhan</i>	p. 123, 130, 166, 399, 456; p. 334
TREVISAN (2017)	<i>puitemunhã</i>	p. 133
AVILA (2016); (2021)	<i>puitemunhã</i>	p. 121; p. 595

Fonte: elaboração própria

7.1.105 *rapixara* (subst.): (o) “semelhante”; por ext.: (o) “próximo”

Termo recorrentemente usado desde os tempos da LGA até os de hoje, foi apropriado pela igreja católica para designar o semelhante diante de deus. O termo tem origem duvidosa, mas deve seguir a formação de outros termos sinônimos que inclusive são usados no português, como, por exemplo, “xará”, “xera”, “xero”, “xerapim”. A seguir, alguns excertos em que se verifica o uso:

“*Te reysé ne rapixara rimirikú.*” (AGUIAR, p. 41, adap. – **grifo nosso**)

“Não desejarás a mulher do teu **próximo**.” (AGUIAR, p. 41, adap. – **grifo nosso**)

“[...], *remunhã arama katusawa ne rapixara-itá mira supé, remuyasayasá amú suaxara kití awá usika.*” (COSTA, p. 168, adap. – **grifo nosso**)

“[...], para fazeres o bem às pessoas, teus **semelhantes**, atravesse de um lado para o outro quem chegar.” (COSTA, p. 168 – **grifo nosso**)

“*Se rapixara*” (STRADELLI, 2014, p. 232, adap – **grifo nosso**)

“Meu **homônimo**” (STRADELLI, 2014, p. 232 – **grifo nosso**)

Tabela 49 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
AGUIAR (1898)	<i>rapixára</i>	p. 654
COSTA (1909)	<i>râpichara</i>	p. 50
SEIXAS (1853)	<i>rapixara; sapixara</i>	p. 561; p. 658
TASTEVIN (1923)	<i>rapichara</i>	p. 293
RODRIGUES (1894)	<i>sapixara</i>	p. 33
AMORIM (1987)	<i>rapixára</i>	p. 191, 235, 249
STRADELLI (2014)	<i>rapisara, rapixara</i>	p. 232, 276, 472
CASASNOVAS (2006)	<i>rapixara</i>	p. 117
CRUZ (2011)	<i>rapixara</i>	p. 388
AVILA (2021)	<i>apixara (r,s)</i>	p. 254

Fonte: elaboração própria

7.1.106 *maã-puxiwera*: “coisas malditas” (lit.); por ext.: “maldito”; por ext.: “criaturas malditas”

O termo foi utilizado em *A feiticeira* por parecer aceitar ampliação semântica ao que contexto exigia. Outrossim, semelhante emprego de sentido pareceu presente nas *Noções*, do Pe. Alfonso Casanovas, figurando na literatura atual do nheengatu:

“**Maã-puxiwera!** *Indé ti puranga, remaraúna reikú ixé!*” (CASASNOVAS, 2006, p. 79, adap. – **grifo nosso**) -

“**Maldito!** Você não é bom, está me dando mau agouro!” (CASASNOVAS, 2006, p. 79– **grifo nosso**) -

O excerto de *A feiticeira* foi extraído a seguir, para ilustrar conformação de emprego semântico-discursivo:

“Quem não reconhece à primeira vista essas **criaturas malditas** [...]” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifos nossos**)

“*Awa taá nití ukwáu kwá-itá mã-puxiwera aíwa yepesawa mãsawa mairamé [...].*”
(tradução nossa)

Vale dizer que há outras possibilidades para fazer referência às entidades que são consideradas “amaldiçoadas”, “malditas”, em nheengatu, inclusive como a encontrada em Ermanno Stradelli: “*munhã-awá* (“criatura”) + *aíwa* (“ruim”)” (STRADELLI, 2014, p. 194, adap.); ou como encontrado nas *Lendas*, de Antônio Brandão de Amorim, em trecho abaixo transcrito:

“*Twaka yupirungawa ramé paá amú mira-itá pitérupi uyukwáu yepé kunhamukú puranga.*” (AMORIM, 1987, p. 293, adap. – **grifos nossos**)

“No princípio do mundo, contam, apareceu entre outras **criaturas** uma moça bonita.”
(AMORIM, 1987, p. 293 – **grifo nosso**)

No entanto, por mais que se soubesse a que se fizesse referência, os ouvintes da comunidade do Cabari do Rio Negro e os falantes consultados de São Gabriel da Cachoeira pareciam entender mais facilmente o termo que acabou sendo adotado no texto de chegada de nossa tradução do que o encontrado, por exemplo, em STRADELLI (2014) ou AMORIM (1987). E, para o segundo caso, os falantes associavam o *mira-itá* + *aíwa* com o sentido de “pessoas malditas”, ou ainda, “gentes ruins”. Assim, declinamos da opções sugeridas em Ermanno Stradelli e Antônio Brandão de Amorim.

7.1.107 *xari* (v. trans.): “deixar”, “permitir”, “largar”, “soltar” [ao chão], “abandonar”

Pensamos ser, provavelmente, um decalque do português, aproximada sua forma foneticamente ao nheengatu, que é desprovido da consoante “d”. Seu uso, inclusive, retoma a ambivalência semântica já proposta no português e dá-se com os sentidos igualmente variados de “permitir”, “tornar possível”, “tornar”, “pôr à disposição”, “soltar”, “repousar [algo] sobre” etc. Marcel Twardowski Avila aponta, pelo menos, nove sentidos distintos, a depender do contexto em que se insere.

“deixar: a) (no sentido de:) abandonar, apartar-se de; sair do interior ou de perto de [...] b) (no sentido de:) soltar, largar [...] c) (no sentido de:) levar, conduzir [...] d) (no sentido de:) não mais segurar [...] e) (no sentido de:) pôr à disposição, legar, entregar [...] f) (no sentido de:) permitir [...] g) (no sentido de:) dar ocasião a, tornar possível, possibilitar [...] h) (no sentido de:) tornar; fazer” (AVILA, 2021, p. 789-90)

Esses vários sentidos e empregos semânticos confirmados ao longo de nossa pesquisa, tanto na bibliografia antiga de consulta, como na contemporânea, exemplificados, respectivamente, a seguir:

“*Ariré i mú umunuka setimã, uxari ape tiãwera, uyeréu, usú ana.*” (RODRIGUES, 1890, p. 228, adap. – **grifo nosso**)

“Depois disso o irmão cortou as pernas dele, **deixou** lá o cadáver, virou-se e foi embora.” (RODRIGUES, 1890, p. 228 – **grifo nosso**)

“*Ti uxari nê awá unupá i yara resé.*” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 205, adap. – **grifo nosso**)

“Ele não **permite** ninguém bater no seu dono.” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 205 – **grifo nosso**)

No texto-meta de nossa tradução, seu emprego evidencia as mais diversas acepções, de acordo com o contexto de que faz parte. É o que se pode comprovar com os excertos que extraímos de nossa tradução, a seguir:

“A feiticeira foi bater com a fronte no chão, **soltando** gemidos lúgubres.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*Matí usú unupá i siwá iwí upé asuí uxari xixika-itá manõsawa suí.*” (tradução nossa)

“As forças começavam a **abandoná-lo**, os braços recusavam-se ao serviço [...]” (SOUSA, 1988, p. 40 – **grifo nosso**)

“*Kirimbawa-itá uyupirõ uxari aé, i yuwá-itá ti umunhã maã aé uputari waá.*” (tradução nossa)

“[...] não **deixe** parar a música no melhor da história!” (SOUSA, 1988, p. 77 – **grifo nosso**)

“[...] *té rexari nhengarisa upawa puranga piri resé mbeusawa suí!*” (tradução nossa)

Vale acrescentar que o radical verbal primitivo *xari* também se utilizou na formação de outros verbos a partir dele derivados. Trata-se dos casos de *yuxari* (lit.: “deixar-se”; por ext.: “submeter-se”; por ext.: “permitir-se”) e da locução acusativa *munhã yuxari* (lit.: “fazer [alguém] desistir”; por ext.: “dissuadir” [alguém]). Ambos os termos foram embasados pelo reconhecimento de seu emprego na bibliografia de consulta do nheengatu, ou por meio de comprovação de uso hodierno no discurso de falantes nativos dessa língua, a ver:

“*Mairamé uyukwáu amú ara kurasí, nhaã mukũĩ mira ti ana **uyuxari**, [...]*”
(AMORIM, 1987, p. 220, adap. – **grifo nosso**)

“Quando o Sol do outro dia apareceu, aqueles dois entes não se **deixaram** mais, [...]

(AMORIM, 1987, p. 220 – **grifo nosso**)

“*Rekwáu kuĩri, **yayuxari** renundé, awá ixé.*” (ÁVILA, 2021, p. 881 – **grifo nosso**)

“Saiba agora, antes de nos **deixarmos**, quem sou eu.” (Idem)

Em alternativa à locução verbal *munhã yuxari*, ainda encontramos em Ermanno Stradelli outro sintagma: “*uyúka-akanga-suí*” (STRADELLI, 2014, p. 206, adap.). A expressão significa – literalmente – “tirar da cabeça” e pareceu fazer sentido também para o contexto em se exigiu a tradução de dissuadir. Entretanto, não pudemos comprovar que seu sentido fosse capaz de compreender-se para o contexto sintático-semântico a que se aplicasse, ou mesmo, fosse entendida pelos falantes atuais.

Para resolver esse imbróglio, adotamos a locução supra mencionada, ancorada na interpretação de que a tentativa de dissuadir alguém, a fim de obter um desejado e intencionado resultado, a pessoa que acaba sendo dissuadida de um ponto de vista, acaba por “desistir” dele. Assim, *yuxari* (“desistir”) nos pareceu mais correspondente ao contexto: em vez de “tentar dissuadi-lo” – como o conto exige –, optamos por “fazê-lo desistir”, satisfazendo a intenção semântica do texto-fonte. O excerto está destacado abaixo e pertence ao conto *A feiticeira* e a transliteração linguístico-discursiva pode ser identificada pela retrotradução (RT), acompanhado os termos sob **grifos nossos**:

TF – “Debalde o dono do sítio **tentou dissuadi-lo** de tão louco projeto, não o conseguiu.” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifos nossos**)

TC – “*Tendawa yara usikari tenhuntu **umunhã aé uyuxari** munhãsawa akangáíwa retana suí, ma nití ukwáu kwá.*” (tradução nossa)

RT – “O dono do sítio procurava à toa **fazê-lo desistir** de tão enlouquecido projeto, mas não conseguia isso.”

Obviamente, tamanha modificação precisou passar pelo crivo das professoras nativas da língua, Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade. Elas ratificaram as adaptações linguístico-semânticas propostas por nosso texto de chegada da tradução do conto *A feiticeira*. Por isso adotamos as soluções tradutórias sugeridas para o contexto.

**7.1.108 yumungitá (v. trans.): “aconselhar-se” (lit.), “combinar”, “fazer acordo”;
por ext.: “fazer pacto”**

O termo pacto, como “contrato pré-estabelecido” é, evidentemente, palavra do *cariwa* (“homem branco”). Para alcançar valor semântico semelhante, optamos por usar o verbo *mungitá* (“aconselhar”), precedido pelo prefixo reflexivo *yu-*, formando, assim, o vocábulo que corresponderia a “combinar”, “apalavrar”, semelhante ao que identificamos como uso nas *Lendas*, de Antônio Brandão de Amorim:

“*Aintá uyumungitá aramé umendari arama.*” (AMORIM, 1987, p. 314, adap. – **grifo nosso**)

“Eles **combinaram** então de se casar.” (AMORIM, 1987, p. 314 – **grifo nosso**)

Ermanno Stradelli, em seu *Vocabulário*, por sua vez, ainda agremia o advérbio *satambika* (“corretamente”): “*yumungitá satambika*” (STRADELLI, 2014, p. 263, adap.), O termo ainda talvez fosse usado no nheengatu do início do séc. XX. Contudo, a Prof. Celina Menezes da Cruz nos aconselhou retirá-lo porque “excede a necessidade do sentido”, segundo ela.

Por fim, cabe ressaltar que Marcel Twardowski Avila ainda sugere outro termo, como alternativa, em seu *Dicionário*, a saber: *yunheẽ* (AVILA, 2021, p. 862). Essa opção se somaria à que apresentamos como recurso discursivo a fim de ampliar o léxico na língua. Ele também ratifica o termo por nós selecionado e, por isso, preferimos ficar com a nossa solução tradutória apresentada no contexto de *A feiticeira*:

“[...] que *fazem pacto* com o inimigo e vivem de suas sortes más [...]” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifos nossos**)

“[...] *aintá uyumungitá suayana irõmu asuí aintá uwatáwatá tenhuntu* [...]” (tradução nossa)

Tabela 50 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
AMORIM (1987)	<i>iumungetá</i>	p. 314
STRADELLI (2014)	<i>iumunguetá</i>	p. 263, 391
TASTEVIN (1923)	<i>yumungita</i>	p. 1286
ÁVILA (2021)	<i>yumungitá</i>	p. 862

Fonte: elaboração própria

7.1.109 *angaipawa* (subst.): “pecado”

O termo é o mais usualmente encontrado nas literaturas de pesquisa a que tivemos acesso. Mas vale salientar que encontramos outro no *Dicionário*, de Marcel Twardowski Ávila, também em alusão ao mesmo sentido: *iku-puxisawa* (ÁVILA, 2021, p. 313). O autor salienta ter encontrado os termo nas obras de Gonçalves Dias (DIAS *apud* ÁVILA, 2021, p. 313) e na *Doutrina* do bispo José Lourenço da Costa Aguiar (1898), a que tivemos acesso e do qual extraímos o seguinte excerto:

“[...] *amunhã setá í sikú-puxisawa, amaité ramé, anheẽ ramé, amunhã ramé, [...]*” (AGUIAR, 1898, p. 55, adap. – **grifo nosso**)

“[...] cometi **pecado** muitas vezes, ao pensar, ao dizer, ao fazer, [...]” (AGUIAR, 1898, p. 55 – **grifo nosso**)

Contudo, o uso desse outro étimo parece não ter resistido ao tempo, talvez por conta da sua proximidade com a origem etimológica no tupi: “*ekopoxýaba* (*t, s*) – pecado, maldade” (NAVARRO, 2007, p. 96). Perguntada sobre o uso desse termo, a Professora Marlene Domingos Trindade disse-nos que lhe lembrava o avô usar essa palavra, mas que nem seu pai mais sabia do que se tratava. Perguntado, o seu Quirino – pai da professora Marlene – realmente lembrava do termo, este ficou em silêncio.

O conde e dicionarista italiano Ermanno Stradelli ainda levanta mais outro termo para designar o pecado. Trata-se da palavra *tikú-yawísawa* (“erro do costume” – *lit.*), termo utilizado para a formação de outro do texto de chegada de nossa tradução: *tikú-yawisara* (“criminoso”). Apesar de aquele parecer compreensível por parte da Prof. Celina de Menezes da Cruz, percebemos, mais uma vez, que a palavra não apresenta a mesma correspondência de uso, hoje, como talvez tivesse mais antigamente. Ela nos disse, por sua vez, que o termo era mais conhecido por sua avó.

Dada a anterioridade com que essas variações costumavam trabalhar, reforçados pelo receio de o texto-meta apresentar problemas futuros de compreensão na hipótese de adotarmos termos tão antigos, optamos por *angaipawa* em alternância com *tikú-puxisawa*, de usos comprovadamente mais atuais, como soluções tradutórias, do texto-fonte do conto *A feiticeira*, cujos excertos foram, respectivamente, abaixo transcritos:

“[...] permitidas por Deus para castigo dos nossos **pecados**?” (SOUSA, 1988, p. – **grifo nosso**)

“*Asú aintá uxári nhuntu waá uikú Tupana rupí umupurarakari arama yané-itá rikú-puxisawa.*” (tradução nossa)

e

“[...] onde, em vez de cogitar em purgar os seus grandes **pecados**, [...]” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

“[...] *mimi, aé uyusí rikuyara i pira sú angaipawa-itá turusú kiasawa, [...]*” (tradução nossa)

Para finalizar, cabe salientar que encontramos o empréstimo *pekadu*, na tradução do *Novo Testamento em nyengatu*⁸¹, mas optamos por evitá-lo em nossa tradução dada a variedade de termos cognatos a este, oriundos do próprio *nheengatu*.

7.1.110 *awasá* (subst.): “amante”, “amasiada”, “amancebada”; por ext.: “concubina”

⁸¹ *Maita iwasuíma xinga? Ambeú: amburi ne sú ne pekadu; u iwasuíma xinga ambeú: repuãmu, rewatá?* (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 734 – **grifo nosso**)

Vemos a necessidade de alertar o curioso leitor de nossos comentários de tradução acerca dessa escolha tradutória. Trata-se de termo que foi usado em lugar de “caseira”. Contudo, no conto *A feiticeira*, pareceu-nos que o padre João não havia tido uma vida de comportamentos escorregiosos à religião, porquanto “o reverendo **foi dar contas a Deus do que fizera cá no mundo**” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifos nossos**).

Ademais, vemos, a seguir, que a “caseira” Maria Mucoim, depois da morte do padre, em vez de se confessar do que talvez tivesse feito (na casa do padre; inclusive *com o padre*) e “cogitar em purgar os seus grandes pecados” (SOUSA, 1988, p. 35), preferiu continuar agindo de maneira profana e teria começado a “exercer o hediondo ofício” (*Ibidem*, p. 36) de feiticeira.

Assim, pelo contexto geral do conto, temos a impressão de que um dos muitos pecados cometidos pelo padre e também pela Maria Mucoim é que também tivessem sido amantes. Talvez por isso o padre, celibatado que deveria ser, teria de prestar contas a Deus. Ela, por sua vez, mesmo liberta desse convívio com o padre – o que poderia ser o momento de sua redenção ao se confessar do pecado de ser concubina de um padre – resolve ignorar o fato e acentuar sua heresia, tornando-se feiticeira (ainda que essa consideração tenha partido do narrador, sem qualquer prova cabal do feito!).

A solução apontada por nós ao dizer que Maria Mucoim fora “concubina” do padre seria algo muito explícito à época e isso, talvez, causasse eventuais desconfortos junto à igreja. I.S., então, não teria insinuado esse tipo de relação amorosa entre um padre e uma fiel – que era comum nas obras contemporâneas ao autor, como o Pe. Amaro, de Eça de Queiroz, por exemplo – apenas nesse conto que traduzimos. Em *O missionário*, o padre Antônio de Moraes cede aos encantos de Clarinha, que se torna sua “caseira” em Silves, cidade da qual ele era o pároco. Todas essas considerações nos levaram a ratificar a decisão de traduzir “caseira” por *awasá* (“concubina”, “amante”).

7.1.111 *tupana-rikusawa*: “bem-aventurança”; por ext.: “bem-estar” [da alma]

A solução tradutória apresentada deve-se, mormente, ao contexto de que faz parte o excerto que precisou ser traduzido em *A feiticeira*, visto que o “bem-estar” a que se refere o excerto é o da alma, como se pode notar abaixo:

“[...] pois só desejo dizer a verdade para o **bem-estar da minha alma** [...]” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifos nossos**)

“[...] *nhaãsé anheẽ-putari nhuntu supisawa se anga Tupana-rikusawa arama* [...].”
(tradução nossa)

Para a adaptação linguística, levamos em consideração o que encontramos no dicionário eletrônico Caudas Aulete. Entendemos que o “bem-estar da alma”, que se encontra no texto-fonte diz respeito à “bem-aventurança”, termo religioso encontrado no referido dicionário. Assim, segundo o lexicógrafo e etimólogo, o “bem-estar da alma” diz respeito à “1. Felicidade completa, perfeita; 2. Teol. A felicidade eterna, que só os bem-aventurados gozam no céu” (DICIONÁRIO AULETE DIGITAL). Apesar do cunho religiosa envolvendo a solução tradutória, ele foi determinante para apresentarmos uma solução à tradução da relação genitiva encontrada em “bem-estar da minha alma”, supra-apontada.

Ermanno Stradelli, outrossim, cunhou o mesmo termo em seu *Vocabulário: “tupana recosaua”* (STRADELLI, 2014, p. 505) e as professoras Celina menezes da Cruz e Marlene domingos Trindade o ratificaram como existente e praticável hodiernamente, o que reforça a nossa escolha adotada.

7.1.112 *tiãwera* (subst.): “morto”, “cadáver”, “defunto”

O termo designa o corpo do morto, mas também a pessoa que está morta. Foi localizado no Vocabulário, de Ermanno Stradelli: “*tian-uera*” (STRADELLI, 2014, p. 182, 472). Sempre usado para esse contexto, a palavra também foi recorrentemente encontrada em outros autores da literatura antiga do nheengatu – tanto em função substantiva, quanto adjetiva –, o que nos permitiu sua sugestão antes de os textos serem colocados em prova nas viagens realizadas a São Gabriel da Cachoeira. A ver:

“*Awasemu yepé wirá riãwera kaá-pe.* (HARTT, 1938, p. 380, adap. – **grifo nosso**)

“Achei um pássaro **morto** no mato. (HARTT, 1938, p. 380 – **grifo nosso**)

“*Remaã ramé kurí ixé, ne paya riãwera irũmu wana.* (MAGALHÃES, 1876, p. 180, adap. – **grifo nosso**)

“Quando me vires, já será com o **cadáver** de teu pai. (MAGALHÃES, 1876, p. 180 – **grifo nosso**)

7.1.113 *muyapisakasawa* (subst.): “aquilo que se faz ouvir” (lit.); por ext.: “explicação”

O termo tal qual o registramos é como se dá mais utilizado hodiernamente. Sua utilização perde apenas para a sua forma apócope *muyapisakasá*, reiteradamente utilizada na oralidade. Trata-se de termo formado a partir da sufixação de *muyapika* (lit.: “fazer ouvir”; por ext.: “explicar”). Encontramos o termo, primeiro, no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli (2014) e, em seguida, na *Grammatica*, do Pe. Constantino Tastevin, com registro ortográfico um pouco distinto: “*muapisakawa*” (TASTEVIN, 1923, p. 635). As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade disseram que esta é bastante comum também na oralidade e convive harmoniosamente com a forma adotada por nós e acima retratada.

7.1.114 *ara* (subst.): “dia”, “tempo”

De acordo com Marcel Twardowski Avila, o termo condiz com o sentido de “período de tempo que vai do começo da manhã ao pôr-do-sol; luz do dia” (ÁVILA, 2021, p. 255). É amplamente encontrado na literatura antiga e ainda se usa sob a mesma acepção nos dias de hoje em toda a região falante de nheengatu.

Esse vocábulo apresenta alguns outros significados: “tempo”, “dia”, “mundo”, “hora” até mesmo “cume”. Uma das muitas acepções intencionadas por nós foi localizada em *Leetra Indígena*:

“*Yawé waá, ta umaramunha pukusá, yakaré usuú tatá, upuri i irĩmu paraná kití, ape upitá pitunawasú yandé arã iké ara upé, umbaá mayé yamaã arã.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 73, adap. – **grifo nosso**)

“Assim, enquanto eles brigavam, o jacaré mordeu o fogo e pulou com ele para o rio, aí ficou escuro pra nós aqui no **mundo**, não tínhamos como ver.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 73 – **grifo nosso**)

Muito embora AVILA (2021) tenha cunhado o termo como *obsoleto* para esse sentido, alguns moradores da comunidade do Cabari do Rio Negro e outros da Ilha das Flores reconhecem o significado intencionado de “mundo”. As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade também não apresentaram problema de compreensão do étimo.

De igual maneira, este também se comprovou na leitura que o Sr. Ademar Garrido fez da nossa tradução. Isso nos conformou a ponto de insistir no uso do termo para não lançar mão do empréstimo em português “mundo”.

7.1.115 *santá* (adj.): “duro” (em afligir), “forte” (em resistência), “firme” (em posição); por ext.: “hirto”

Termo altamente usado no dia a dia dos falantes de São Gabriel da Cachoeira, também foi encontrado em diversas fontes antigas do nheengatu, como se vê abaixo:

“**Santá** *reté mirá, ti upena.*” (HARTT, 1890, p. 344, adap. – **grifo nosso**)

“O pau é muito **duro**, não quebra.” (HARTT, 1890, p. 344 – **grifo nosso**)

“**Santá** *upitá i pí Yurará Ramunha resé.*” (RODRIGUES, 1890, p. 267, adap. – **grifo nosso**)

“Seu pé ficou **preso** no avô da tartaruga.” (RODRIGUES, 1890, p. 267 – **grifo nosso**)

Muito embora tenhamos encontrado uma composição que Stradelli levanta como usável para o mesmo contexto, não pudemos comprovar aceitação de “*tikú-así*” (STRADELLI, 2014, p. 291, adap.), como termo ainda frequentemente utilizado no cotidiano linguístico dos falantes do nheengatu atual. Ademais, trata-se de palavra somente encontrada na primeira parte de seu dicionário sem a devida correspondência na parte traduzida do nheengatu ao português, o que sinaliza – como já dissemos concernentemente a outro termo comentado⁸² – poder ter sido criada pelo conde italiano, numa de suas muitas alusões criativas do léxico nheengatu.

7.1.116 *yusí* (v. trans.): “limpar” (fig.)

Acerca da aplicação desse termo, fizemos uso conotativo no sentido almejado pelo contexto. Traduzimos “purgar” por *yusí* (“limpar”), o que pode ser constatado na retrotradução (RT) do texto de chegada (TC) da tradução de *A feiticeira*, a seguir:

⁸² Ver. explic. sobre *puíra* na seção 7.1.

TF – “[...] onde, em vez de cogitar em **purgar** os seus grandes pecados [...]” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

TC – “[...] *mimi, aé **uyusí rikuyara i pira suí angaipawa-itá turusú kiasawa** [...].*”
(tradução nossa)

RT – “[...] onde, em vez de ela **limpar** do seu corpo a sujeira dos grandes pecados [...].”

A comprovação do entendimento não apresentou objeção na prova de campo. Sua utilização se deu amparada, inicialmente, na literatura antiga do nheengatu:

“*Kunhã-itá aramé, yepé aintá suí umusima i áwa, **uyusí i pira suí í kiasawa**, [...].*”
(AMORIM, p. 361, adap. – **grifo nosso**)

“As mulheres então, uma delas alisava os cabelos dele, **limpava** do corpo dele a sujeira da água, [...]” (AMORIM, p. 361 – **grifo nosso**)

“*Ayusí-putari se pú í irũmu, amutikanga-putari tuáya irũmu.*” (HARTT, p. 359, adap. – **grifo nosso**)

“Quero **limpar** minhas mãos com água e enxugá-las com uma toalha.” (HARTT, p. 359 – **grifo nosso**)

A propósito maior em traduzir utilizando o sentido figurado para o excerto tem a humilde intenção de ampliar os recursos expressivos com que essa língua se apresenta. A intenção foi muito bem recebida pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, que ratificaram a utilização da palavra em sentido conotativo.

Tabela 51 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COUDERAU (1886)	<i>oíuci</i>	p. 472
COSTA (1909)	<i>iuci</i>	p. 193
HARTT (1938)	<i>yusyú</i>	p. 213, 359
MAGALHÃES (1876)	<i>iúçi</i>	p. 80, 125, 222
STRADELLI (2014)	<i>iuci</i>	p. 245, 387
SYMPSON (2011)	<i>iucei</i>	p. 65
SEIXAS (1883)	<i>eiucer</i>	p. 13
TASTEVIN (1923)	<i>yusi</i>	p. 685
DIAS (1854)	<i>iussê</i>	p. 558
AMORIM (1987)	<i>iusei; iusy</i>	p. 331; p. 361

Fonte: elaboração própria

7.1.117 *kiasawa* (subst.): “sujeira”

A despeito de que seu uso se consagre mais no plano de sentido denotativo, não houve problemas de entendimento com o propósito de sentido conotativo. Para o contexto a que se aplicou, o termo diz respeito à sujeira provida pelos atitude pecaminosa de a Maria Mucoim aparentar se relacionar com o padre João no tempo em que fora sua criada, como se pode observar por meio da retrotradução (RT) do texto de chegada da tradução de *A feiticeira*, a seguir:

TF – “[...] onde, em vez de cogitar em purgar os seus **grandes pecados** [...]” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifos nossos**)

TC – “[...] *mimi, aé uyusí rikuyara i pira sú angaipawa-itá turusú **kiasawa*** [...]”
(tradução nossa)

RT – “[...] onde, em vez de ela limpar do seu corpo a **sujeira** dos grandes pecados [...]”

Conquanto não fosse essencial seu emprego, a palavra serviu para elevar a carga expressiva do contexto. Mais uma vez, lançamos mão do sentido conotativo a fim de ampliar os recursos expressivos nessa língua e decidimos por usá-lo porque as professoras Celina

Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade não levantaram objeção quanto à utilização da palavra em sentido conotativo.

7.1.118 *mupurarakari* (v. trans.): “fazer sofrer” (lit.), “castigar”; por ext.: “condenar”

Trata-se de termo resultante de aproximação de sentido, visto que tivemos dificuldade em encontrar um termo correlato a “condenar”. Muito embora tenhamos encontrado o empréstimo “*jurigari*” (AGUIAR, 1898, p. 39, adap.) como empréstimo da língua portuguesa, optamos por usar seu sinônimo em nheengatu, visto que “castigar” é sentido aferido pelo contexto e intensifica o sentido intencionado pelo autor I.S., a nossa ver, por se tratar de uma “condenação” que mais parece um “castigo divino”:

Ademais, o uso desse termo é corrente em SGS e, também, encontramos um excerto do *Novo Testamento em nyengatu* que evidencia o uso de *mupurarakari* com esse significado de “disciplinar”, próximo do intencionado “castigar”, “condenar”:

“[...] *yané ruixawa umpurarakari ugustari waá-itá* [...]. (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 500 – **grifo nosso**)

“[...] Nosso Senhor **disciplina** aqueles que ele ama [...].” (Idem)

7.1.119 *yakwaímasawa* (subst.): “loucura”, “bobagem”, “tolice”, “imprudência”; por ext.: “leviandade”, “toleima”

Trata-se de composição formada por *yakwaíma* (“tolo”) + *-sawa* (suf. nominal formador de substantivo). Os variados sentidos de tradução sempre foram embasados na literatura antiga do nheengatu e seguem sendo utilizados pelos falantes atuais da língua. Abaixo, listamos dois excertos que reforçam a sua utilização desde tempos antanhos a atuais e, a seguir, o contexto em que a utilizamos em nossa tradução, já com a ampliação de sentido requerida para traduzir “leviandade”:

“*Pemaã muíri yakwaimasawa penhẽ pemunhã yepé nhũ pituna pisãwera upé!*” (AMORIM, p. 128, adap. – **grifo nosso**)

“Vejam quanta **tolice** vocês fizeram num só pedaço de noite!” (AMORIM, p. 128 – **grifo nosso**)

“*Puranga pá – unheẽ muruxawamirĩ, umaité ana uikú waá nhaã yepé yakwaimasawa.*” (TREVISAN, 2017, p. 114 – **grifo nosso**)

“Tudo bem – disse o príncipe, que estava pensando naquela **tolice**.” (tradução livre)

“E se isto digo, não por **leviandade** o menciono.” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

“*Anheẽ ramé kwá, niti anheẽ yakwaímasawa rupí.*” (tradução nossa)

Tabela 52 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
AMORIM (1987)	<i>iakuáymasáua,</i> <i>iakuaymasaua</i>	p. 128, 443
COSTA (1909)	<i>iaquaimaçaua</i>	p. 190, 226, 246
SEIXAS (1853)	<i>iacuaêmassáua</i>	p. 16
STRADELLI (2014)	<i>iacuaymasaua</i>	p. 244, 298, 368
AVILA (2021)	<i>yakwaimasawa</i>	p. 801
TREVISAN (2017)	<i>yakwaimasawa</i>	p. 114

Fonte: elaboração própria

7.1.120 *muyupitasuka* (v. trans.): “assegurar”; por ext.: “afirmar”

Não obstante Stradelli tenha sugerido ademais outro termo para o sentido aferido pelo contexto em que se exigiu sua utilização em nossa tradução – a saber: “*umunheẽ*” (STRADELLI, 2014, p. 155, adap.) –, quando colocado à prova, entre falantes do nheengatu, muitos apresentaram problemas em reconhecer o preciso sentido. A nossa solução adotada pareceu-nos mais bem compreendida e teve amplo apoio dos falantes nativos do nheengatu, sendo identificada, outrossim, no próprio Ermanno Stradelli – “*muiupitasoca*” (STRADELLI, 2014, p. 424) – e no Pe. Constantino Tastevin – “*muyupitasoca*” (TASTEVIN, 1923, p. 646).

Vale acrescentar, por fim, que as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade sustentaram nossa tese de que o termo escolhido apresenta uso mais corrente hoje em dia.

7.1.121 *mimbawa*: “animal de estimação”

O termo é usado para designar todo tipo de animal de estimação hoje em dia. Há outro termo em *nheengatu* – uma corrupção daquele – que designa o mesmo sentido também: *rimbawa*; mas este costuma ser usado com prefixo de relação para indicar posse:

“[...] *kwá yawara mirĩ ti será ne rimbawa?*” (HARTT, 1938, p. 343, adap. – **grifo nosso**)

“[...] esse cachorrinho não é teu **animal de estimação?**” (HARTT, 1938, p. 343 – **grifos nossos**)

Ambos poderiam, tranquilamente, satisfazer a necessidade de tradução contextual do texto-fonte (TF) do conto *A feiticeira*, cujo excerto passou por adaptação (TC), como se vê ilustrada na retrotradução (RT), em destaque abaixo:

TF – “[...] quando é indubitável que Mucoim jamais criou aves **dessa espécie.**” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifos nossos**)

TM – “[...] *mairamé nẽ awá urikú purundusawa Mucoim nẽ mairamé urikú wirá-itá mayé i mimbawa yawé.*” (tradução nossa)

RT – “[...] quando ninguém tem dúvida de que Mucoim nunca teve aves **de estimação** assim.”

7.1.122 *mupinimasawa* (subst.): “forma”, “desenho”, “pintura”; por ext.: “sinal” [da cruz]; por ext.: “palavra”, “texto”, “escrita”

Usa-se com frequência o empréstimo do português “palavra”. Porém, como nossa intenção é evitá-lo, sugerimos o sentido metonímico. A palavra que em *nheengatu* significa “texto” representa, também, uma parte dele; ou seja: a “palavra”.

Não houve obstáculo de compreensão para os sentidos supramencionados por parte dos falantes do *nheengatu* das comunidades do Cabari do Rio Negro e da Ilha das Flores. Por isso adotamos o termo no exto de chegada de nossa tradução.

7.1.123 yakáu (v. trans.): “ralhar”, “reprender”, “brigar” [com], “admoestar”, “exprobar”; por ext.: “insistir” [brigando]

Trata-se de termo encontrado ostensivamente em toda consulta, como se pode verificar abaixo:

“Asú **ayakáu** *nhaã kurumiwasú.*” (HARTT, 1938, p. 339, adap. – **grifo nosso**)

“Vou **ralhar** com aquele moço.” (HARTT, 1938, p. 339 – **grifo nosso**)

“*Usika kupixawa rembií-pe, usendú kunhã* **uyakáu** *uikú akutí irũmu ti arama uú i maniáka.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 279, adap. – **grifo nosso**)

“Chegou à beira da roça, ouviu uma mulher **ralhando** com a cutia para ela não comer sua mandioca.” (MAGALHÃES, 1876, p. 279 – **grifo nosso**)

“*Rairú, kuité, itakwara panera yawé umuapatuka aé, aé kuité* **uyakáu** *itá irũmu.*” (RODRIGUES, 1890, p. 245, adap. – **grifo nosso**)

“Rairú, então, um buraco na pedra, como uma panela, atrapalhou-o, ele então **brigou** com a pedra.” (RODRIGUES, 1890, p. 245 – **grifo nosso**)

“*Te* **reyakáu** *ne rayera, se mú.*” (AVILA, 2021, p. 798 – **grifo nosso**)

“Não **reprenda** a tua filha, meu irmão.” (Idem)

Hoje é insistentemente usado para o sentido intencionado pelo contexto. Seu uso atual se comprovou juto às professoras Celina e Marlene e Sr. Ademar.

7.1.124 yuakanhemu (v. intrans.): “espantar-se”, “admirar-se”

Verbo muito corriqueiro no nheengatu atual. Encontramos seu uso deflagrado também na literatura antiga de consulta, como nas *Lendas*, de Antônio Brandao de Amorim:

“[...] *yepé kurumiwasú usika waá kaxiwera suí umaã kunhamukú supé,* **uyuakanhemu katú.**” (AMORIM, 1987, p. 421, adap. – **grifo nosso**)

[...] um moço que chegava da cachoeira olhou para a moça, **espantou-se** bastante.” (AMORIM, 1987, p. 421 – **grifo nosso**)

Outrossim, também o identificamos em Ermanno Stradelli: “*iuiacaemo*” (STRADELLI, 2014, p. 154)

7.1.125 *pirusawa* (subst.): “pisada”; por ext.: “passo”

Trata-se de termo derivado de *pirú* (“pisar”) seguido do sufixo nominal formador de substantivos *-sawa*, em processo muito comum de formação de palavras nessa língua. Foi encontrado em STRADELLI (2014) e teve ratificação de uso corrente por também ter sido encontrado em AVILA (2021).

O contexto em que se fez utilizar é o do conto *A feiticeira*, quando se precisou traduzir “passos”.

“[...] pôs-se a caminhar com **passos** trôpegos.” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifo nosso**)

“[...] *uyupirũ uwatá **pirusawa**-itá membeka irõmu.*” (tradução nossa)

Não tendo encontrado, especificamente, a palavra “passo”, em *nheengatu*, tivemos de alargar o valor semântico do termo suprarreferido. A solução tradutória não encontrou obstáculo de compreensão por parte dos falantes nativos da língua e foi adotada como nossa solução tradutória.

Cabe ressaltar que, na busca por termos sinônimos, encontramos também, em Ermanno Stradelli, a palavra “*pipura*” (STRADELLI, 2014, p. 267), com o sentido de “pegada”. Diante da dúvida em validar o emprego atual dessa palavra, consultamos as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade que aferiram o uso corrente, dizendo que “pegada” é vocábulo difundido, hoje, com o mesmo sentido de “passos” e poderia ser utilizada para o mesmo contexto acima retratado. Trazemos, abaixo, exemplos de excertos consultados na bibliografia de pesquisa com a intenção de reforçar que o uso hodierno é consagrado desde tempos antanhos:

“*Asú ne paya **pipura** rupí.*” (STRADELLI, 2014, p. 470, adap. – **grifo nosso**)

“*Vou no **rastro** do teu pai.*” (STRADELLI, 2014, p. 470 – **grifo nosso**)

“*Ayuri kwa rupí, se aría, se mena rakakwera. Unheẽ ixé arama ayuri arama sakakwera: — Urubú **pipura** kurí se rapé [...].*” (RODRIGUES, 1890, p. 258, adap. – **grifo nosso**)

“Eu venho por aqui, minha avó, atrás do meu marido. Ele me disse para vir atrás dele: — As **pegadas** de urubu serão o meu caminho, [...]” (RODRIGUES, 1890, p. 258 – **grifo nosso**)

Diante da variação de termos, seguimos a nossa proposta de alternar as palavras a fim de que o repertório linguístico do nheengatu acabe sendo estendido. Isso, a nosso ver, colabora para que o nheengatu sobreviva à força solapante do emprego da língua portuguesa nas relações diárias a que se propõem seus falantes.

7.1.126 membeka (adj.): “mole”, “macia”, “molenga”, “sem firmeza”, “vacilante”; por ext.: “trôpego”

O termo foi encontrado em o *Novo Testamento em nyengatu* com o sentido almejado de “trôpego”, “vacilante”, semelhantemente ao exigido pelo conto *A feiticeira*:

“*Ape pemusantá pe pú pitúa waá-itá, pemukirimbawa pe rinipiá membeka waá-itá.*”(O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 443 – **grifo nosso**)

“Portanto, enrijeçam as suas mãos enfraquecidas e fortaleçam os seus joelhos **vacilantes.**” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 443 – **grifo nosso**)

Mas é possível identificar a mesma palavra para os demais sentidos:

“*Kurumĩ-itá usemu membeka Yuruparí marika ií anama resé.*” (AMORIM, 1987, p. 153, adap. – **grifo nosso**)

“Os meninos saíram **sem firmeza** por causa da água grossa da barriga do Jurupari.” (AMORIM, 1987, p. 153 – **grifos nossos**)

“*Iwá i membeka reté.*” (HARTT, 1938, p. 322, adap. – **grifo nosso**)

“A fruta é muito **mole.**” (HARTT, 1938, p. 322 – **grifo nosso**)

“*Rememúii rē kwá tatú rukwera, até i membeka katú.*” (ÁVILA, 2021, p. 621)

“Cozinhe mais essa carne de tatu, até ela ficar bem **macia.**” (Idem)

“*Aputari asendú yepé muapusá membeka.*” (SILVA, 2020, p. 97)

“Tenho vontade de ouvir uma música **molenga.**” (Idem)

“[...] *mairamé membeka ana, yamburi i suí í yususuka arama* [...]” (PAYEMA, 2002, p. 29, adap. – **grifo nosso**)

“[...] quando já está **amolecido**, retiramos de si a água para pilarmos [...]” (PAYEMA, 2002, p. 29 – **grifo nosso**)

Ermanno Stradelli, contudo, cunhou outra palavra para designar “vacilante”: “*retimã-apara*” (STRADELLI, 2014, p. 194, adap.). Mas, como já temos salientado ao longo de nossos comentários, trata-se de étimo encontrado na primeira parte do livro (*português-nheengatu*), que não nos tem satisfeito habitualmente⁸³. Dessa vez, a professora Celina Menezes da Cruz, inclusive, disse não conhecer a composição que o conde italiano sinaliza – seu significado literal, para ela, seria “perna torta”, não nos agradando para o contexto semântico do texto-fonte.

Sendo assim, mantivemos o termo *membeka* no texto de chegada de nossa tradução a fim de designar as diversas acepções apontadas acima.

7.1.127 *susangaíma* (adj.): “impaciente”

Baseados em excerto encontrado em Antônio Brandão de Amorim, formamos a composição resultante de *susanga* (“paciente”) + *íma* (suf. nominal que denota “ausência”), a verificar abaixo:

“*Resikari kunhã [...] urikú waá piá susanga, umukaturú-kwáu waá yumimisawa.*” (AMORIM, 1987, p. 155, adap. – **grifo nosso**)

“Procura mulher [...] que tenha coração **paciente**, e que possa arrumar esconderijo.” (AMORIM, 1987, p. 155, adap. – **grifo nosso**)

A partir desse exemplo, pudemos determinar o emprego de *susangaíma*, no texto de chegada da tradução de *A feiticeira*:

“Sousa **impacientou-se**: [...]” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

“Sousa *upitá susangaíma*: [...]” (tradução nossa)

⁸³ Ver. explic. sobre *puíra* na seção 7.1.

7.1.128 muturusú-rusú (v. intrans.): “tornar-se grande a valer” (lit.); “ir aumentado”; por ext.: “redobrar”; por ext.: “arreganhar-se”

Muito embora não tenhamos encontrado na bibliografia consultada o emprego desse termo reduplicado, a criação não encontrou obstáculo para a compreensão por parte dos falantes nativos do nheengatu, visto que esse fenômeno linguístico de formação de palavras é processo de muito comum nessa língua⁸⁴. Mais uma vez, as comunidades indígenas da Ilha das Flores e do Cabari do Rio Negro nos ajudaram a comprovar compreensibilidade do termo.

Em vista de ser algo comum na língua falada, lançaremos mão desse dispositivo de formação de palavras sempre que for necessário. O termo citado, por exemplo, é derivado de *turusú* (“grande”, “enorme” [*turusú-rusú*]; por ext: “robusto”), que foi usado com algumas dessas acepções ao longo de nossa tradução, a ver, respectivamente, em *A feiticeira* – dois primeiros excertos –, *Acauã* e *O baile do judeu* – esses dois últimos, acompanhados da retrotradução (RT), que ilustra a adaptação tradutória feita por nós:

“Os lábios da velha **arregaçaram-se**, deixando ver o único dente.” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifos nossos**)

“*Waimĩ rembí umuturusú-rusú, aintá uxári umaã sanha yepenhuntu.*” (tradução nossa)

“Mas era um valente moço, e o perigo lhe **redobrava** a coragem. (SOUSA, 1988, p. 39 – **grifo nosso**)

“*Ma yepé kunumĩ-wasú awaeté, yawaitesawa umuturusú-rusú i kiribasawa.*” (tradução nossa)

e

TF – “Não o impressionaram muito o silêncio e a solidão, que a modo se **tornavam mais profundos** à medida que se aproximava da vila.” (SOUSA, 1988, p. 51 – **grifos nossos**)

TC – “*Kirirĩ asuí yepenhūsawa, yumuturusú-rusú waá mairamé aé usika tawa ruakisawa upé, aintá ti umusikié aé retana.*” (tradução nossa)

RT – “O silêncio e a solidão, que **iam se tornavam maiores** à medida que ele chegava às proximidades da vila, não o fizeram temer.”

⁸⁴ Ver. explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

TF – “[...] que **umentavam** o burlesco do episódio. (SOUSA, 1988, p. 77 – **grifo nosso**)

TC – “[...] **umuturusú-rusú** *waá kwá marandúa amurupí*. (tradução nossa)

RT – “[...] que **iam aumentando** aquela história estranha.”

7.1.129 *yapí* (v. trans.): “atirar”, “jogar”, “lançar” (*fig.*)

Em sentido literal, o radical verbal é mais comumente utilizado, tal qual se observa nos exemplos colhidos tanto nas consultas ao nheengatu antigo quanto na bibliografia atual dessa língua:

“*Aiwana* **uyapí** *i kupé-pe tanimbuka, murutinga upitá* [...]. (RODRIGUES, 1890, p. 196, adap. – **grifo nosso**)

“Então **atirou** cinzas nas suas costas, elas ficaram brancas [...]. (RODRIGUES, 1890, p. 196 – **grifo nosso**)

“*Aiwana* **tê uyapí** *yepé kurabí kurumiwasú resé*. (AMORIM, 1987, p. 284, adap. – **grifo nosso**)

“Logo ele **lançou** um curabi no moço. (AMORIM, 1987, p. 284 – **grifo nosso**)

“[...] *kwá itá*, **reyapí** *aé nhaã kunhã yukasara resé!* (AMORIM, 1987, p. 448, adap. – **grifo nosso**)

“[...], esta pedra, **joga-a** naquele matador de mulher! (AMORIM, 1987, p. 448 – **grifo nosso**)

“[...] *unupá kirimbawa siía viaje uyapí usú apekatú kití, unheé kwayé* [...]” (CASASNOVAS, 2006, p. 79, adap.– **grifo nosso**)

“[...] bateu forte repetidas vezes, o **jogou** para longe e disse [...]” (CASASNOVAS, 2006, p. 79 – **grifo nosso**)

“*Aape paá usú uyuuka tukũ ruã kãwera. Umunhã nhaã yumusaraitá. Ape uyapí ukara kití aintá* [...]” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 83, adap. – **grifo nosso**)

“Aí dizem que ele foi buscar o talo do broto do tucum. Ele fez aquele brinquedo. Aí **jogou** os brinquedos para fora, [...]” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 83 – **grifo nosso**)

Posto que o plano de sentido fosse o figurado, as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade não obstaram para o entendimento do sentido intencionado, o

que referendou a nossa solução tradutória. Marcel Twardowski Avila ainda assinala que seu uso exige apenas que tenha “o que é atirado como complemento com *esé (r,s)*” (AVILA, 2021, p. 806), conforme se deu no contexto da tradução ao texto-fonte.

Vale dizer, por fim, que o verbo, fazendo parte de locução verbal com *sikari* (“procurar”), como verbo auxiliar, representa o sentido de “caçar”: *asikari ayapí* (“eu caço”). Pensamos ser interessante ressaltar esse outro uso para que se possa ter uma alternativa ao verbo *kamundú* (“caçar”), o que pode alargar o repertório linguístico do nheengatu para que dele façam uso outros tradutores da língua.

7.1.130 *yawaité* (adj.): “perigoso”, “medonho”, “arriscado”, “valente”, “bravo” [para pessoas], “terrível”, “feroz” [para animais]

O termo apresenta variada acepção de sentido de acordo com o contexto de que costuma fazer parte. Para nós, seu uso se deu aprovado pelos sentidos correlatos ao que encontramos em Antônio Brandão de Amorim:

“*Nhaã kurumiwasú uyana kwá kaxiwera yawaité* [...]. (AMORIM, 1987, p. 84, adap. – **grifo nosso**)

“Esse moço correu esta cachoeira **medonha** [...]. (AMORIM, 1987, p. 84 – **grifo nosso**)

“*Ixé amukameẽ-putari indé arama, panhẽ mira supé, ixé kimbawa, ixé yawaité.*” (AMORIM, 1987, p. 335, adap. – **grifo nosso**)

“Eu quero mostrar a ti, a toa a gente, que sou valente, que sou **terrível.**” (AMORIM, 1987, p. 335, adap. – **grifo nosso**)

Sua utilização, em nosso texto de cegada da tradução, veio reforçada pelo parecer das professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, que ratificaram o termo como adequado e muito recorrente no falar cotidiano de nheengatu.

Cabe ressaltar, ainda, que o termo serviu de base para a formação de outro, cognato a ele. Trata-se do termo *yawaitesawa*: “bravura”, “ferocidade” (lit.); por ext.: “arrogância”; por ext.: “terror”. Os sentidos levantados para esse termo derivado também foram aferidos pelas professoras Celina e Marlene, razão pela qual também resolvemos adotá-lo no texto-meta da tradução.

7.1.131 *saíka* (subst.): “nervo”, “tendão”, “veia”, “artéria”

Cabe-nos dizer aqui que, infelizmente, houve, para essas palavras em destaque, perdas lexicais provocadas pelo uso ostensivo do português sobre o *nheengatu*. Muito provavelmente, em tempos mais antigos, houvesse termos que distinguíssem cada uma das ramificações do corpo – a nervosa, a motora e a sanguínea, respectivamente. No entanto, hoje, só se usa o termo *saíka* em equivalência a todos os étimos mencionados acima, como se observa nos excertos encontrados abaixo:

“[...] *se raíka suí uyukwáu kurí iwira, pe mirapara-xama arama* [...]” (RODRIGUES, 1890, p. 268, adap. – **grifo nosso**)

“[...] de meus **nervos** aparecerá a envira, para a corda de seus arcos [...]” (RODRIGUES, 1890, p. 268 – **grifo nosso**)

“*Wasá raíka uyeréu kurawá arama* [...]” (RODRIGUES, 1890, p. 271, adap. – **grifo nosso**)

“O **tendão** de Uaçá virou o curauá, [...]” (RODRIGUES, 1890, p. 271 – **grifo nosso**)

“*Tuwí uyana saíka upé.*” (SEIXAS, 1853, p. 52, adap. – **grifo nosso**)

“O sangue corre nas **veias**.” (SEIXAS, 1853, p. 52 – **grifo nosso**)

Nós empregamos o termo *saíka*, para traduzir “veias”, no conto *A feiticeira*:

“[...] e ele sentiu o sangue gelar-se-lhe nas **veias**.” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

“[...] *asuí aé usaã i ruí upitá irusanga retana saíka-itá resé.*” (tradução nossa)

Vale, ademais, acrescentar que GRENAND & FERREIRA (1989) registraram, em seu *Pequeno dicionário da língua geral*, o termo *saíka* com o sentido de “elástico”, como se vê no exemplo retratado:

“*Ikambí saíka piranga wambé kuruá urikú.*” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 29, adap. – **grifo nosso**)

“Látex **elástico** vermelho ambeaçu cipó tem.” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 29 – **grifo nosso**)

Isto nos fez imaginar que, em tempos não tão antanhos assim, *saíka* pudesse ser a palavra para designar “tendão” em nheengatu, dada a característica da elasticidade com que esse tecido ósseo apresenta e sempre foi aproveitado pelos indígenas para a confecção da corda “elástica” que serve de empuxo às flechas dos arcos. Mas isso fica a cargo de um exame mais detalhado em trabalho vindouro.

Por fim, cabe fazer uma derradeira ressalva sobre o étimo usado dada a possibilidade de outro, em seu lugar, ter aparecido como sugestão. Explicamo-nos: a professora Celina disse-nos que sua avó falava em *tuwí-rapé* (“caminho do sangue” – *lit.*); mas não conseguimos comprovar com ninguém o termo levantado por ela, infelizmente. Trata-se de tarefa que se reservará, também, a outra pesquisa, mais apurada, feita, eventualmente, por outro curioso pesquisador da língua, que se comprometa mais com ela e mais tempo tiver para fazê-lo.

7.1.132 *araniíma* (adv.): “talvez”

O termo apresenta muitas corruptelas hoje em dia como *aranima* e *araneíma*. Muitos estudiosos, por conta da proximidade fonética e também pelas corrupções sofridas pelo termo o registraram de forma semelhante a outros vocábulos na língua. Grenand & Ferreira o cunharam como “*araměíma*” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 271). Ermanno Stradelli apresentou-o como “*araneíma*” (STRADELLI, 2014, p. 167) e “*wirandeíma*” (*Ibidem*, p. 475). Este existe, hoje, com o sentido de “sem amanhã certo” (*lit.*), ou seja, “um dia”, mas, se nos ativermos à fonologia, perceberemos que se trata de mais uma corrupção. O conde italiano também traz à luz de seu *Vocabulário* o termo *ipú*, mas as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade não disseram haver semelhante uso ainda vicejando.

AVILA (2021) o cravou com a ortografia escolhida por nós – por ser mais próxima da forma falada atual – e ratifica o vocábulo com exemplo retirada numa das narrativas de Antônio Brandão de Amorim (1928):

“*Yapé-yepé kuíri yasú garapawa kití, araniíma yawé kurumiwasú uputari yepé yané suiwara!*” (AMORIM *apud* ÁVILA, 2021, p. 262 – **grifo nosso**)

“Uma de cada vez agora vamos para o porto, assim **talvez** o moço queira alguma de nós.” (Idem)

A literatura contemporânea também é exemplo do emprego de *araniíma*, com o sentido de “talvez”, como a encontrada em Rodrigo Godinho Trevisan e Cláudio Antônio da Silva, respectivamente:

“*Asuí, araneíma sasiara xinga, aé unheẽ rẽ [...] (TREVISAN, 2017, p. 72 – grifo nosso)*

“E talvez um pouco triste, ele ainda disse [...] (tradução livre)

“*Ne pira uyumuatá waá kana-rana yawé / Araniíma uwatá apektú.*” (SILVA, 2020, p. 99 – grifo nosso)

“Seu corpo alongado de canarana / Talvez ande longe.” (Idem)

É interessante ressaltar que Barbosa Rodrigues o apresenta, ademais, com o sentido “de repente” em sua obra *Poranduba*:

“*Araniíma uyukwáu paá yepé kurupira.*” (RODRIGUES, 1890, p. 71, adap. – grifo nosso)

“*De repente* apareceu, contam, um curupira.” (RODRIGUES, 1890, p. 71 – grifos nossos)

Já esse sentido – “de repente”, “rápido”, “rapidamente”, “[de] súbito”, “efêmero” –, é devidamente identificado também por outros termos como *yeperesé*, ou *kutara*, *kutêi*, *kurutêi* ou, ainda, *kurutêiwara*. Assim, preferimos, por exemplo, traduzir “com velocidade” por *kurutêiwara*, no excerto abaixo de *A feiticeira*:

“Um vento muito forte soprava do lado de cima, e o rio corria **com velocidade** [...].” (SOUSA, 1988, p. 36 – grifos nossos)

“*Yepé iwitú kirimbawa retana upeyú ararupi, paranã uyana kurutêiwara [...].*” (tradução nossa)

Todos esses termos indicando “velocidade”, “rapidez” ou afins serão utilizados por nós no texto de chegada de nossa tradução a fim de enriquecer e variar o repertório linguístico do nheengatu como humilde contribuição de nossas pesquisas.

7.1.133 *miasúa* (subst.): “escravo”; por ext.: “vencido”

O termo foi encontrado largamente nas consultas à literatura antiga do nheengatu, como podemos ver a seguir em alguns exemplos:

“*Tapayuna kwá kariwa miasúa*. (HARTT, 1938, p. 348, adap. – **grifo nosso**)

“O negro é **escravo** deste branco. (HARTT, 1938, p. 348 – **grifo nosso**)

“*Tuixawa umundú yeperesé upisika suayana kunhã-itá miasúa-itá arama.*”
(AMORIM, 1987, p. 198, adap. – **grifo nosso**)

“O tuxaua mandou imediatamente pegar as mulheres dos seus inimigos como **escravas**.” (AMORIM, 1987, p. 198 – **grifo nosso**)

Muito embora seu significado varie a “servo”, “vassalo” ou “escravo” a depender da fonte, o atual nheengatu também o utiliza com o sentido alcançado pela extensão semântica proposta por nós no texto de chegada de nossa tradução do conto *A feiticeira*. Neste, empregou-se o sentido de “vencido”, a observar a seguir:

“Mas não se mostrou **vencido**, que de rija têmpera de incredulidade era ele.” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

“*Ma nití uyumukameẽ miasúa, nhaãsé i ruyarisawaíma itá-reté suiwara.*” (tradução nossa)

Tabela 53 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
SEIXAS (1853)	<i>miaçúa</i>	p. 28
STRADELLI (2014)	<i>miasua</i>	p. 563
DÍAS (1854)	<i>miasúa</i>	p. 291, 412
TASTEVIN (1923)	<i>miasua</i>	p. 633
AMORIM (1987)	<i>miasúa, miasua</i>	p. 198, 199, 455
COUDREAU (1886)	<i>miaçua</i>	p. 473
SYMPSON (2001)	<i>miaçua</i>	p. 86
HARTT (1938)	<i>miasúa</i>	p. 175, 348
MAGALHÃES (1876)	<i>miaçúa</i>	p. 37, 64
RODRIGUES (1890)	<i>miaçua</i>	p.24
AVILA (2021)	<i>miasúa</i>	p. 458
TREVISAN (2017)	<i>miasua</i>	p. 199

Fonte: elaboração própria

7.1.134 *mupika* (adv.): “seguidamente”

Marcel Twardowsky Avila não assegura que o sentido de “dirigir”, atribuído ao termo verbal homônimo, seja exclusivo para “embarcações” e apresenta, de modo reiterado, outros contextos – retratados a seguir – para os quais o vocábulo se aplica. Já Aline da Cruz, por sua vez, o identifica como “durativo” (CRUZ, 2011, p. 616):

“*Kwá kunhã uriku i membira-itá mupika.*” (AVILA, 2021, p. 495 – **grifo nosso**)

“Esta mulher teve seus filhos **um atrás do outro.**” (AVILA, 2021, p. 495 – **grifos nossos**)

“*Aé upurungitá mupika.*” (AVILA, 2021, p. 495 – **grifo nosso**)

“Ela fala **sem parar.**” (AVILA, 2021, p. 495 – **grifos nossos**)

“*Ayana mupika.*” (CRUZ, 2011, p. 433 – **grifo nosso**)

“**Não paro** de correr.” (CRUZ, 2011, p. 433 – **grifos nossos**)

Ademais, em nossa estada durante a última viagem a SGC, quando estivemos na comunidade do indígena do Cabari do Rio Negro, ouvimos recorrentemente os falantes *baniwa*

usarem-no com o valor morfossemântico do advérbio “seguidamente”. Isso certamente muito nos auxiliou no momento de apontar nossa solução tradutória para aumentar a expressividade no trecho do conto *A feiticeira*, como se pode notar, mormente, pela retrotradução (RT) do texto de chegada (TC) de nossa tradução:

TF – “Começou a dirigir motejos de toda espécie à velha [...]” (SOUSA, 1988, p. 36)

TC – “*Ape aé uyupirṽ unheẽ musaraisawa-itá mupika panhẽ yawé suí waimĩ supé* [...]” (tradução nossa)

RT – “Então ele começou a falar motejos de toda espécie **seguidamente** para a velha [...]”

7.1.135 *setimã-apara* (adj.): “perna torta”; por ext.: “trôpego” (fig.)

Em Ermanno Stradelli, encontramos o termo na segunda parte do seu *Vocabulário*, o que nos deu uma tranquilidade maior para encetar essa solução:

“*Iauti retimã-apara usika kasakire.*” (STRADELLI, 2014, p. 347, adap. – **grifos nossos**)

“O jabuti **perna-torta** chega por último.” (STRADELLI, 2014, p. 347 – **grifos nossos**)

Em seguida, com as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, tivemos a confirmação de que o termo pode ser usado para o contexto a que se aplica, com a ressalva de que o sentido literal diz respeito a ter perna torta. Isso nos levou a adotar o termo, com valor conotativo e metonímico de que quem tem uma perna torta certamente anda de forma trôpega.

7.1.136 *yakwaíma* (adj.): “sem conhecimento” (lit.), “sem juízo”; por ext.: “imprudente”; por ext.: “tolo”, “bobo”, “inocente”, “estúpido”, “idiota”; por ext.: “atrevido”, por ext.: “desobediente”, “malcriado”, “sapeca”

Trata-se de termo formado por *yakwáu* (“prudente”) + *íma* (suf. nominal formador de adjetivos, significando: “ausência”, “privação”); ou seja: “aquele que não tem prudência” (lit.),

“imprudente”. O termo, de amplo campo semântico de emprego, é muito encontrado na literatura antiga, na atual e segue sendo utilizado no cotidiano linguístico do falante do nheengatu com o mesmo variado sentido, como se pode identificar nos excertos abaixo transcritos:

“*Yawareté yakwaimawasú usarú até umanú.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 198, adap. – **grifo nosso**)

“A onça, muito **tola**, esperou até morrer.” (MAGALHÃES, 1876, p. 198 – **grifo nosso**)

“*Awá yakwaíma kurí umbeú arama kunhã-itá supé kwá yumimisawa umanú kurí yeperesé.* (AMORIM, 1987, p. 367, adap. – **grifo nosso**)

“Quem for **sem juízo** para contar às mulheres este segredo morrerá imediatamente. (AMORIM, 1987, p. 367 – **grifos nossos**)

“*Mayé yakwaíma rẽ aintá, uxari kurumiwasú-itá upisika aintá resé.*” (AMORIM, 1987, p. 49, adap. – **grifo nosso**)

“Como eram ainda **inocentes**, deixaram esses moços apossarem-se delas.” (AMORIM, 1987, p. 49 – **grifo nosso**)

“*kurumĩ yakwaíma*” (SEIXAS, 1853, p. 16, adap. – **grifo nosso**)

“menino **malcriado**” (SEIXAS, 1853, p. 16 – **grifo nosso**)

“*Aintá umbauí uyiima waá, umeẽ aintá supé puruka yakwaíma resewara aintá.*” (PAYEMA, 2002, p. 50, adap. – **grifo nosso**)

“Eles comeram o que estava cru, deu-lhes diarreia por terem sido **desobedientes.**” (PAYEMA, 2002, p. 50 – **grifo nosso**)

“– *Ixé yepé putira yakwaíma - unheẽ muruxawamirĩ supé. – Reyerũ ixé. Resikari ne rurisawa.* (TREVISAN, 2017, p. 102 – **grifo nosso**)

“– Eu fui **estúpida** – disse ao príncipezinho. – Perdoe-me. Procure sua felicidade.” (tradução livre)

No texto de chegada de nossa tradução de contos, usamo-lo recorrentemente, sob as mais diversas acepções, como se pode notar a seguir em excertos de *A feiticeira*, *Acauã* e *O baile do judeu*, respectivamente:

“E o **atrevido** moço preparava-se para entrar na palhoça [...]” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*Kunumĩ-wasú yakwaíma uyumungaturú uwiké arama tapirí kwara upé [...]*.”
(tradução nossa)

“[...] que late como tolo para as águas caladas do rio. Louca e **imprudente** mocidade!”
(SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

“[...] *nheẽ waá yakwaíma mayé paranã í kirirĩwera supé.*” (tradução nossa)

“[...] e, chegando à ribanceira do rio, atirou-se lá de cima com a moça **imprudente** e com ela se atufou nas águas.” (SOUSA, 1988, p. 78 – **grifo nosso**)

“[...] *uyuyapí kunhãmukũ yakwaíma irũmu arasuí mimi asuí uyupipika ã upé aé irũmu, mairamé usika paranã rembiwa kití.*” (tradução nossa)

7.1.137 *mukawa tiapú* (subst.): “barulho de arma de fogo” (lit.); por ext.: “tiro”

Trata-se de uma perífrase para fazer alusão à palavra “tiro”. Formada a partir de *mukawa* (“arma”), foi-nos sugerida pelo Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro. As palavras de que se origina foram largamente encontradas na bibliografia de consulta do nheengatu, tanto para designar “barulho”⁸⁵ (e seus sinônimos) quanto “arma” ou “rifle”:

Retratamos alguns desses excertos, de variados autores, a fim de corroborar para parte da a solução tradutória apontada por nós:

“*Awá taá urikú mukawa?*” (HARTT, 1938, p. 342, adap. – **grifo nosso**)

“*Quem tem espingarda?*” (HARTT, 1938, p. 342 – **grifo nosso**)

“— *Mamé taá uikú se mukawa? — Uikú uka upenasawa upé.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 102, adap. – **grifo nosso**)

“— *Onde está a minha espingarda? — Está no canto da casa.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 102 – **grifo nosso**)

“*Se amú arikú mukawa, ayuká amú aintá.*” (TASTEVIN, 1923, p. 606, adap. – **grifo nosso**)

“*Se eu tivesse um rifle, os mataria.*” (TASTEVIN, 1923, p. 606 – **grifo nosso**)

“*Ti mã arikú mukawa.*” (RONDON, 1945, p. 119, adap. – **grifo nosso**)

“*Eu não tenho espingarda.*” (RONDON, 1945, p. 119 – **grifo nosso**)

⁸⁵ Ver. explic. sobre *tiapú* na seção 7.1.

Estando em SGC, tivemos a oportunidade de comprovar o uso do termo com as professoras Celina e Marlene. Ainda, os indígenas *baniwa* da comunidade do Cabari do Rio Negro – que usam espingardas para caçar – também usam o termo para se referirem ao barulho do tiro dessas armas.

7.1.138 *itamembeka* (subst.): “pedra mole” (lit.), por ext.: “chumbo”

O termo foi localizados em dois autores do nheengatu antigo. O primeiro, Ermanno Stradelli, em seu *Vocabulário*, cunhou-o “*itámembéca*” (STRADELLI, 2014, p. 187; p. 384). O segundo, o Pe. Constantino Tastevin, em sua *Grammatica*, registrou-o “*itamemeca*” (TASTEVIN, 1923, p. 624).

O conde etimólogo Stradelli afirma, outrossim, tratar-se de uma “uma arenaria silicosa que, logo [que] retirada da água, é mole e permite lavar-se, mas endurece rapidamente, exposta ao ar” (STRADELLI, 2014, p. 384). Por ser uma adaptação de lexema proveniente do nheengatu antigo e porque, hoje em dia, segue sendo mencionado o cobre pelo étimo suprarreferido, fizemos uso da composição formada de *itá* (“pedra”) seguida de *membeka* (“mole”) no texto de chegada de nossa tradução.

7.1.139 *yatiká* (v.trans.): “fincar” (lit.); por ext.: “acertar alvo”

Usamos o termo com o sentido proposto pela extensão, através de ampliação semântica. Seu emprego comprovou-se atual após ter sido encontrado, primeiro, em Couto de Magalhães, muito embora apenas com o sentido literal acima retratado:

“[...] [*yautí*] *usika mikura rapé-pe, **uyatiká** i akanga iwí-pe* [...]” (MAGALHÃES, 1876, p. 202, adap. – **grifo nosso**)

“[...] [o jabuti] chegou no caminho da mucura, **fincou** sua cabeça no chão, [...]” (MAGALHÃES, 1876, p. 202 – **grifo nosso**)

A professora Celina Menezes da Cruz ratificou sua utilização e sugeriu que acrescentássemos *-katu* para fazermos referência à expressiva e agonizante ação de acertar,

enganosamente, o animal que pastoreava a caça. Por isso, no conto *A feiticeira*, o termo aparece sob forma de composição, como se pode identificar abaixo:

“[...] pois se em algum animal **acertou** o chumbo foi num dos melhores cães do Ribeiro [...]” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

“[...] *nhaãsé itamembeka **uyatiká-katú** ramé yepé-yepé suú usasá Ribeiro yawara puranga piri irũmu [...]*” (tradução nossa)

7.1.140 *sasí* (adj.): “com dor”, “com mágoa”, “ressentido”; por ext.: “com aflição”

Muito embora haja outras formas de manifestar esse sentimento – como através de locução adjetiva *sasiara irũmu* (“com tristeza”, “com dor”) ou de *sasisawa irũmu* (“com dor”) –, motivados por a síntese ser uma preferência dessa língua, preferimos a forma mais lacônica.

Baseado em AMORIM (1987), tivemos êxito em encontrar exemplo bastante semelhante de construção que foi referendada pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade. Os falantes de nheengatu consultados também mostraram conhecer o termo e empregá-lo hodiernamente. Segue excerto das *Lendas*, de Antônio Brandão do Amorim:

“*Yané amú, té **sasí** reté remaã kurumiwasú-itá supé.*” (AMORIM, 1987, p. 253, adap. – **grifo nosso**)

“*Mana, não olhe **com tanta mágoa** para os moços.*” (AMORIM, 1987, p. 253 – **grifos nossos**)

Isto validou o emprego do termo no texto de chegada de nossa tradução.

Vale dizer, ainda, que fizemos uso do termo derivado do radical primitivo supramencionado: *sasiara* (lit.: “triste”, “prostrado”). Além de “triste”, usamo-lo com o sentido de “abatida”, “vazia”, “deserta”, por exemplo, nos contos *A Feiticeira* e *Acauã*, respectivamente retratados a seguir:

“*A casa inundada parecia **deserta** [...]*” (SOUSA, 1988, p. 40 – **grifo nosso**)

“*Suka, upurakái waá uikú, uyukwáu **sasiara** [...]*” (tradução nossa)

“*Aninha ficava mais fraca e **abatida**.*” (SOUSA, 1988, p. 54 – **grifo nosso**)

“*Aninha upitá pitúa piri asuí sasiara.*” (tradução nossa)

A ampliação no uso se deu por termos encontrado exemplo muito próximo também numa das *Lendas* de Antônio Brandão de Amorim, em que o autor traduzir *sasiara* por “silencioso”, a seguir:

“*Mairamé ara sasiara ana upitá, suasú-itá usú ana [...]*” (AMORIM, 1987, p. 194, adap. – **grifo nosso**)

“Quando o dia ficou **silencioso**, os veados foram-se [...].” (AMORIM, 1987, p. 194 – **grifo nosso**)

A nosso ver, a tradução de “silencioso” – como dito, aqui apresentada pelo próprio Brandão de Amorim – pareceu dizer respeito a uma consequência de o lugar ter ficado “vazio”, “deserto”, como se a ausência dos “veados” – de que o texto fala – tornasse o lugar silencioso. Aproveitamo-nos, então, do valor metonímico assegurado por essa relação de “causa e efeito”; i.e.: o “silêncio” traz consigo o sentimento de “tristeza”. Esse reconhecimento metonímico assegurou nossa solução tradutória.

É necessário, no entanto, fazer uma ressalva para o valor semântico de “deserta” em outro contexto que precisamos traduzir. No conto *Acauã*, I.S. caracteriza Faro – o povoado em que se passa o conto – como “deserta”. Nesse outro caso, buscamos nos remeter à ausência propriamente dita de pessoas na vila, o que, a nosso ver, aumenta o clima de suspense com que a narrativa se inicia.

Assim, para esse contexto de que falamos, resolvemos utilizar um termo em nheengatu que faz mais relação com o sentido literal de “esvaziamento”: *puráíma*. Derivado de *purá* (“cheio”), a sufixação pelo morfema *-íma* faz com que designe, semanticamente, a ideia de “não apresentar conteúdo” (lit.), “estar vazio”; por ext.: “não haver ninguém” [na vila], i. e.: “ser inabitada”; por ext.: “ser/estar deserta”.

Apesar de o uso mais consagrado para o termo ser para designar “ausência de conteúdo” para pote, bacia, cuia, panela etc., pode ser empregado para esse campo semântico do “povoamento”, como se pôde comprovar pelo uso do termo *pura* para fazer alusão à fazenda estar “habitada” no excerto a seguir, presente em *O novo testamento em nyengatu*:

“*Kwá fazenda i pura panhẽ suú, maíwa, wirá yuíri.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 602 – **grifo nosso**)

“Essa fazenda **era habitada** por todos os animais, feras e aves.” (Idem)

A partir daí, fizemos a correlação a “inabitado”, “deserto” (fig.) – tal qual sugerido acima, por meio de derivação sufixal por *-íma* – no conto *Acauã*:

“Faro é sempre **deserta**, [...]” (SOUSA, 1988, p. 51 – **grifo nosso**)

“*Faro i puraíma panhẽ ara*, [...]” (tradução nossa)

7.1.141 *membekasawa* (subst.): “amolecimento”, “brandura”

Trata-se de derivação formada por *membeka* (“mole”) + *-sawa* (suf. nominal formador de substantivo), encontrada, em primeira pesquisa bibliográfica, no *Vocabulário* de Ermanno Stradeli: “membecasaua” (STRADELLI, 2014, p. 178, 411). Confirmamos, a seguir, o seu uso cotidiano com a professora Celina Menezes da Cruz, que disse ser perfeitamente compreensível. Para ratificar as primeiras impressões sobre a utilização do termo seguir sendo atual, buscamos verificar o uso do vocábulo nas comunidades do Cabari e da Ilha das Flores: a palavra se mostrou bastante compreensível com os sentidos supramencionados.

7.1.142 *panema* (adj.): “sem sorte”; por ext.: “infeliz”, “desditoso”; por ext.: “desgraçado”; “azarada”; por ext.: “imprestável”, “inútil”; por ext.: “inculta”

Hoje, na região do Alto Rio Negro, o termo é tão usado que se ouve no meio dos enunciados em língua portuguesa: “Este rio é muito *panema!*” ou “Você está muito *panema!*”

Seu uso foi observado tanto na literatura antiga em nheengatu, como na atual e em traduções que começam a ser feitas do português para essa língua, como a de Cláudio Antônio da Silva, por exemplo, em que a utiliza sob forma de radical verbal *mupanema* e sentido de “quebrar” [a sorte]:

“[...] *Awá taá umupanema ixé umaã puxisawa irĩmu.*” (SILVA, 2020, p. 84, adap. – **grifo nosso**)

“[...] quem me **quebrou** com mau olhar.” (Idem)

“*Ixé panema reté.*” (HARTT, 1938, p. 343, adap. – **grifo nosso**)

“Estou muito **infeliz**.” (HARTT, 1938, p. 343 – **grifo nosso**)

“*Indé ti panema.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 133, adap. – **grifo nosso**)

“Você não é **infeliz**.” (MAGALHÃES, 1876, p. 133 – **grifo nosso**)

Chamou-nos a atenção o registro encontrado em Brandao de Amorim, que na própria tradução sugerida numa de suas *Lendas* aponta como palavra correlata ao português para o termo a própria palavra *panema* do nheengatu:

“*Se mú, rembeú rẽ ixé arama mayé reyuká ne rimiára, panema reté ixé!*” (AMORIM, 1987, p. 402, adap. – **grifo nosso**)

“Mano, conta para mim como você mata sua caça, eu sou muito **panema!**” (AMORIM, 1987, p. 402 – **grifo nosso**)

Isto só reforça o que se ouve na região de SGC e que relatamos no início dos comentários acerca da solução tradutória apresentada por nós.

Não obstante o conde Stradelli ainda registre “desgraçado” com correspondência a “*puxiíwa*” (STRADELLI, 2014, p. 203, adap.), por duas razões não a adotamos, a saber: 1) não encontramos o termo ao sentido intencionado pelo contexto ao cotejar a primeira parte de seu *Vocabulário* à segunda; e 2) *puxí* – o étimo primitivo ao sugerido por Stradelli – relaciona-se mais à “maldade” ou à “feiura” da pessoa do que propriamente às consequências infelizes de seus atos, ou à condição de aziago desta.

7.1.143 *tenhuntu* (adv.): “à toa”, “debalde”, “a esmo”, “sem rumo”, “ao acaso”

O termo está presente tanto na literatura de consulta do nheengatu do século XIX quanto na literatura atual de pesquisa, como se vê nos excertos abaixo transcritos:

“*Nhaã mira rangawa uyupirú upunhẽ-punhẽ, ti umbaú, ti uyaxiú, uyeréu tenthuntu iwí rupí.*” (AMORIM, 1987, p. 213, adap. – **grifo nosso**)

“Essa figura de gente começou a engatinhar, não comia, não chorava, rolava **à toa** pelo chão.” (AMORIM, 1987, p. 213 – **grifos nossos**)

“*Aikú tenthuntu.*” (HARTT, 1938, p. 332, adap. – **grifo nosso**)

“Estou **à toa.**” (HARTT, 1938, p. 332 – **grifos nossos**)

“*Reyumú tenhuntu yaitiwa kití, aé kurí upisika ximiára.*” (RODRIGUES, 1890, p. 37, adap. – **grifo nosso**)

“Fleche **a esmo** em direção ao cerrado, ela pegará a presa.” (RODRIGUES, 1890, p. 37 – **grifos nossos**)

“Te resenúi Tupana rera **tenhuntu.**” (AGUIAR, 1898, p. 41, adap. – **grifo nosso**)

“Não chames o nome de Deus **em vão.**” (AGUIAR, 1898, p. 41 – **grifos nossos**)

“*Awatá aikú tenhuntu.*” (NAVARRO, 2016, p. 78 – **grifo nosso**)

Estou andando **a esmo.** (NAVARRO, 2016, p. 78 – **grifos nossos**)

“[...] *urikuté urikú umbuesara [...] umanduári waá sundé kití, asuí uyusaã waá yepé umbuesara indijena, umbaá sa maã tenhuntu waá aé.*” (AVILA, 2021, p. 410 – **grifo nosso**)

“[...] tem que ter um professor [...] que pense no futuro e que sinta-se um professor indígena, e não que seja alguém **à toa.**” (AVILA, 2021, p. 410 – **grifos nossos**)

“**Tenhuntu** indé abú, taunheé paá ixupé.” (CASASNOVAS, 2006, p. 83 – **grifo nosso**)

“Você é **à toa**, vovô, disseram para ele.” (CASASNOVAS, 2006, p. 83 – **grifos nossos**)

“‘Kwá amurupí retana’, umanduari muruxawamiri. “‘Ma yepé murakí **tenhuntu.**’” (TREVISAN, 2017, p. 121 – **grifo nosso**)

“Isto é estranho demais”, pensou o pequeno príncipe. “Mas é um trabalho **à toa**” (tradução livre)

Essa recorrência de emprego (diacrônico e atual) e sentido validaram a adoção do termo como solução tradutória.

Vale acrescentar que, quando usado para caracterizar a pessoa, na forma de adjetivo ou mesmo de substantivo, é muito comum ouvi-lo sendo dito sob forma de *tenhuntuwara*, como o utilizamos, por exemplo, no texto de chegada de nossa tradução de *O baile do judeu*:

“O contentamento era geral e alguns **tolos** chegavam mesmo a dizer que na vila nunca se vira um baile igual!” (SOUSA, 1988, p. 76 – **grifo nosso**)

“*Aikwé muíri surisawa pa asuí yepé-yepé tenhuntuwara unheẽ-ana tenhẽ nẽ mairamé aintá uyumaã yepé purasí yawé nhaã tawa upé!*” (tradução nossa)

7.1.144 *munhã* (v. trans.): “fazer”, “realizar”, “cometer”, “proceder”, “agir”

Trata-se de termo que, por um lado, apresenta todas essas acepções distintas e, por outro, é radical formador de inúmeros outros termos em *nheengatu*, tais como *maramunhāsawa* (“luta”), *munhāsawa* (“feito”), *munhāngara* (“fabricante”), entre tanto outros, como se veem retratadas algumas das acepções, a seguir:

“*Kwayé tẽ kurí yamunhã akayú yawé, ti ramé pembawa yandé yané iwá iwa-itá wírupi.*” (AMORIM, 1987, p. 27, adap. – **grifo nosso**)

“Assim mesmo havemos de **fazer** todos os anos, se vocês não acabarem conosco embaixo de nossas fruteiras.” (AMORIM, 1987, p. 27 – **grifo nosso**)

“*Yandé yasaisú yané yara Tupana, yané munhangara.*” (HARTT, 1938, p. 368, adap. – **grifo nosso**)

“Nós amamos nosso senhor Deus, nosso **criador**.” (HARTT, 1938, p. 368 – **grifo nosso**)

“*Tupana umbawa ana i munhāsawa umunhã waá, ara pú-mukũi upé.*” (AGUIAR, 1898, p. 73, adap. – **grifo nosso**)

“Deus acabou a **criação** que fez, no sétimo dia.” (AGUIAR, 1898, p. 73 – **grifo nosso**)

Ao longo de nossa tradução, fizemos uso tanto desse variado significado quanto de sua capacidade etimológica de radical primitivo em formar diversos termos nessa língua.

7.1.145 *yumunhã* (v. intrans.): “fazer-se” (lit.), “crescer”; “oferecer-se” (fig.)

Encontramos vários autores antigos empregando o étimo com o referente sentido, como se observa em alguns desses diversos excertos abaixo:

“*Aramé piri uyumunhã itá, ti ana Rairú uwatá-kwáu. Aramé piri uyumunhã nhaã itá.*” (RODRIGUES, 1890, p. 246, adap. – **grifos nossos**)

“Então a pedra **creceu** mais ainda, Rairu não pôde mais andar. Então a pedra **creceu** ainda mais.” (RODRIGUES, 1890, p. 246 – **grifos nossos**)

“*Mirá uyumunhã reté.*” (HARTT, 1938, p. 380, adap. – **grifo nosso**)

“A árvore **crece** muito.” (HARTT, 1938, p. 380, adap. – **grifo nosso**)

“*Ti ramé kurí uyumunhã i awa, yamusima kurí yané panera i akanga irũmu.*” (AMORIM, 1987, p. 458, adap. – **grifo nosso**)

“Se o cabelo dele não **crescer**, alisaremos nossa panela com sua cabeça.” (AMORIM, 1987, p. 458 – **grifo nosso**)

O uso desse termo se deu em sentido figurado, como se constata em *A Feiticeira*, onde se foi feito o emprego do termo *yumunhã*:

“– A cheia! Um espetáculo assombroso **creceu** à frente dele.” (SOUSA, 1988, p. 40 – **grifo nosso**)

“– *Paranã-wasú! Yepé mukameêsawa i akanhimu **uyumunhã** senundé.*” (tradução nossa)

De acordo com nosso entendimento e a fim de garantir o efeito de terror e de surpresa proveniente da poderosa força enigmática das cheias dos rios amazônicos, preferimos usar o sentido de “crescer de forma inesperada”, para fazer menção ao comportamento do volume das águas do rio numa enchente. Além disso, com esse sentido de crescimento autônomo do rio numa enchente, reforça-se a aura de mistérios que o conto delinea.

7.1.146 *muyumunhã* (v. trans.): “fazer construir-se” (lit.); por ext.: “criar”

Esse termo é o de origem indígena para designar o verbo “criar” em português, Segundo Marcel Twardowski Avila, é oriundo “do tupi *monhemonhang*” (AVILA, 2021, p. 529 – *grifo do autor*) e sua variação foi encontrada em Antônio Brandão de Amorim:

“*Mamé **amuyumunhã** ti amaã mayé mira upurasí.*” (AMORIM, 1987, p. 369, adap. – **grifo nosso**)

“Onde eu me **criei** não vi como gente dança.” (AMORIM, 1987, p. 369 – **grifo nosso**)

Não se trata, contudo, do único termo com essa finalidade semântico-discursiva; é possível, outrossim, encontrar com bastante recorrência na oralidade cotidiana o termo *mukiriari*. Este, por sua vez, assemelha-se ao étimo português “criar” e dele deve ser advindo por empréstimo. O próprio Marcel Twardowski Ávila o registra em seu *Dicionário*:

“*Awá taá kurí **umukiriari** kwá táina?*” (AVILA, 2021, p. 478 – **grifo nosso**)

“Quem vai **criar** essa criança?” (Idem)

Como a nossa intenção é a de ampliar o repertório linguístico e o último termo é empréstimo antigo da língua portuguesa, adotamos alternar – sempre que possível seja – os étimos em nosso texto de chagada da tradução.

7.1.147 *munhāsawa* (subst.): “feito”, “feitura”, “obra”; por ext.: “projeto”

O contexto a que se aplica o termo é muito recorrente e variado. Desde o contexto religioso até o uso de algo feito diariamente, emprega-se *munhāsawa*, como se pode comprovar, por exemplo, pelo através da tradução da palavra “criação”, no excerto abaixo do bispo do Amazonas Costa Aguiar:

“*Tupana umbawa ana i munhāsawa umunhã waá, ara pú-mukũi upé.*” (AGUIAR, 1898, p. 73, adap. – **grifo nosso**)

“Deus acabou a **criação** que fez, no sétimo dia.” (AGUIAR, 1898, p. 73 – **grifo nosso**)

Ermanno Stradelli, por sua vez, cunhou uma variante do termo, que ainda hoje se usa em alternativa a este: “*munhāgawa*” (STRADELLI, 2014, p. 427, adap.). NAVARRO (2016), por sua vez, assim como seu orientado, ÁVILA (2021), também mencionam o mesmo termo em suas obras.

Tabela 54 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>munhançaua</i>	p. 199
MAGALHÃES (1876)	<i>munhãncáua</i>	p. 55,91
AGUIAR (1898)	<i>munhançaua,</i> <i>munhançáua</i>	p. 63,73
STRADELLI (2014)	<i>munhangaua</i>	p. 427
TASTEVIN (1923)	<i>munhangawa</i>	p. 640
AMORIM (1987)	<i>munhangaua</i>	p. 29
SYMPSON (2001)	<i>munhaçaua</i>	p. 87
HARTT (1938)	<i>moñañáwa</i>	p. 63
NAVARRO (2016)	<i>munhãgawa</i>	p.106
AVILA (2021)	<i>munhãgawa,</i> <i>munhãsawa</i>	p. 492

Fonte: elaboração própria

7.1.148 *muyuíri* (v. intrans.): “fazer voltar” (lit.); por ext.: “recuar”

Nas *Lendas*, de Antônio Brandão de Amorim, encontramos-lo sob acepção literal nas narrativas acerca dos feitos de Buopé, herói mitológico indígena:

“Buopé **umuyuíri** *ixé* [...]” (AMORIM, 1987, p. 99, adap. – **grifo nosso**)

“Buopé me **fez voltar** [...]” (AMORIM, 1987, p. 99 – **grifos nossos**)

Com o auxílio das professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, aceitamos a sugestão de ampliação de sentido até alcançar o exigido pelo texto-fonte da tradução do conto *A Feiticeira*:

“O diabólico animal deu um berro formidável e foi **recuando** cair sem vida sobre um monte de ossos.” (SOUSA, 1988, p. 39 – **grifo nosso**)

“*Suí yurupariwara usasemu-ana uyumuyawaité waá, umuyuíri uwári sikweíma akawera-itá resé umuatiri waá uikú*” (tradução nossa)

7.1.149 yuyuúri: “ir e vir” (“ir para lá e para cá” - lit); por ext.: “estar agitado”, “estar impaciente”, “estar ansioso” [em decorrência de algo]

Muitos são os termos que podem ser utilizados para o sentido de “agitado” em nheengatu. Temos (*mu*)*kataka*, por exemplo, mas os exemplos encontrados em que se dá seu uso dizem respeito a “sacudir, agitar algo”, como se veem abaixo transcritos:

“*Iwitú umukataka reté yané ruka.*” (HARTT, 1938, p. 334, adap. – **grifo nosso**)

“O vento **sacode** muito a nossa casa.” (HARTT, 1938, p. 334 – **grifo nosso**)

“*Manungara paá ape uikú, mããresé umukataka uikú pindaxama.*” (AMORIM, 1987, p. 361, adap. – **grifo nosso**)

“Alguma coisa, contam, estava aí, porque estava **sacudindo** a linha. (AMORIM, 1987, p. 361 – **grifo nosso**)

O mesmo se dá com *puíri*, como se observam os contexto abaixo retirados em que esse termo se dá usado:

“*Apuíri kwá kaisuma.*” (TASTEVIN, 1923, p. 655, adap. – **grifo nosso**)

“**Remexo** esta caiçuma.” (TASTEVIN, 1923, p. 655 – **grifo nosso**)

“*Porominare uwapika i wapiká-pe, Yuruparí tanimbuka ruakí, yepé mirai irũmu uyupirú upuíri tanimbuka.*” (AMORIM, 1987, p. 155, adap. – **grifo nosso**)

“Porominare sentou-se em seu banco, junto às cinzas de Jurupari, com um pauzinho começou a **remexer** as cinzas.” (AMORIM, 1987, p. 155 – **grifo nosso**)

Já *murirí* – ou mesmo o radical primitivo *riri* – condiz mais com o sentido de “tremar”, ou “agitar” como se balançasse algo ou alguém. Também pode representar estar “irrequieto”, “agitado”, “excitado” [a ponto de “tremar”], de tanto entusiasmo. Isto se pode comprovar a seguir:

“*Usasemu riré, umurirí riré kirimbawa aé, usemu i suí, asuí kwá taína uyenú umanú waá yawé [...].*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 492 – **grifo nosso**)

“Depois de gritar e de **agitá**-la com força, ele saiu dela, então a criança deitou como se estivesse morrendo [...].” (Idem)

“*Aramé tẽ paá upuka yepé tiapuwasú **umuriri** waá katú iwí.*” (AMORIM, 1987, p. 155, adap. – **grifo nosso**)

“No mesmo instante, contam, espocou um grande estrondo, que até fez **tremer** a terra.” (AMORIM, 1987, p. 155 – **grifo nosso**)

“*Ariri aikú irusanga ã.*” (HARTT, 1938, p. 370, adap. – **grifo nosso**)

“**Tremo** de frio.” (HARTT, 1938, p. 370 – **grifo nosso**)

Como nossa decisão nunca é a de descartar soluções tradutórias, decidimos sortir as palavras mencionadas, a depender da exigência do contexto.

Já a palavra *mutumú*, por sua vez, refere-se mais ao ato de “chacoalhar”, “sacudir” e está mais relacionado a instrumentos musicais, objetos em geral que ressoam, ou, até mesmo, as partes do corpo, como se vê em Antônio Brandão de Amorim:

“*Yeperesé paá kurumiwasú **umutumú** i yuwá-itá, tupasama upukwari waá aé uwari apekátú.*” (AMORIM, 1987, p. 337, adap. – **grifo nosso**)

“De repente, contam, o moço **sacudiu** os braços, a corda que o prendia caiu longe.” (AMORIM, 1987, p. 337 – **grifo nosso**)

Por fim, *mugapenú* diz respeito ao ato de “agitar (a superfície da água)” (AVILA, 2021, p. 470).

Todos, de alguma forma, como estão relacionados ao ato de “mexer” e podem ser usados, também, para mexer a farinha no tacho e, por isso, ainda podem significar “torrar” (à exceção de *mugapenú*)

No entanto, vasculhando a literatura antiga e comprovando os termos encontrados para contexto a que se aplicaria o termo, identificamos que *yuyuíri* parece o mais apropriado para o nosso propósito. A tal ponto que encontramos em Couto de Magalhães o mesmo excerto que empregamos para adaptar a tradução ao nheengatu, de modo a ficar mais condizente com o nervosismo passado por Antônio de Sousa, que não parava, “indo e voltando ao mesmo lugar” de tão ansioso que parecia no conto *A feiticeira*:

“*Yautí uyana sakakwera, ma ti mã uyana, sendá-pe tẽ paá **uyuiyúri** uikú.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 201, adap. – **grifo nosso**)

“O jabuti correu atrás dela [da mucura], mas não correu, dizem que estava **indo e vindo no mesmo lugar**.” (MAGALHÃES, 1876, p. 201 – **grifos nossos**)

A seguir, o que fizemos para satisfazer a tradução do texto-fonte (TF) e o que esperamos do entendimento do texto de chegada de nossa tradução (TC) ilustrado pela retrotradução (RT):

TF – “Antônio de Sousa, depois de ter passado toda a manhã muito **agitado** [...]” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

TC – “Antonio de Sousa, urikú riré usasá panhẽ kwema **uyuyuíri sendá-pe tẽ** [...]” (tradução nossa)

RT – “Antônio de Sousa, depois de ter passado toda a manhã **indo e voltando ao mesmo lugar** [...]”

7.1.150 *kisé-wasú* (subst.): “faca grande” (lit.); “facão”; por ext.: “terçado”

Os empréstimos *tesadu* e *terçado* são muito utilizados pelas comunidades do Cabari e da Ilha das Flores, visitadas por nós, que emprega a palavra portuguesa na fala fluida e corrida em nheengatu. Naquela, tivemos, inclusive a possibilidade de “baixar mata” para o roçado de um dos moradores da comunidade, que acabara de se casar e precisava de um pedaço de terra para fazer seu roçado. Servindo-nos de um *tesadu*, trabalhamos a manhã inteira na mata alta, cada um dos homens numa linha seguindo reto até a limite pré-estabelecido pelo tuixawa (“capitão”) Edivaldo. Terminado o serviço, fomos comer a comida feita pela esposa recém-casada com o futuro dono do roçado. Todos compartilharam a mesma comida entre si, primeiro comendo os mais idosos, depois os que trabalharam, em seguida as crianças e, por fim, as mulheres de todos que trabalharam pela manhã na área de futuro roçado.

Contamos o que passou conosco para dizer que a palavra “terçado” é recorrentemente utilizada porque todos os indígenas costumam ter um e carrega-lo numa algibeira ao longo do dia. Apesar de o termo em nheengatu ser conhecido, vimos que *tesadu* ou *terçado* são palavras mais comumente ouvidas.

Quando os indígenas viam que eu estava demorando, perguntavam se o *tesadu* estava cego. Eu, em resposta, como provocação, dizia que o meu *kisé-wasú* era menor que o deles e,

por isso, eles estavam mais rápidos. Todas as vezes repetiam o termo em *nheengatu* e riam do chiste que eu provocava.

Isto nos deu a impressão de que a palavra é, sim, compreensível, com naturalidade, mas tem perdido espaço para o empréstimo em português, dada a recorrência do uso do objeto em diversos contextos junto aos *cariwas* (“brancos”), o que, talvez, esteja fazendo com que o étimo *nheengatu* acabe deixando de ser utilizado pelos falantes nativos dessa língua, infelizmente.

Como nossa intenção é, mormente, colaborar para que o étimos *nheengatus* não tenham o uso solapado pelos empréstimos do português, preferimos, mais uma vez, o termo autóctone no texto de chegada da tradução. Mas o comentário aqui estabelecido, a nosso ver, também preza pela presença e uso do empréstimo da língua portuguesa – ainda que não tenha sido adotado no texto-meta da tradução.

Tabela 55 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>kicé uaçú</i>	p. 245
STRADELLI (2014)	<i>kicé-uasu</i>	p. 400
TASTEVIN (1923)	<i>kise wasu</i>	p. 626
CONDREAU (1886)	<i>kicé uassú; kice assú</i>	p. 465; p. 476
SEIXAS (1853)	<i>quicé uassu</i>	p. 49
CASASNOVAS (2006)	<i>kisé wasú</i>	p. 47
AVILA (2021)	<i>kisewasú</i>	p. 379

Fonte: elaboração própria

7.1.151 *tixirika* (subst.): “piado” [das aves], “pio”

Encontrado apenas em Ermanno Stradelli, o conde também sugere “*tixirikawa*” (STRADELLI, 2014, p. 500, adap.), mas os falantes atuais apenas usam o primeiro. Talvez isso se deva por o sufixo nominal formador de substantivos *-(g)kawa* ter perdido gradativamente espaço de uso para o cognato sufixo *-sawa*, mais utilizado inclusive na formação de novas palavras, hoje em dia. A professora Celina Menezes da Cruz não conseguiu nos afirmar que seja termo conhecido, mas, em função de aparecer na segunda parte do *Vocabulário* de

Stradelli, consideramos a existência muito provável à época, principalmente porque está o termo relacionado a um contexto muito comum na Amazônia: o dos animais que piam. Como nossa função é – sempre que possível – resgatar étimos que deixaram de ser usados com o tempo – principalmente aqueles de contextos associados à natureza – optamos por insistir na tentativa de resgate lexical.

O conde italiano também sugere, agora mais próximo ao “ganido”, “especialmente dos animais quando ficam presos” (STRADELLI, 2014, p. 523, adap.), o termo *xixika*. Vale dizer que este encontra reforço de existência em Marcel Twardowski Avila: “*xixika*” (ÁVILA, 2021, p. 794). Optamos por alterná-los, visto que, a nosso ver, um parece ser corrupção do outro.

7.1.152 *aninga* (subst.): “aninga”

O étimo tem origem tupi e foi decalcado dele para ser utilizado em português, tal qual se utiliza ainda hoje no nheengatu. Trata-se de planta da família das aráceas, assim como a taioba, o tajá e o inhame.

7.1.153 *puĩ* (adj.): “magro”, “delgado”; por ext.: “esguio” [para objetos e coisas]

O termo encontrado em STRADELLI (2014) e, na literatura atual de consulta do nheengatu, em GRENAND & FERREIRA (1989). em serviu para ser usado por aproximação. Vale ressaltar que o termo só se usa para fins de qualificar coisas finas, objetos delgados. Para dizer que alguém é “magro”, utiliza-se outro adjetivo: *yangaiwara*.

7.1.154 *muapara* (v.intrans.): “entortar-se”, “curvar-se”

Trata-se de palavra derivada por meio de sufixação *yu-* (sufixo nominal reflexivo) ao vocábulo primitivo *muapara* (“entortar”). Encontramo-lo registrado sob forma “*yumuapára*” (TASTEVIN, 1923, p. 682) e “*iumuapara*” (STRADELLI, 2014, p. 390). Tanto o termo primitivo – *muapara* – quanto o seu derivado são muito recorrentes no falar cotidiano.

7.1.155 *iwitera* (subst.): “barranco”; por ext.: “ribanceira”

O termo foi sugerido pela Prof. Celina Menezes da Cruz. Num primeiro momento, optamos pelo vocábulo encontrado em Ermanno Stradelli: “*iwí-apara*” (STRADELLI, 2014, p. 285, adap.), que significa “terra torta” (*lit.*), mas a professora disse desconhecer o étimo. Em pesquisas posteriores, encontramos a mesma sugestão da docente na literatura antiga de pesquisa do nheengatu, no *Selvagem*, de Couto de Magalhães:

“[...] *kwaá iwitera pipura suí setá.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 127, adap. – **grifo nosso**)

“[...] o **barranco** está cheio de rastros.” (MAGALHÃES, 1876, p. 127 – **grifo nosso**)

Sua atualidade de emprego ainda foi comprovada no registro cunhado por Marcel Twardowski Avila em seu *Dicionário*: “*iwitera*” (AVILA, 2021, p. 343). O mesmo autor ainda ressalta a diferença entre esse significado e o de “barranco flutuante”. Diz ele que este, em nheengatu, é mencionado com *matupã* por se tratar de “barranco flutuante, coberto de vegetação, que durante as enchentes se despega da margem do rio e é arrastado pelas correntes. Também é chamado de *periatã* ou *periantã*.” (AVILA, 2021, p. 437). O termo, assim, serviu para fazermos a tradução dos “*periatãs*” de que fala I.S. no conto *A Feiticeira*:

“[...] arrastando velhos troncos de cedro e **periantãs** enormes [...]” (SOUSA, 1988, p. 36 – **grifo nosso**)

“[...] *uxikí yakayaká rumitera-itá tuyué, matupã-itá turusú-rusú* [...]” (tradução nossa)

7.1.156 *yumupisikaíma* (v. intrans.): “fazer-se despegar”; por ext.: “despegar-se”

Trata-se de uma composição formada por prefixos nominais *yu-* (reflexivo) e *mu-* (acusativo) seguidos do radical *pisika* (“pegar”), ao qual se incorporou o sufixo nominal *-íma* (“ausência”, “negação”, “contrário”). Baseado no étimo cunhado por Stradelli, “*pisikaíma*: não pega, não toma, não apanha” (STRADELLI, 2014, p. 455, adap.), a formação foi sugerida por nós às professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade e, em seguida, colocada à prova nas comunidades visitadas durante nossas viagens a SGC. Não houve

resistência nem dificuldade de interpretar o valor semântico sugerido – razão pela qual insistimos na solução tradutória para o sentido de “despegar”.

7.1.157 *puka* (v. intrans.): “quebrar” [com estalo]; “estalar”

Não é o único termo que representa o sentido de “estalar” em nheengatu, mas o mais apropriado ao contexto que envolve o quebrar de galhos com barulho. Pareceu-nos termo onomatopaico, visto que ele só se usa para efeito de reproduzir o ato de quebrar com o estalo produzida pela ação. Conversando com os falantes nativos na língua, descobrimos que se pode, contudo, ainda usar, por exemplo, *pipuka* – para o “milho” –, *piririka* – para a madeira no fogo – e *puruka* ou *pururuka*, quando o estalar vem junto de um desabrochar, como em flor.

7.1.158 *suumé* (subst.): “carneiro”, “bode”, “cabra”, “ovelha”

Em nheengatu, não se faz a distinção entre os caprinos. Todos esses animais pertencem à mesma subfamília dos *caprinae* e são denominados pelo som onomatopaico de sua comunicação “mé”. Assim, em nheengatu, temos *suú* (“animal”) + *mé* (“o som que fazem”). Apesar de Stradelli fazer distinção em relação ao bode – caprino macho dessa família de animais –, hoje não se faz uso da forma *apigawa* (“macho”: *suumé-apigawa*) junto ao termo em nheengatu por não se fazer distinção entre todos os caprinos, como já dito anteriormente.

7.1.159 *warakapá* (subst.): “abrigo”

Trata-se do abrigo utilizado para proteger animais. É desprovido de paredes e costuma ficar colado à casa, ou como disse Ermanno Stradelli, “ponto da cumeeira, onde o madeiramento da telhada, formando um ângulo, descansa sobre o esteio” (STRADELLI, 2014. P, 511).

Encontramos, ainda, outra denominação de abrigo também no *Vocabulário* do conde italiano, mas, segundo a explicação anexa ao étimo, nos pareceu o abrigo usado por pessoas durante a viagem, como fosse uma “paragem”, conforme se verifica abaixo:

“*mitasawa* (adap.): descanso, repouso, parada; o lugar na margem do rio ou da mata adentro, onde quem por eles transita costuma fazer alto para descansar ou refocilar-se. São geralmente lugares de todos conhecidos, e os que se encontram ao logo dos rios, por onde ainda a navegação é feita a remos, prestam realmente grande serviço, especialmente em tempo de enchente, poupando o trabalho, muitas vezes inútil, de procurar um lugar onde poder descansar e passar a noite.” (STRADELLI, 2014, p. 438)

Como nosso contexto prevê que animais se abriguem e, não, pessoas durante uma viagem, adotamos *warakapá*.

7.1.160 *tapiira-itá* (subst.): “muitas vacas”; por ext.: “gado”

Originalmente, em tupi, *tapiúra* era ao termo que designava a “anta”. Com a chegada dos europeus e, com eles, a da “vaca”, o étimo passou a designá-la, passando a anta a ser chamada de *tapiúra-reté*. Já em nheengatu, a vaca designa-se como *tapiúra-suaiwara* (“anta de além-mar” – *lit.*), ou apenas *tapiúra*, mantendo o étimo tupi; e a anta passou a ser denominada sob vários nomes diferentes: *tapira-kaapura* ou *tapira-kaawara* (“anta moradora da mata” – *lit.*), *tapiiraeté* (“anta de verdade” – *lit.*) ou, também, apenas *tapiúra*. Todos os termos foram obtidos através de nossa pesquisa e identificados na Tabela 56, a seguir:

Tabela 56 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>tapiira cáá pura</i>	p.208
STRADELLI (2014)	<i>tapyira caapora</i>	p. 493
AMORIM (1987)	<i>tapiira kaapura;</i> <i>tapiira kaauara</i>	p. 27; p. 28
DIAS (1854)	<i>tapiéra caiuara</i>	p. 555
HARTT (1938)	<i>tapyira kaauára</i>	p. 314, 323, 341
MAGALHÃES (1876)	<i>tapiira cahaiúara</i>	p. 175-7
RODRIGUES (1890)	<i>tapiira-caauara</i>	p. 155, 223
GRENAND; FERREIRA (1989)	<i>tapi'ira ka'apura</i>	p. 159
AVILA (2021)	<i>tapiira suaiwara;</i> <i>tapiira-kaapura,</i> <i>tapiira-kaawara</i>	p. 695; p. 694

Fonte: elaboração própria

7.1.161 *kaisara* (subst.): “cerca”, “cercado”; por ext.: “curral”

Muito embora também se tenha comprovado o uso de *kurara* – provavelmente empréstimo do português –, preferimos o étimo em *nheengatu*, inclusive porque se consagra em toda a literatura histórica dessa língua, como se pode verificar nos seguintes excertos consultados durante a pesquisa:

“*Tupana uyana tumasawa kití, uwasemu Yawareté Manha, umundú aé umunhã yepé kaisara Pirá Manha rupiára [...].*” (AMORIM, 1987, p. 403, adap. – **grifo nosso**)

“*Tupana correu rio abaixo, encontrou a Mãe da Onça, mandou-a fazer um curral contra a Mãe do Peixe [...].*” (AMORIM, 1987, p. 403 – **grifo nosso**)

“— *Maã arama taá reputari kaisara? — Xukui, aruri tayasú riiya yayuká arama kaisara upé, ti arama uyawáu.*” (RODRIGUES, 1890, p. 45, adap. – **grifo nosso**)

“— Para que você quer um **curral**? — Aqui está, eu trouxe um bando de porcos para matarmos no curral, para não fugirem.” (RODRIGUES, 1890, p. 45 – **grifo nosso**)

Isto não quer dizer que tenhamos preterido por completo o empréstimo – ao contrário! Longe de fazê-lo, pensamos que a alusão a ele, de origem portuguesa, aqui, nos comentários desta tese – como o fazemos agora – pode também contribuir para que a língua se reforce, permitindo ao falante decidir qual dos dois étimos adotar. Por fim, pode-se concluir com a menção de que a convivência entre ambos os vocábulos – *nheengatu* e português – na oralidade cotidiana entre os falantes nativos do *nheengatu* é natural, como se comprovou *in locuo* durante nossas viagens a SGC.

Por fim, ao se deparar com o étimo, não é possível deixar de pensar no termo “*caiçara*”, que se atribui ao nativo do litoral paulista e que recebe a mesma alcunha que dá nome ao curral em *nheengatu*. Segundo Antônio Houaiss, *caiçara* é “cerca ou paliçada feita em torno da taba ou aldeia indígena” (HOUAISS, 2001, p 562), mas também “homem ordinário, considerado muito bronco ou asselvajado [...] praiano, habitante do litoral que vive de modo muito rústico” (Idem).

Levando em consideração a etimologia proposta por HOUAISS (2001) e associando-a ao sentido que apresenta no *nheengatu*, por que *caiçara*, no português brasileiro, ficou restrito a alcunhar o morador nativo do litoral? Ou se trata apenas de um falso cognato, como tantos da língua?

Pensamos que o termo seja uma metonímia que, originalmente, imprimisse certo peior a quem fosse alcunhado por ele. Dessa forma, talvez em razão de dar nome à área em torno da maloca ou aldeia indígena, fosse a palavra atribuída a quem morasse nesse local, por contiguidade – é interessante lembrar-se de que, por muito tempo, os indígenas eram considerados “raça” inferior pelos colonos e portugueses (quicá até hoje sofram das consequências disto) – e, aquele que tivesse o modo de vida semelhante ao do indígena – muito simples ou “mal” vestido – e que morasse no litoral – porque, em razão do calor e da praia, só aí se pode viver sem camisa e descalço –, acabasse recebendo a alcunha daquele que vive tal qual o outro, que, originalmente, estivesse dentro da *caiçara* da aldeia, i.e.: o indígena.

Com o tempo, tenha apenas a conotação tenha restado e encontra-se, hoje, somente atribuído ao morador do litoral, já sem o valor pejorativo com que um dia talvez estivesse associado. Por isso pensamos não se tratar de um falso cognato da língua portuguesa, mas, sim, um termo de origem tupi que sobreviveu no *nheengatu* com o sentido que lhe era o original naquele, mesmo que tenha gerado outra aplicação na língua portuguesa, por extensão semântica de emprego.

7.1.162 *parawai* (subst.): “papagaio pequeno” (lit.); por ext.: “periquito”

Trata-se de palavra derivada de *parawá* (“papagaio”), seguido de sufixo indicador de diminutivo *-í*. É bom salientar que, hoje, também se usa o empréstimo do português *pirikito*, mas – como sempre que possível – procuramos utilizar, uma vez mais, o étimo em nheengatu.

Tabela 57 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>paraoaĩ</i>	p. 450
TASTEVIN (1923)	<i>parawa i</i>	p. 724
RODRIGUES (1890)	<i>parauáy</i>	p. 332
GRENAND; FERREIRA (1989)	<i>parawa 'i</i>	p. 129
AVILA (2021)	<i>parawai</i>	p. 549

Fonte: elaboração própria

7.1.163 *riri* (v. intrans.): “tremar”, “tremular”, “tropegar” [os passos]; por ext.: “balançar” [folhas da vegetação]

Variamos estrutura perifrástica e termo para fazer alusão à característica de “estar trêmulo”, “estar trôpego”, “tremular”, “tremar”: *uriri waá* (“que tremiam”). Seu uso, devidamente conferido *in locuo*, é muito recorrente sob forma de verbo principal de locução tanto no nheengatu atual, como na literatura antiga do nheengatu e na contemporânea também:

“*Panhẽ kurumiwasú-itá umanhana waá uikú kunhamukú uriri pawa uikú.*” (AMORIM, 1987, p. 248, adap. – **grifo nosso**)

“Todos os moços que estavam espiando a moça **tremiam**.” (AMORIM, 1987, p. 248 – **grifo nosso**)

“*Iwí uriri uikú.*” (HARTT, 1938, p. 357, adap. – **grifo nosso**)

“A terra está **tremendo**.” (HARTT, 1938, p. 357 – **grifo nosso**)

“[...] *asuí ií upé uriri uikú rẽ waá ixé amaã-kwáu kurasí werasawa.* (TREVISAN, 2017, p. 160 – **grifo nosso**)

“[...] e nas águas que ainda estavam **tremendo** eu pude ver o raio do sol. (Idem)

Ademais, encontramos também o adjetivo “trêmulo” na consulta à bibliografia antiga do Pe. Constanino Tastevin (TASTEVIN, 1923, p. 658), e de Ermanno Stradelli (STRADELLI, 2014, p. 300, 473)

Assim, pudemos alternar os termos nos variados contextos encontrados em nossa tradução.

Conquanto Ermanno Stradelli tenha cunhado ainda “*tiritiriíwa*” (STRADELLI, 2014, p. 300, adap.), tivemos dificuldade de encontrar aceitação desse vocábulo, quando buscada correspondência de sentido entre os falantes nativos da atualidade. Isto fez com que abandonássemos a possibilidade de seu uso nesse contexto. Mas, num segundo momento, nos ativemos à possibilidade de um ser corrupção do outro, porque o radical primitivo *riri*, em reduplicação, se aparentaria foneticamente à reduplicação do radical verbal encontrado no *Vocabulário* do conde italiano: *tiritirí*

Outrossim, Marcel Twardowski Avila ressalta que há outro termo, que pode ser utilizado com o mesmo sentido acima descrito: “*pupuri*” (ÁVILA, 2021, p. 601). Tratamos de alternar, ao menos, os dois que foram claramente aceitos pelos falantes atuais.

7.1.164 *pituú* (v.intrans.): “parar”, “cessar”; por ext.: “descansar”, “sossegar”, “ficar sereno”, “repousar”; por ext.: “acasalar” (fig.)

O sentido literal desse radical verbal que se relaciona à “parada”, ao “descanso” e à “tranquilidade” é muito comum para o termo e foi recorrentemente encontrado nas bibliografia de consulta:

“*Awá nhaã uikú waá suayana irũmu ti upituú-kwáu.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 220, adap. – **grifo nosso**)

“Quem mora com seu inimigo não pode ficar **tranquilo**.” (MAGALHÃES, 1876, p. 220 – **grifo nosso**)

“[...] *yameẽ maasiwera uú rã aé yepé colher upé kutakutara, até mairamé upituú i suí gripe.*” (MUNIZ, 2001, p. 89, adap. – **grifo nosso**)

“[...] damo-lo ao doente para tomá-lo numa colher, repetidas vezes, até o momento no qual a gripe **cessa**.” (MUNIZ, 2001, p. 89 – **grifo nosso**)

“*Aintá unhee*) *i xupé: -Indé nheengarisararana. **Repituú renheengári!***” (NAVARRO, 2016, p. 97 – **grifo nosso**)

“Dizem a ele: -Você é um mau cantor. **Pare** de cantar!” (Idem)

“[...] *asuí nẽ mairamé **apituú-kwáu mã.***” (TREVISAN, 2017, p. 149 – **grifo nosso**)

“[...] e eu nunca poderia **parar.**” (tradução livre)

Ainda assim, o sentido figurado, igualmente mencionado acima, também foi constatado. Encontramo-lo em Zoyla Payema:

“*taititú: [...]. **Upituú urikú ramé irundí yası.***” (PAYEMA, 2002, p. 58, adap. – **grifo nosso**)

“*taititu: [...]. Ele **acasala** quando tem quatro meses.*” (PAYEMA, 2002, p. 58, adap. – **grifo nosso**)

Sob o nosso ponto de vista, pensamos tratar-se de semelhante uso ao que fazemos em português com o verbo “dormir” em sentido igualmente figurado: quando se “relaciona sexualmente” com alguém. Em *A feiticeira*, por exemplo, precisamos traduzir o verbo “aninhar” (“fazer ninho”, “acostar-se”, “acasalar-se”). Como o sentido de desse verbo alinha-se com o ato de “procriar-se”, pensamos ser bastante adequada a solução tradutória apresentada para o contexto do referido conto, abaixo transcrito:

“Procurando **aninhar-se**, as fétidas ciganas aumentavam [...]” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“*Yakú-itá i nema, usikari waá **upituú**, aintá umuturusú [...].*” (tradução nossa)

Tabela 58 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>pituhú</i>	p. 204
COUDREAU (1886)	<i>pitonú, pitoú; pituhú</i>	p. 471; p. 476
TASTEVIN (1923)	<i>pituu</i>	p. 562
HARTT (1938)	<i>pytuú; putuú</i>	p. 322; p. 376
STRADELLI (2014)	<i>pytuu, mytuu; pytuú</i>	p. 202, 438; p. 470
MAGALHÃES (1876)	<i>pituu; pituú</i>	p. 123, 129; p. 220
DIAS (1854)	<i>petuú</i>	p. 562
SEIXAS (1853)	<i>pêtuú</i>	p. 43
AGUIAR (1898)	<i>píthú</i>	p. 73
MUNIZ (2001)	<i>pituu</i>	p. 89
NAVARRO (2010)	<i>pituu</i>	p. 107
AVILA (2021)	<i>pituu</i>	p. 589
TREVISAN (2017)	<i>pituu</i>	p. 93, 105, 124, 149
GRENAND; FERREIRA (1989)	<i>pituu</i>	p. 143
CASASNOVAS (2006)	<i>pituu</i>	p. 136
PAYEMA (2002)	<i>pituu</i>	p. 58

Fonte: elaboração própria

7.1.165 *pirantasawa* (subst.): “corrente”, “correnteza”; por ext.: “agitação” [do rio]

Hoje em dia, o termo segue sendo utilizado na oralidade cotidiana – como comprovamos em SGS, *in locuo*, durante as expedições que empreendemos à região. Também foi encontrado, amplamente, na literatura antiga do nheengatu, como se comprova, por exemplo, em fragmento retratado abaixo das *Lendas*, de Antônio Brandão de Amorim:

“*Mukũi yası ana taína urikú mairamé i manha usú upisaitika pirá-mirĩ pirantasawa akanga upé.*” (AMORIM, 1987, p. 293, adap. – **grifo nosso**)

“A criança já tinha duas luas quando a mãe dela foi pescar de puçá peixinho na cabeça da **correnteza**.” (AMORIM, 1987, p. 293 – **grifo nosso**)

Ermanno Stradelli, ademais, apresenta em seu *Vocabulário* outro termo: “*ipuirisawa*” (STRADELLI, 2014, p. 156). No entanto, quando mencionado aos falantes de nheengatu com quem conversamos nas ruas de SGC, não conseguimos obter a correspondência esperada desse sentido, razão pela qual declinamos da possibilidade de cunhar o étimo sugerido pelo conde italiano.

O termo mencionado e empregado em nossa tradução deriva de *pirantá* (“forte”), que, no conto *A feiticeira*, também teve atribuído o sentido de “seguro”, “resoluto” – por ext.: “resolutamente” –, para exemplificar a característica com que Antônio de Sousa estava quando entrou no cacauá:

“Antônio de Sousa internou-se **resolutamente** no cacauá.” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“*Antonio de Sousa uwiké kutara **pirantá** kakawaiwa upé.*” (tradução nossa)

7.1.166 *tuyukapawa* (subst.): “pântano”, “brejo”; por ext.: “lama”; por ext.: “atoleiro”

O termo foi encontrado no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli, e teve confirmado seu uso hodierno pela professora Celina Menezes da Cruz. Parece conviver com outro que decidimos mencionar também em razão de ampliar o léxico da língua. Trata-se de *patiatiá*, como cunhado por Marcel Twardowski Avila, no exemplo subsequente, muito embora este seja mais associado à palavra “lama”, como se percebe na tradução feito pelo próprio pesquisador:

“*Remaã katú repirú **patiatiá**.*” (AVILA, 2021, p. 552 – **grifo nosso**)

“Cuidado para não pisar na **lama**.” (Idem)

Decidimos utilizar o primeiro no texto de chegada da tradução – visto que se trata de um contexto em que precisamos traduzir “atoleiro” – e apresentar o segundo como alternativa ao primeiro, aqui, nos comentários de tradução desta tese.

7.1.167 *yupirũ* (v. trans.): “começar”, “iniciar”, “principiar”; por ext.: “adiantar”

Termo muito recorrente no falar nheengatu de hoje em dia quanto no nheengatu histórico. É usado sob forma de verbo simples e como auxiliar de locução verbal. Também é formador de substantivos, como *yupirũsawa*: “início”, “princípio”, (o) “começo”. Retratamos abaixo alguns excertos das bibliografias consultadas a fim de dar suporte à nossa decisão tradutória pelo termo no texto de chegada da tradução:

“Adana yeperesé **uyupirú**, i kapuãmu suí, unheengari kwayé:

— *Peyuri iké, mira puranga, peú se kaxiri, [...]*” (AMORIM, 1987, p. 317, adap. – **grifo nosso**)

“Adana logo **começou**, de sua ilha, a cantar deste modo:

— *Venha cá, gente bonita, beber meu caxiri, [...]*” (AMORIM, 1987, p. 317 – **grifo nosso**)

“*yapĩ: [...] uxari suka paranawasú ramé, uyuíri kurasí-ara **uyupirú** irũmu.*”

(PAYEMA, 2002, p. 48, adap. – **grifo nosso**)

“*japim: [...] abandona seu ninho no inverno e regressa assim que o verão tem início.*”

(PAYEMA, 2002, p. 48 – **grifo nosso**)

“*Tuyu kwá tendá Assunçãowara-itá ta umbeú kwá tendá **uyupirú** akayú 1951 ramé,*

[...]” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 23, adap. – **grifo nosso**)

“Os anciãos dessa comunidade de Assunção contam que essa comunidade teve **início** em 1951, [...]

” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 23 – **grifo nosso**)

“**yupirú: começar**” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 217 – **grifos nossos**)

7.1.168 *nheengara* (subst.): “canto”, “cantoria”; por ext.: “concerto”

O termo tem o mesmo valor semântico que *nheengarisawa*. Identificado na literatura antiga do nheengatu, ratificou-se no Dicionário de Marcel Twardowski Avila. Por fim, teve seu uso confirmado, ademais, pelos falantes do nheengatu das comunidades do Cabari do Rio Negro e da Ilha das Flores.

A extensão metonímica de sentido não causou nenhum tipo de desconforto nem problemas de entendimento. Logo, como nosso propósito sempre foi o de ampliar o arcabouço

lexical em nheengatu, optamos por alternar ambos os étimos – porquanto não causaram problemas de entendimento – da seguinte maneira a depender do contexto a que se aplica: *nheengara* (“cantoria”, “concerto”); *nheengarisawa* (“canto”).

**7.1.169 *yumuapiri* (v. intrans.): “emendar-se”, “prolongar-se”, “repetir-se”;
aumentar-se (em comprimento, extensão, duração); por ext.: “desenxabir(-se)”**

Termo de origem no verbo *muapiri* (“emendar”), deriva sua forma reflexiva por meio do acréscimo do afixo prefixo *-yu* – processo de formação muito comum nessa língua. Os contextos a que se aplica o termo são variados. Pode-se usá-lo com sentido, inclusive, de “prolongar” corda ou fio, como se vê a seguir, em trecho extraído do *Dicionário*, de Marcel Twardowski Avila:

“**Yamuapiri** *yané tupasama pe yara resé, usika arama tiãha upé.*” (AVILA, 2021, p. 467)

“**Emendamos** a nossa corda na de vocês, para alcançar o gancho. (Idem)

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade disseram ser adequado usá-lo também neste excerto para o traduzir o texto-fonte do conto *A feiticeira*, principalmente para a finalidade de representar um som de grande duração repetida – tal como o coaxar dos sapos na noite a que alude o trecho abaixo retratado:

“Adiantavam os sapos dos atoleiros e as rãs dos capinzais o seu concerto noturno alternando o canto **desenxabido.**” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“*Kururu-itá tuyukapawa-itá suí asuí tataka-itá kapiitiwa-itá suí aintá uyupirú i nheengara pituna suí asuí aintá uyukwari nheengarisawa **uyumuapiri-yukwáu waá.***” (tradução nossa)

Tabela 59 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>iumuapire</i>	p. 682
TASTEVIN (1923)	<i>yumapiri</i>	p. 390
DIAS (1854)	<i>iumuapuére</i>	p. 565
AVILA (2021)	<i>yumuapiri</i>	p. 849
SILVA (2020)	<i>yumuapiri</i>	p. 89

Fonte: elaboração própria

7.1.170 ukara (subst.): “quintal”, “terreiro”, “pátio”, “chão”; por ext.: “parte de fora” [da casa]; por ext.: “exterior; por ext.: rua;

O termo, de semântica deveras ampliada naturalmente pela própria utilização corrente, usa-se à medida que se recorre o contexto a que se aplica, indistintamente, como pode se ver em diversos textos consultados:

“*Aikwé uri yepé apigawa ukara pitera rupí.*” (HARTT, 1938, p. 357, adap. – **grifo nosso**)

“Aí vem um homem pelo meio da **rua.**” (HARTT, 1938, p. 357 – **grifo nosso**)

“[...] *kuẽma renundé paá aintá usemu ukara kití,* [...]” (AMORIM, 1987, p. 28, adap. – **grifo nosso**)

“[...] antes do amanhecer, contam, eles saíram para o **terreiro,** [...]” (AMORIM, 1987, p. 28 – **grifo nosso**)

“*Supapá ramé, Maria upiiri ukara i tapixawa piasawa suiwara irũmu.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 3, p. 42, adap. – **grifo nosso**)

“Na quinta-feira, Maria varre seu **quintal** com sua vassoura de piaçaba.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 3, p. 42 – **grifo nosso**)

“*Umunhã nhaã yumusaraitá. Ape uyapí ukara kití aintá,* [...]” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 83, adap. – **grifo nosso**)

“Ele fez aquele brinquedo. Aí jogou os brinquedos para **fora,** [...]” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 83 – **grifo nosso**)

“*Ti rekaruka ukara upé.*” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 177 – **grifo nosso**)

“Não mije no **chão.**” (Idem)

Ao longo de nossa tradução, procuramos fazer o mesmo uso variado do significado do termo a fim de que seu uso se reforçasse para as mais diversas acepções sinonímicas que apresenta nessa língua.

7.1.171 *mitá* (subst.): “degrau”, “escada”; por ext.: “soleira”

Ermanno Stradelli cunha o termo, em seu *Vocabulário*, com o referido significado sob forma de “*ukena-mitá*” (STRADELLI, 2014, p. 293, adap.). Em seu *Vocabulário*, entretanto, também o faz para o significado de “degrau” e, por meio de reduplicação (*mitamitá*), o de “escada”.

O mesmo se dá para outros autores, que não concebem o sentido de “soleira”, mas o de “degrau” e “escada”, sob idênticos étimos

Marcel Twardowski Avila ratifica o sentido de “degrau” e aponta outros dois mais: “andaime construído no mato pelo caçador, para dali espreitar a caça” (ÁVILA, 2021, p. 459) e, também o de “ponte” (*Ibidem*, p. 460).

Curiosos em saber se o sentido de “soleira” seria possível, fomos perguntar à Prof. Celina Menezes da Cruz, que confirmou dizendo que se lembrava do termo, usado pela sua avó, durante a infância daquela. Por conseguinte, resolvemos adotar o vocábulo para designar “soleira”, inicialmente proposto pelo conde italiano e ratificado pela Prof. Celina Menezes da Cruz.

Vale, por fim, salientar, que, em nossas pesquisas, encontramos outros termos com o referido sentido. Trata-se das composições *ukena-pirusawa* (lit.: “pisada de porta”; por ext.: “soleira”) e *pí-rendawa* (subst.): “lugar do pé” (lit.). Aquela foi identificada em Marcel Twardowski Avila (ÁVILA, 2021, p. 744) e é notoriamente composta por *ukena* (“porta”) e *pirusawa* (“pisada”, do verbo *pirú* – “pisar”)⁸⁶. Já esta é derivada de *pí* (“pé”) seguido de *rendawa* (“lugar”) e foi primeiro encontrada em Ermanno Stradelli: “*py-rendaua*” (STRADELLI, 2014, p. 199, 470). Depois, seguindo nossas pesquisas, encontramos-la também em Antônio Brandão de Amorim, numa de suas *Lendas*. Contudo, concebe à palavra o significado de “pegada”, como se vê a seguir:

⁸⁶ No entanto, o pesquisador registrou o sentido de “batente” para a palavra. Talvez tenha acontecido isto por mero engano, visto que a soleira fica na parte de acesso da porta e o batente condiz com o lugar em que a porta, por um lado, bate para fechar-se e no qual, por outro, ela costuma ser afixada por meio de dobradiças.

“[...] *ape uwasemu yuíri i pí-rendawa.*” (AMORIM, 1987, p. 384, adap. – **grifo nosso**)

“[...] lá achou também a sua **pegada.**” (AMORIM, 1987, p. 384 – **grifo nosso**)

Com o sentido de “degrau”, foi utilizada por nós no texto-meta da tradução de *Acauã*, por exemplo:

“Aninha soltou um grito de agonia e caiu com estrondo sobre os **degraus** do altar.” (SOUSA, 1988, p. 56 – **grifo nosso**)

“*Aninha usasemu masisawa irũmu, uwari asuí unupá kirimbawa irũmu tupana-rendawa pí-rendawa upé.*” (tradução nossa)

Com a intenção de ampliar o repertório linguístico, resolvemos adotar todos os termos, em alternância, em nosso texto de chegada da tradução dos contos selecionados. Assim, pensamos que a língua possa ter seu léxico sinonímico alargado, fortalecendo-se a fim de seguir resistindo a força avassaladora do português que a sobrepuja até mesmo dentro das comunidades indígenas, principalmente entre os falantes mais novos.

7.1.172 *muwikesara* (adj.): “aquele que acolhe” (lit.), “acolhedor”

O termo é derivado de *wiké* (“entrar”). A ele foram anexados um morfema sufixo agentivo *-sara* e o morfema prefixo acusativo *-mu*. Partimos do significado encontrado na *Grammatica*, do Pe. Constantino Tastevin, associado a “*muwiké*: acolher” (TASTEVIN, 1923, p. 637, adap.). A partir desse radical verbal, acrescentamos o sufixo *-sara*, a fim de alcançar o sentido pretendido pelo contexto do conto *A feiticeira* e traduzir o termo “maternal”:

“[...] mas convencerá a um espírito forte a precisão dos agouros que nos fornece a **maternal** e franca natureza?” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“[...] *ma maraunawera-itá satambika, umeẽ waá yandé arama arawira reté asuí umuwikesara waá, umuruyari kurí será yepé anga kirimbawa?*” (tradução nossa)

Visivelmente, tivemos de trabalhar com uma ampliação semântica no texto de chegada da tradução. A nós, a intenção de chamar a natureza de “maternal” diz respeito ao quanto “acolhedora” – tal qual uma mãe o é para um filho – ela pode ser. Por isso não houve problemas na extensão de sentido proposta em *muwikesara* (“acolhedor”).

Vale acrescentar, por fim, que as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram o sentido de “acolhedor” ao termo supramencionado. Por conseguinte, adotamos a solução tradutória apresentada.

7.1.173 *arawira* (subst.): “mundo” [sob a atmosfera] (lit.); por ext.: “natureza”

O termo foi encontrado com o sentido de “mundo”, recorrentemente, nos contextos de *Poranduba*, de Barbosa Rodrigues:

“*Kurasí [...], saisupawa irĩmu, usapí mã panhẽ arawira.*” (RODRIGUES, 1890, p. 211, adap. – **grifo nosso**)

“O Sol [...], com seu amor, queimaria todo o **mundo**.” (RODRIGUES, 1890, p. 211 – **grifo nosso**)

“*Kwá ambeú waá yané yupirungawa, yané ramunha-itá arawira yupirungawa upé.*” (RODRIGUES, 1890, p. 245, adap. – **grifo nosso**)

“Isso que eu contei é o nosso princípio, são os nossos antepassados no princípio do **mundo**.” (RODRIGUES, 1890, p. 245 – **grifo nosso**)

“*Yaikú katú arawira upé, mameté katú iwaka upé, Tupana ruakí.*” (RODRIGUES, 1890, p. 283, adap. – **grifo nosso**)

“Estamos bem no **mundo**, tanto melhor no céu, perto de Deus.” (RODRIGUES, 1890, p. 283 – **grifo nosso**)

Entendemos que o termo pode ter seu sentido aplicado à natureza, em correspondência com o sentido literal que propõe: “aquilo que está sob a atmosfera”; i. e.: o “mundo”. Assim, adotamos sua ampliação até alcançar o sentido de “natureza” – afinal, tudo que está sob a atmosfera faz parte da “natureza”, desde que não construído pelo homem. A professora Celina Menezes da Cruz não obsteu e consentiu em que a palavra pudesse representar o valor semântico intencionado.

7.1.174 *anga* (subst.): “alma”; por ext.: “espírito”

O sentido intencionado para o contexto foi identificado, primeiro, nas lendas colhidas por Barbosa Rodrigues, em *Poranduba*:

“*Aikwé yapakaní, se anga rasusara.*” (RODRIGUES, 1890, p. 229, adap. – **grifo nosso**)

“Aí está o jacapanim, guia da minha **alma**.” (RODRIGUES, 1890, p. 229 – **grifo nosso**)

Ermanno Stradelli ainda complementa dizendo que a *anga* vive no coração. Segundo relatos *baniwa*, colhidos por ele, a “*anga* [...] reside no coração e, quando a gente dorme, sai por este mundo afora para voltar quando a gente acorda”. (STRADELLI, 2014, p. 320)

Mais recentemente publicado por Françoise Grenand – trabalho em conjunto com o indígena Epaminondas Ferreira –, seu *Dicionário* também o sinaliza com o sentido de “espírito”:

“*Mira anga.*” (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 13 – **grifo nosso**)

“**Espírito** de gente.” (Idem)

7.1.175 *reté* (adj.): “verdadeira”; por ext.: “franca”

O valor nominal adjetivo foi encontrado na literatura contemporânea, produzida pela *Letra Indígena*. O contexto abordava o “fogo verdadeiro” (*tatá reté*):

“*Nhaã pukusawa paá Nhampirikuri urasú ã nhaã tatá reté waá, kwá yarikú ã waá kuíri.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 87, adap. – **grifo nosso**)

“Enquanto isso Nhampirikuli levou o fogo **verdadeiro**, esse que nós temos nos dias atuais.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 87 – **grifo nosso**)

Por extensão semântica, assumimos o valor de sentido de “verdadeiro” possa corresponder, sem objeção, a “franca”, inclusive porque não causou problemas de entendimento, quando colocado à prova. Vale comentar que a ratificação dessa ampliação

semântica já havia sido feita pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade.

7.1.176 *pisirusawa* (subst.): “proteção”; por ext.: “guarda”

O contexto a que se aplica o termo é o que se verifica em “cães de guarda” (*yawara-itá pisirōsawa suí*), do conto *A Feiticeira*:

“[...] os cães de **guarda**, saindo-lhe ao encontro, não conseguiram arrancar à profunda meditação em que caíra.” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“[...] *yawara-itá pisirōsawa suí aintá usemu uwasemu arama aé, ma nití uyukwáu umusaka aé manduarisawa tipí uwári waá-ana.*” (tradução nossa)

Trata-se de composição formada a partir do radical nominal *pisirú* (“salvar”, “cuidar”, “livrar”, “proteger”; por ext.: “guardar”) + suf. nominal substantivo *-sawa*. O termo a partir do qual se forma, entretanto, é mais encontrado na literatura antiga do nheengatu como nos trechos abaixo apresentados:

“*Se paya umundú ixé apisirú arama pirasúa-itá [...]*” (COSTA, 1909, p. 174, adap. – **grifo nosso**)

“Meu pai me enviou para **salvar** os pobres [...]” (COSTA, 1909, p. 174 – **grifo nosso**)

“*Aputari repisirú ixé kurupira suí.*” (RODRIGUES, 1890, p. 62, adap. – **grifo nosso**)

“Eu quero que tu me **livres** do Curupira.” (RODRIGUES, 1890, p. 62 – **grifo nosso**)

“*Sesewara arikuté maã apisirũ aé.*” (TREVISAN, 2017, p. 21 – **grifo nosso**)

“Por isso eu teria de **cuidar** dela.” (Idem)

Marcel Twardowski Avila noticia que se trata de termo obsoleto, inclusive o seu derivado *pisirusawa*. Segundo ele:

“Atualmente, no Alto Rio Negro, embora alguns falantes mais idosos lembrem-se de outros contextos de uso, esse termo é de uso corrente apenas na expressão *Tupana upisirú!* (Deus [o] livre!), geralmente pronunciada apenas como *Tupana pisirú!*” (AVILA, 2021, p. 582)

Encontramos, ainda, o termo cunhado com algumas outras grafias – como *pisirusá* – em literatura variada e, até mesmo, com o sentido de “liberdade” em:

“[...] *yaputari yepé pisirusawa yapuderi arã yamunhã yané murakí puranga.*” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 44, adap. – **grifo nosso**)

“[...] nós queremos uma **liberdade** para poder fazer bem o nosso trabalho.” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 44 – **grifo nosso**)

Muito embora seja lembrado e quase que exclusivamente usado pelos falantes mais experientes do nheengatu atual, o termo se mostrou ser facilmente compreensível quando colocado em prova nas comunidades visitadas em SGC. Como nossa proposta é a de ampliar o léxico nessa língua, evitando – sempre que possível – recorrer aos empréstimos da língua portuguesa, adotamo-lo no texto-meta de nossa tradução.

7.1.177 *manduarisawa* (subst.): “lembrança”, “imaginação”; por ext.: “meditação”

Identificamos contextos, tanto na literatura antiga como na literatura atual do nheengatu, em que o termo acaba sendo usado com os sentidos inicialmente apresentados de “lembrança” e “imaginação”. É o que se verifica em:

“[...] *rembeú yuíre mayé yasasá yané ara, ti arama nhaã maã-itá manduarisawa uyukanhemu ara tuyuesawa pitérupi.*” (AMORIM, 1987, p. 34, adap. – **grifo nosso**)

“[...] conta também como passamos nossa vida, para a **lembrança** dessas coisas não se perder no meio da velhice do tempo. (AMORIM, 1987, p. 34 – **grifo nosso**)

“*Asuí yamukwekatú kwá yané rumuára, urikú waá kwá manduarisá usikari arã ukwá aité kwá nheenga resewara, [...].*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 7, adap. – **grifo nosso**)

“E nós agradecemos essa nossa companheira, que teve a **ideia** de buscar saber o que diz respeito a essa língua, [...].” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 7 – **grifo nosso**)

“*Aité kwá pinimasawa upé, aikwé beumbeusawa mirĩ-itá supí waá-itá asuí uyumunhã waá-itá manduarisawa rupí, [...].*” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 98, adap. – **grifo nosso**)

“Neste trabalho escrito, há historinhas verdadeiras e historinhas criadas através da **imaginação**. (Idem)

Ampliar metonimicamente o sentido de “imaginação” até alcançar o valor semântico de “meditação” não suscitou problemas de entendimento entre os falantes em nheengatu. A proposta inicial foi ancorada no registro feito por Marcel Twardowski Avila, em seu *Dicionário* (AVILA, 2021, p. 425) e comprovada *in locuo* pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade.

Cabe ressaltar que, num primeiro momento, sob a consulta ao *Vocabulário* de Stradelli, havíamos encontrado o termo “*yuririsawa*” (STRADELLI, 2014, p. 251, adap.), mas as mesmas professoras não conseguiram afirmar se já foi um termo existente, ou mais um caso resultante de intenso processo de criação linguística do conde italiano⁸⁷.

7.1.178 *aparasawa* (subst.): “erro”, “inexatidão”, “curvatura”, (o) “torto”; por ext.: “esquerdo” (adj.); por ext.: (o) “lado esquerdo” (subst.)

Em nossas pesquisas, encontramos vários étimos para designar o “lado esquerdo” – de coisas, pessoas, ou da própria maneira de ser o escritor: “canhoto”.

A forma por nós sugerida foi primeiro identificada em Ermanno Stradelli. Ele sugere para o termo o significado de “torto, curvo, sinuoso” (STRADELLI, 2014, p. 322), sob função adjetiva. Por ampliação morfossemântica, alcança-se “o lado esquerdo”, como se vê utilizado na literatura antiga da *Carta pastoral*, de Dom Frederico Benício de Sousa Costa, ou mesmo em Rodrigo Godinho Trevisan, respectivamente transcritos no excertos a seguir:

“Iparasawa – Lado esquerdo” (COSTA, 1909, p. 189, adap.)

“Esquerdo – Iparasawa” (*Ibidem*, p. 225, adap.)

e

“*Amusemu mira-siyesara-itá urasú waá aintá, amuramé katusawa kití, amuramé aparasawa kití [...].*” (TREVISAN, 2017, p. 202 – **grifos nossos**)

“Faço sair transportadores de pessoas que as levam, às vezes para a **direita**, às vezes para a **esquerda** [...].” (Idem)

⁸⁷ Ver. explic. sobre *puíra* na seção 7.1.

Muito provavelmente em oposição ao termo *katusawa* (“direito”, “destro”, lado “natural” das habilidades humanas, lado “bom” das habilidades). Vale lembrar que as pessoas costumam ser, mais comumente, destros, ou, pelo menos, o lado destro se desenvolve mais recorrentemente entre as pessoas. Dessa forma, antigamente, em relação àqueles que se mostravam com algo diferente à “normalidade” – reforçado pela quantidade menor de casos de pessoas canhotas, que podia causar estranhamento antigamente –, as pessoas acabavam designadas como *aparasawa* (lit.: “tortas”; por ext.: “canhotas”). Essa sugestão lexical cria-se a partir de *apara* (“torto”) + *suf.* nominal substantivo *-sawa*, para talvez designar aquilo que não fosse “correto”, “direito” e, quiçá, por consequência, aqueles que não fossem “destros”. Ou seja: é provável que o termo possa ter sido utilizado, também, para designar indivíduos cujas habilidades estariam concentradas no lado esquerdo do corpo, i.e.: “canhotos”.

Assim, por essa característica não ser habitual entre os seres humanos – mais hoje, menos à época –, talvez as pessoas pudessem parecer “tortas” aos olhos da maioria “destra”.

Ainda hoje o termo segue sendo usado para essa finalidade: caracterizar a pessoa como “sinistra”, “canhota”. É bem certo que convive com outros, como *puasú* (lit.: “mão grande”, “mão grosseira”, “grosseiro”, termo igualmente pejorativo) – menos usado hoje em dia com essa finalidade, mas ainda em voga no discurso de falantes mais experientes da língua –, além do próprio empréstimo do português adaptado ao nheengatu: *kanhutu*.

Também nos baseamos em Abrão Álvares Muniz para propor a ampliação de sentido do termo a “canhoto” – numa relação de emprego invertida, bem a dizer –, que cunhou o empréstimo do português *kanhutu* para designar o “lado esquerdo”, o “lado ruim” (*aparasawa*):

“*Apisika apukuitawa kanhutu suí, suaxara suí pirá usikí, axari xinga rẽ urasú, umukuna xinga arama pindá.*” (MUNIZ, 2001, p. 78, adap. – **grifo nosso**)

“Eu peguei o remo do lado **esquerdo**, do outro lado o peixe puxou, eu ainda o deixei levar um pouco mais, para que ele engolisse mais o anzol.” (MUNIZ, 2001, p. 78 – **grifo nosso**)

Como nosso contexto, em *A feiticeira*, requeria apenas o sentido de “esquerdo” para apontar a direção em que a “margem” se encontra, não tivemos maiores problemas em optar pela forma supracitada:

“[...] situada entre terras incultas nos confins dos cacauais da margem **esquerda.**” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“[...] *upitá waá tetama-itá panema pitérupi kakáutiwa-itá rembiwa-itá upé rembiwa aparasawa suí.*” (tradução nossa)

7.1.179 *saisusawa* (subst.): “amor”, “estima”, “carinho”; por ext.:

“encantamento” [amoroso]; por ext.: “consideração”

O termo é amplamente usado com o sentido de “amor”, “carinho”, “estima” no cotidiano e também foi identificado tanto na literatura antiga do nheengatu quanto na contemporânea:

“*Remaã mayé yamaramunha yarikú arama Piripirí saisusawa, [...]*” (AMORIM, 1987, p. 84, adap. – **grifo nosso**)

“Vê como batalhamos para ter o **amor** de Piripiri, [...].” (AMORIM, 1987, p. 84 – **grifo nosso**)

“*Kuíri yané yumbesara-ruka-itá rupí yarikuté yarikú saisusawa yané nheenga resé, [...]*” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 81, adap. – **grifo nosso**)

“Agora nas nossas escolas nós temos que ter **amor** pela nossa língua, [...].” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 81 – **grifo nosso**)

Coube-nos, apenas, comprovar *in locuo* a possibilidade de ampliar o significado do étimo para usar dentro desse contexto a que se aplica; e o sentido intencionado de “consideração” não apresentou problema de entendimento e foi bem aceito nas comunidades falantes de nheengatu.

Tabela 60 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>çaiçuçaua</i>	p. 186
STRADELLI (2014)	<i>xaisusasua</i>	p. 161, 521
DIAS (1854)	<i>saissú-saúa</i>	p. 567
AMORIM (1987)	<i>saysusaua, saýsusáua</i>	p. 128
SYMPSON (2001)	<i>saiçú-çáua</i>	p. 85
RODRIGUES (1890)	<i>çaiçuçaua</i>	p. 31
NAVARRO (2016)	<i>saisusawa</i>	p. 109
AVILA (2021)	<i>saisusawa</i>	p. 637

Fonte: elaboração própria

7.1.180 *tapirí* (subst.): “abrigo provisório”; por ext.: “palhoça”

Muito provavelmente, o termo deva ser proveniente do diminutivo de *tapera* (*tapera* + *ĩ*), do tupi. Hoje é muito utilizado ainda e também foi encontrado na bibliografia de pesquisa do nheengatu.

Vale mencionar que Ermanno Stradelli cunha, ademais, outro vocábulo para o mesmo sentido: “*tuyupawa*” (STRADELLI, 2014, p. 264, adap.). Talvez ele tenha se inspirado em como a “palhoça” costuma ser construída, especificamente em relação ao tipo de material: o barro. Esta apresenta paredes tramadas por galhos longos e finos e preenchidas de barro, técnica de construir hoje conhecida como “taipa de mão”. Por isso a composição talvez originada a partir de *tuyuka* (“barro”) + *pawa* (“toda”, “inteira”): “toda de barro” – *lit.*

Não obstante seja possível apontar uma possível formação etimológica para o termo sugerido em seu *Vocabulário*, hoje em dia houve dificuldade em assimilar que uma *tuyupawa* fosse a casa de barro, feita de taipa de mão. Por isso e por conta de todos entenderem que esse tipo de construção se assemelha ao empregado na construção de uma *tapirí*, declinamos do vocábulo apresentado pelo conde italiano.

7.1.181 *marandúa* (subst.): “história”, “fato”; por ext.: “novidade”; por ext.: “cena”

Também se pode usar o termo *mbeusawa* e suas variantes ortográficas *beumbeusawa* ou *mumbeusawa*, que significam, mais habitualmente, “história”, “narrativa”, “enredo”. Marcel Twardowski Avila informa que o termo com essa acepção aproximada é “obsoleto hoje” (ÁVILA, 2021, p. 433). Os falantes mais idosos, no entanto, entendem perfeitamente o contexto ao qual se aplica o termo e a ampliação semântica proposta. Em razão disso, preferimos optar /*pela utilização desse vocábulo para distinguir “cena”, “fato”, “novidade” (*marandúia*) de “história” (*mbeusawa*).

7.1.182 *amurupí* (adj.): “diferentes”, “distintas”; por ext.: “estranho”, “misterioso” (que causa mistério, estranhamento)

Termo recorrentemente encontrado tanto na literatura antiga do nheengatu, como na contemporânea, já se configura presente também nas primeiras traduções do português a essa língua do início do séc. XXI:

“**Amurupí** *paá aintá usaã ana aintá piá.*” (AMORIM, 1987, p. 232, adap. – **grifo nosso**)

“Já **diferentes**, contam, elas sentiram seus corações” (AMORIM, 1987, p. 232 – **grifo nosso**)

“*Aikwé kuxiíma yepé kurumĩ amurupí amú-itá kurumĩ sui.*” (ÁVILA, 2016, p. 147)

“Havia um menino **diferente** dos outros meninos.” (Idem)

Para nós, serviu exaustivamente para designar tanto as coisas quanto as pessoas, consideradas “estranhas” em *A Feiticeira* – no primeiro excerto – e em *O baile do judeu* – no segundo, ilustrado pela retrotradução (RT) do texto de chegada da tradução (TC) da expressão “que tipo” do texto-fonte (TF):

“[...] se passavam as cenas **estranhas** [...].” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“[...] *marandúia-itá amurupí aintá usasawa* [...].” (tradução nossa)

e

TF – Já viram **que tipo**? Já viram que gaiaticé?” (SOUSA, 1988, p. 77 – **grifos nossos**)

TC – “*Pemaã-ana será nhaã **amurupí**? Pemaã-ana será muíri musaraisawa?*”
(tradução nossa)

RT – “*Viram aquele **estranho**? Viram quanta brincadeira?*”

7.1.183 mupitasuka (v. trans.): “fazer segurar” (lit.); “sustentar”; por ext.: “firmar”

Trata-se de termo formado a partir do radical verbal *pitasuka* (“segurar”), precedido pelo morfema prefixo acusativo *mu-*, em processo de formação muito comum nessa língua. Coube a nós, apenas, a ampliação do sentido, fácil de ser alcançado pela sinonímia entre os termos “firmar” e “segurar”. Por isso, adotamo-lo no texto-meta de nossa tradução.

Tabela 61 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>mupitaçuca</i>	p. 200
TASTEVIN (1923)	<i>mupitasoca</i>	p. 640
AVILA (2021)	<i>mupitasuka</i>	p. 496

Fonte: elaboração própria

7.1.184 rendí (subst.): “luz”, “iluminação”, “chama”; por ext.: “clarão”

Termo muito utilizado hoje em dia para designar todo tipo de claridade – inclusive a obtida por lanternas. Encontrado recorrentemente na literatura antiga do nheengatu, como se verifica abaixo, também foi identificada nas traduções que se fazem do português para essa língua, na bibliografia de consulta contemporânea. Seguem exemplos de seu emprego:

“*Yeperesé **sendí** katú paá tatá kurera, upuri iwaka kití, ape aintá uyupisika.*”
(AMORIM, 1987, p. 459, adap. – **grifo nosso**)

“*Imediatamente **fagulhas** brilharam bem, pularam para o céu e aí se pegaram.*”
(AMORIM, 1987, p. 459 – **grifo nosso**)

“*Tatá **sendí** uikú.*” (SEIXAS, 1853, p. 9, adap. – **grifo nosso**)

“*O fogo está **aceso**.*” (SEIXAS, 1853, p. 9 – **grifo nosso**)

“*Kurasí sendí wã.*” (HARTT, 1938, p. 362, adap. – **grifo nosso**)

“O sol já está **clareando**. (HARTT, 1938, p. 362 – **grifo nosso**)

“*Mairamé yaikú apektú lamparina-itá sendí suí [...].*” (TREVISAN, 2017, p. 133 – **grifo nosso**)

“Quando estávamos longe da **luz** das lamparinas [...].” (Idem)

“*Mayé aikwé waá yawé yasí-rendí* (SILVA, 2020, p. 79 – **grifo nosso**)

“Faz de conta que há **luar** (lit.: **luz** da lua) (SILVA, 2020, p. 79 – **grifos nossos**)

Fizemos utilização do termo em diversas situações discursivas, sob as mais variadas acepções acima mencionadas. É o caso do conto *A feiticeira*, em que o utilizamos com o sentido de “clarão” (*turusú rendí*) e de “iluminava” (*musendí*):

“Já houve quem visse, ao **clarão** de um grande incêndio que **iluminava** a tapera, [...].” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifos nossos**)

“*Aikwé-ana tenhẽ awa umaã waá-ana, yepé tatá-wasú turusú rendí wira umusendí waá tapera, [...].*” (tradução nossa)

Ou, como em *O baile do judeu* e em *Acauã*, em que se empregou com o sentido de “luzes”, respectivamente, a ver:

“[...] milhares de **luzes** ofuscavam-lhe a vista, [...].” (SOUSA, 1988, p. 78 – **grifo nosso**)

“[...] *bũa rendí umusesaíma aé [...].*” (tradução nossa)

e

“Nenhuma **luz** se via.” (SOUSA, 1988, p. 52 – **grifo nosso**)

“*Nẽ yepé rendí uyumaã.*” (tradução nossa)

7.1.185 *warakapá* (subst.): **cumeeira**

O conde Ermanno Stadelli sinaliza ser a palavra para designar o “ponto da cumeeira, onde o madeiramento da telhada, formando ângulo, descansa sobre o esteio” (STRADELLI, 2014, p. 511). Ainda que ele também tenha cunhado outro termo em seu *Vocabulário* para o

mesmo desígnio, “*uka-ariwá-wara*” (STRADELLI, 2014, p. 195, adap.), tivemos dificuldade em encontrar inteligibilidade entre os falantes do nheengatu atual.

Marcel Twardowski Avila, por sua vez, ainda destaca que existe um empréstimo antigo do português: *kumiéira*, encontrado em Manoel Justiniano de Seixas (SEIXAS *apud* AVILA, 2021, p. 386). Ainda encontramos, na literatura antiga do nheengatu, outro étimo que designassem a “cumeeira” do telhado, ou parte contígua a esta: *uka-akanga* (“cabeça da casa” – *lit.*)

Como o contexto nos dá a impressão de que Maria Mucoim dançasse sobre a ponta da cumeeira, que repousa sobre o esteio da casa, preferimos *warakapá*. A imagem sugerida por I.S. no texto-fonte dá a impressão de que a feiticeira estivesse dançando à vista de todos que se aproximasse da casa, equilibrada na ponta da cumeeira dela, como se pode notar no excerto a seguir:

“[...] a Maria Mucoim dançando sobre a **cumeeira** danças diabólicas, [...]” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“[...] *Maria Mucoim upurasí warakapá resé purasisawa-itá yurupari suí*, [...]” (tradução nossa)

Assim, não poderia esta dançar em qualquer parte da cumeeira sobre o telhado, mas, sim, sobre o *warakapá*, por ser esta a parte inicial da cumeeira, sobre esteio da casa. Por isso nossa solução tradutória.

7.1.186 *yurupari* (subst.): “boca torta” (*lit.*); figura mitológica da selva; (hoje) por ext.: “o diabo”

Para Ermanno Stradelli, ao *yurupari* se faz uma incorreta associação: a de ser este o diabo católico. Para o dicionarista italiano a ideia de demônio é:

[...] uma ideia supersticiosa dos selvagens, segundo a qual este ente sobrenatural visita os homens em sonho e causa aflições tanto maiores, quanto, trazendo-lhes imagens de perigos horríveis, os impede de gritar, isto é, tira-lhes a faculdade da voz.” (STRADELLI, 2014, p. 395).

No entanto, retrata essa concepção como a que fez o homem branco do verdadeiro *yurupari*, que na interpretação do conde, após muita vivência entre os indígenas, retratou em seu *Vocabulário* que o *yurupari* é, em realidade,

[...] o Legislador, o filho da virgem, concebido sem cópula pela virtude do sumo da cucura do mato [uma fruta amazônica] e que veio mandado do Sol para reformar os costumes da Terra, a fim de poder encontrar nela uma mulher perfeita, com que o Sol possa se casar. (Idem)

Hoje em dia, em toda a região do Alto Rio Negro e arredores, a figura do *yurupari* segue sendo constantemente associada ao demônio, ou a resultados frustrantes das expectativas, como se os desfechos nada favoráveis a alguém fossem sinais de punição. Essas interpretações talvez decorram da mesma associação indevida ao demônio, cultuada desde a chegada dos salesianos à região, que precisaram demonizar a cultura indígena para fomentar nos povos originários o medo da punição àqueles que não respeitassem as leis divinas do homem branco. Por isso, nós seguimos usando o *yurupari* como termo para designar o “demônio”.

Ainda que seja conhecida também a designação do tupi *anhanga* para identificar “diabo” entre os falantes idosos, estes reforçam que o termo era usado no tupi e sobreviveu um pouco até o séc. XIX com intuito de identificar alguma ou outra entidade sobrenatural da selva. Nós inclusive utilizamos o radical primitivo para formação de *anhangasara* (“fantasmagórico”)⁸⁸.

Hoje, no entanto, esse étimo só se mantém em derivativos que nomeiam a fauna ou a flora da região amazônica, como, por exemplo, em *anhanga-rekuya-íwa* (nome dado às árvores gutíferas chamadas popularmente de “pau de lacre”, ou “pau-lacre”), *anhanga-kiwawa* (nome dado a uma planta da família das bignoniáceas, popularmente chamada de “pente de macaco”, ou “trombeta”, pela semelhança do formato de sua flor ao instrumento), ou o *inambú-anhanga* (ave de mesma nome em português, da família dos tinamídeos).

Assim, como hoje em dia se utiliza muito ainda alcunhar o “diabo” pela palavra *yurupari*, em nheengatu, decidimos que a melhor solução seria reproduzir esse étimo para o propósito destacado acima, mesmo sabendo que, culturalmente, este nunca foi de fato o espírito maligno que o catolicismo lhe impingiu.

⁸⁸ Ver. explic. sobre *anhangasara* na seção 7.2.

7.1.187 *yurupariwara* (adj.): “o que faz parte da festa ao *yurupari*”; por ext.: “diabólico”

A ampliação de sentido deveu-se a que o termo primitivo *yurupari* teve sua acepção modificada com o tempo, como já explicado aqui em nossa pesquisa: tomamos como referência que o “diabo” tornou-se *yurupari* após a necessidade de a onomástica católica precisar tomar um termo de empréstimo do nheengatu para designar também “o diabólico”. Para nós, tudo aquilo que a esse termo se relaciona deve ser entendido, dessa forma, como *yurupariwara*. Antônio Brandão de Amorim destacou o termo numa de suas *Lendas*:

“*Panhẽ awá urikú waá i awa murutinga yurupariwara. Ti ana kurí kurumiwasú umuapú membí-itá yané irũmu, ti arama aintá umupurará yandé.*” (AMORIM, 1987, p. 435, adap. – **grifo nosso**)

“Todos os que têm cabelos brancos são **os que tomam parte na dança do jurupari**. Os moços não tocarão mais flautas conosco, para eles não nos desgraçarem.” (AMORIM, 1987, p. 435 – **grifos nossos**)

7.1.188 *yurupari-ratatiwa* (subst.): “ajuntamento de fogo do diabo” (lit.); por ext.: “inferno”

Encontramos muitos termos que sinalizam o “inferno”, além da nossa escolha acima sinalizada. Em AGUIAR (1898), HARTT (1872), DIAS (1854), STRADELLI (2014) e SEIXAS (1853), encontramos *yuruparí-ratá* (lit.: “fogo do diabo”). Também no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli, ainda encontramos *yuruparí-ratá-retama* (STRADELLI, 2014, p. 396, adap.) – lit.: “terra do fogo do diabo”.

Vale salientar que ambos os vocábulos são muito bem compreendidos até hoje, quando verbalizados. Assim, qualquer uma das escolhas seria uma boa solução tradutória, e fizemos questão de alternar os termos de acordo com a progressão textual da tradução. Pensamos que, com isso – como já o dissemos –, a língua se reforça, por conta do aumento do repertório sinonímico.

7.1.189 *yuruparí-riputí* (subst.): “fezes do diabo” (lit.); por ext.: “enxofre”

Encontramos o termo cunhado por Ermanno Stradelli em seu *Vocabulário* – única referência cunhada dessa forma em nheengatu. Ressaltamos que na *Grammatica* do Pe. Constantino Tastevin também encontramos outra designação: *itasika* (TASTEVIN, 1923, p. 624, adap.). Literalmente esse último significaria “pedra resinosa”.

Tabela 62 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>iurupary-tiputy;</i>	p. 213, 396;
	<i>itaicyca</i>	p. 384
TASTEVIN (1923)	<i>ita isica</i>	p. 624
AVILA (2021)	<i>itasika;</i>	p. 332;
	<i>yuruparí-riputí</i>	p. 873

Fonte: elaboração própria

7.1.190 *murukututú* (subst.): certo tipo de coruja (*pulsatrix perspicillata*), cujo canto é tido como agourento entre os indígenas; por ext.: “coruja”

Em algumas regiões do Médio e Baixo Rio Negro também é conhecida como *bukúkuri*. Preferimos manter o étimo como no nheengatu porque os indígenas conhecem a ave e a distinguem de outras espécies de corujas.

7.1.191 *tupé* (subst.): “topé”; por ext.: “esteira”

Trata-se de palavra que tem sua origem no tupi e que, em algum de seus muitos estágios diacrônicos de influência no português, legou a este o empréstimo ao termo que dá nome a um objeto da casa, que exemplifica uma arte trançada, a “esteira”. Foi identificado na literatura de consulta do nheengatu de Barbosa Rodrigues:

“*Yepé ara paá Yurará Aría umusãi **tupé** árupi pariká.*” (RODRIGUES, p. 168, adap. – grifo nosso)

“Um dia, contam, a Avó da Tartaruga espalhou paricá sobre a **esteira**.”
(RODRIGUES, 1890, p. 168 – **grifo nosso**)

No texto de chegada da tradução do conto *A feiticeira*, empregamo-lo pra traduzir o termo “topé”, que é muito comum na região amazônica:

“[...] servindo de porta interior uma abertura redonda, tapada com um **topé** velho.”
(SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“[...] *aikwé rē yepé **tupé** tuyué usikindáu waá uikú yepé kwara i apwã waimĩ umupurakí waá mayé ukena uka kwara upé.*” (tradução nossa)

7.1.192 *rupitá* (subst.): “tronco” [de árvore], “base”, “sopé”, “encosta” [de morro e de montanha]; por ext.: “parede”

Por conta da necessidade de se designar o termo “parede” das casas feitas, geralmente, em alvenaria ou até mesmo de taipa, a palavra *rupitá* (“tronco”) teve seu campo semântico aumentado. O tronco da árvore – responsável pela rigidez e a sustentação dela – teve seu significado ampliado em *nheengatu* e, desde o séc. XIX, já representa também as paredes – igualmente responsáveis pela sustentação da casa, do telhado, tal qual o tronco para a copa da árvore. Talvez, inclusive, daí que o seu sentido tenha podido ser ampliado.

Muito embora tenhamos tido dificuldade em encontrar o termo com o sentido de “parede” nas bibliografias de consulta, encontramos-lo com o sentido original:

“[...] *usika wakú **rupitá-pe**, usendú taína uyaxiú, usikari, ti uwasemu.*”
(RODRIGUES, 1890, p. 107, adap. – **grifo nosso**)

“[...] chegou ao **tronco** do uacu, ouviu a criança chorar, procurou e não encontrou.”
(RODRIGUES, 1890, p. 107 – **grifo nosso**)

“*Yautí uganantintu uyana, usú uyenu yepé mirá **rupitá ruakí.***” (MUNIZ, 2001, p. 84, adap. – **grifo nosso**)

“O jabuti só fingiu que corria e foi se deitar perto de um **tronco** de árvore.” (MUNIZ, 2001, p. 84 – **grifo nosso**)

“[...] *yepé mirá wasú **rupitá ruakí.***” (CASASNOVAS, 2006, p. 69 – **grifo nosso**)

[...] uma árvore grande **tronco** perto. (Idem)

Foi apenas na bibliografia contemporânea que o encontramos com o sentido de “parede”, em excerto de *Leetra Indígena*:

“[...] *ta umunhã supitá rã mirá suiwara.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 25, adap. – **grifo nosso**)

“[...] eles fazem suas **paredes** de madeira.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 25 – **grifo nosso**)

A professora Celina Menezes da Cruz também o ratificou, dizendo ser muito habitual hoje. Ela, entretanto, disse lembrar-se de outro termo, que, segundo ela mesma, ninguém mais utiliza: *uka-pirera* (lit. “pele da casa”). Por conta de ninguém mais utilizá-lo nem outros falantes da língua reconhecerem sua atualidade, declinamos como alternativa da solução tradutória por nós determinada.

7.1.193 *yapá* (subst.): “japá”

Trata-se de termo regional que designa a esteira tecida de folhas de palmeira, que serve como toldo em pequenas embarcações, para cobrir barracas, alpendres etc. ou para fechar portas e janelas (o mesmo que “topé”⁸⁹).

Encontramos o termo cunhado por Ermanno Stradelli em seu *Vocabulário* com a seguinte designação:

“Toldo movediço feito de dois panos ligeiramente tecidos de folhas de palmeira, entre os quais é posto um estrado de folha de arumã, pacova sororoca ou mesmo pacova cultivada, para abrigar a carga da canoa.” (STRADELLI, 2014, p. 371)

Seu uso se deu reforçado no *Dicionário* de Marcel Twardowski Avila: “yapá” (AVILA, 2021, p. 806).

⁸⁹ Ver. explic. sobre *tupé* na seção 7.1.

7.1.194 *sikindawasara* (subst.): “fechador”, “tapador” (*lit.*); por ext.: “teto”

A literatura antiga de consulta consagrou o uso do termo no texto de chegada de nossa tradução. D. Frederico Costa, em sua *Carta* (COSTA, 1909, p. 183), e o conde Ermanno Stradelli, em seu *Vocabulário*, trazem o étimo registrado em suas publicações. A ressalva que cabe aqui é a de que este o cunhou sob duas formas: “*uka-sikindawasara*” (STRADELLI, 2014, p. 297, adap.) e “*sikindasara*” (*Ibidem*, p. 344, adap.).

Todas elas – inclusive nossa escolha tradutória – derivam do verbo *sikindawa*: “fechar”, “tapar”, o qual segue sendo usado recorrentemente hoje em dia. Marcel Twardowski Avila o ratificou em seu *Dicionário* (AVILA, 2021, p. 665). Consultando as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingues Trindade, identificamos ser necessário o étimo *uka* formando composição, porque elas disseram que *sikindawasara*, atualmente, é utilizado para designar “tampa” ou até mesmo “chave”.

Assim como as demais dependências da casa, esta é mais uma palavra que tem sido gradativamente esquecida em nheengatu. Muito embora os falantes mais experientes – com um pouco de insistência – acabem se lembrando do termo, muitos jovens já apresentam dificuldade em designar o “teto” como sendo o “tapador” a que se refere o termo *sikindawasara*.

7.1.195 *muaiwa* (subst.): “fazer [ficar] ruim” (*lit.*), “estragar”, “arruinado”, “deteriorar”; por ext.: “desgastar”

Trata-se de palavra derivada por prefixação do morfema causativo *mu-* seguido do étimo *aiwa* (“ruim”). O termo foi encontrado em alguns autores da literatura antiga do nheengatu, como Barbosa Rodrigues, e, também, na tradução do *Novo Testamento em nheengatu*:

“*Remungaturú mã remuaiwa mayé kuxiima uikú.*” (RODRIGUES, 1890, p. 124, adap. – **grifo nosso**)

“Conserte o que você **estragou** como estava antigamente.” (RODRIGUES, 1890, p. 124, adap. – **grifo nosso**)

“*Awá ramé umuaiwa Deus ruka, Deus kurí uxari ukanhemu, nhaãsé puranga waá kwá Deus ruka, penhẽ tẽ kwá Deus ruka.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 463 – **grifo nosso**)

“Se alguém **destruir** o templo de Deus, Deus fá-lo-á sucumbir, porque o templo de Deus é sagrado, vós sois o templo de Deus.” (Idem)

Vale ressaltar que, ademais, encontramos em Constantino Tastevin e Ermanno Stradelli, o verbo “*musãĩ*” (TASTEVIN, 1923, p. 642; STRADELLI, 2014, p.228, 432), designando o mesmo significado. O termo é igualmente compreendido com o sentido mencionado ainda hoje nas comunidades do Alto Rio Negro.

7.1.196 *tĩsawa* (subst.): “vergonha”; por ext.: “acanhamento”

O termo é derivado do radical verbal *tĩ* (“envergonhar-se”) seguido do sufixo nominal formador de substantivos *-sawa*. Trata-se de palavra muito recorrente na oralidade cotidiana do nheengatu citadino de SGC e de suas comunidades vizinhas. Também a encontramos na bibliografia de consulta dessa língua, conforme indicado a seguir, na Tabela 63.

Conversando com falantes nativos, eles não apontaram obstáculos de compreensão para a ampliação de sentido, proposta em nossa texto-meta. Logo, adotamos o termo com o sentido supramencionado de “acanhamento”.

Tabela 63 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>utimçaua</i>	p. 666; p. 681
AVILA (2021)	<i>tĩsawa, tĩsá, tĩsawa,</i> <i>tĩsá</i>	p. 264, 484 p. 455
TREVISAN (2017)	<i>tĩsáwa</i>	p. 736

Fonte: elaboração própria

7.1.197 *uka-pitasukasawa* (subst.): “sustentação de casa” (lit.), “esteio”

O termo foi encontrado em no *Vocabulário* do conde italiano. Consultadas, as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade lembraram-se da palavra a partir de nossa sugestão encontrada, primeiro, em Stradelli. Também o identificamos em Couto de Magalhães, a seguir:

“— *Maã taá reumpuãmu-putari? — Aumpuãmu-putári kwá uka-pitasukawa.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 96, adap. – **grifo nosso**)

“— O que você quer levantar? — Eu quero levantar este **esteio**.” (MAGALHÃES, 1876, p. 96 – **grifo nosso**)

Apesar de Frederick Hartt considerar também como sinônimo de esteio o termo *tiãha*, entendemos não se tratar, especificamente, da haste central sustentadora do teto da casa, mas, sim, de qualquer tipo de caibro ou trave do telhado. Por isso o termo foi traduzido por ele próprio no plural “esteios”, como se vê a seguir:

“*Asú amupuãmu se kisawa se tiãha resé.*” (HARTT, 1938, p. 345, adap. – **grifo nosso**)

“Vou suspender minha rede aos meus **esteios**.” (HARTT, 1938, p. 345 – **grifo nosso**)

Vale ressaltar, porém, que Couto de Magalhães também define *tiãha* como a “forquilha” do teto, como se pode verificar abaixo:

“*Uyatiká tiãha, uyupirú uka, ariré usú ana.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 222, adap. – **grifo nosso**)

Fincou as **forquilhas**, deu início à casa, depois foi-se.” (MAGALHÃES, 1876, p. 222 – **grifo nosso**)

No *Dicionário* de Marcel Twardowski Avila, encontramos *kupekanga* com o sentido de “caibro”, junto à explicação da origem do termo: “caibro (do tupi kupekanga [kupé + kanga], armação da parte traseira)” (AVILA, 2021, p. 389). Colocado em prova junto a falantes do nheengatu, encontrou-se dificuldade sinalizar a palavra exata para “caibro”. A própria Prof. Celina Menezes da Cruz disse ser *kaibru*. O empréstimo apareceu na fala de alguns falantes, e a maioria disse não saber a palavra em nheengatu.

Assim, no conto *A Feiticeira*, preferimos identificar como “esteio” central da casa o termo *uka-pitasuka* e, para a palavra “caibros” – ou quaisquer hastes outras da estrutura do telhado da casa –, *kupekanga*, com o intuito de forcejar o resgate a uma terminologia tão autóctone e graciosa quanto a identidade dos indígenas falantes do nheengatu do Alto Rio Negro.

Por fim, acrescenta-se que a professora Celina Menezes da Cruz disse-nos que *rumitera* (lit.: “cerne”) pode se também traduzir o “esteio” central. Talvez seja pela função associada ao cerne do caule das árvores de sustentar e enrijecer o tronco: parece-nos que o valor metafórico do termo serviu de base para a transliteração do seu sentido.

7.1.198 *iwera* (subst.): “coxa”

Encontramos o termo, recorrentemente, sob as mais variadas ortografias, tanto na literatura atual, como na literatura antiga do nheengatu, a ver Antônio Brandão de Amorim, como exemplo:

“*Porominari usikí pirá, pirá uri pirantasawa irũmu, uyuyatiká Amáu iwera-itá pitera rupí, [...]*” (AMORIM, 1987, p. 151, adap. – **grifo nosso**)

“Porominare puxou o peixe, o peixe veio com força, fincou-se pelo meio das **coxas** de Amau, [...]

” (AMORIM, 1987, p. 151, adap. – **grifo nosso**)

Vale ressaltar que Ermanno Stradelli ainda mencionou outro termo para designar coxa: “*anasumbí*” (STRADELLI, 2014, p. 194, adap.). É possível que tenha existido em tempos anteriores ao de hoje, contudo não encontramos comprovação da existência em outras fontes bibliográficas nem ouvimos o termo no falar cotidiano do nativo indígena. Dito isto, adotamos *iwera*, inclusive por ser mais recorrente na literatura de consulta e, também, o termo que se já vem utilizado, diversas vezes, para traduzir “coxa” nas produções tradutórias contemporâneas, como se percebe a seguir:

Tabela 64 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>iuêra</i>	p. 193
DIAS (1854)	<i>iuena, iuera</i>	p. 560
SEIXAS (1853)	<i>iuêua, iuêra</i>	p. 23
STRADELLI (2014)	<i>iuera, iuyra</i>	p. 256, 388
TASTEVIN (1923)	<i>iwera; riwera, siwera</i>	p. 625; p. 665
RODRIGUES (1890)	<i>iuêra</i>	p. 231
AMORIM (1987)	<i>iuera, iuêra</i>	p. 151, 152, 167
AVILA (2021))	<i>iwera</i>	p. 341
CRUZ (2011)	<i>wera</i>	p. 234, 374

Fonte: elaboração própria

7.1.199 manduári (v. trans.): “pensar”, “refletir”, “ponderar”; por ext.: “decidir”, “resolver”

Mais em voga e, portanto, recorrente hoje, o verbo que mais comumente apresenta o sentido de “lembrar” também expressa “o pensamento”, uma “reflexão” e, por extensão semântica, uma “decisão”. Esse motivo consagrou a razão pela qual a utilização do termo suprarreferido foi adotada em nossa tradução. A literatura atual já o registrou com esse sentido, como visto em *Leetra Indígena*:

“**Yamanduári** *yaxari* [...] “usuãaaaa”, *mairamé uwatá usú kupukú*.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 15, adap. – **grifo nosso**)

“**Decidimos** deixar [...] “usuãaaaa” [a personagem], quando ia andando prolongadamente.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 15 – **grifo nosso**)

Ressalva extremamente necessária é a que permitiu à Prof. Celina Menezes da Cruz fazer uma observação sobre outros usos compreensíveis no cotidiano linguístico das regiões falantes do nheengatu. Disse-nos ela que *piamungitá* (lit.: “aconselhar”) também se compreende com o sentido exigido pelo contexto (“imaginar”; “considerar”; por ext.: “resolver”) – algo que entendemos como perfeitamente possível em consulta à literatura antiga de RODRIGUES (1890), que já assegurava o termo sob registro à época da publicação de *Poranduba*:

“*Ariré paá aintá upiamungitá: — I katú pu yamunhã yané ruka paraná árupi, maãresé uyumunhã ramé yuíri paraná yayupiri arama paraná irũmu.*” (RODRIGUES, 1890, p. 214, adap. – **grifo nosso**)

“Depois, contam, eles **imaginaram**: — É bom decerto fazermos nossa casa sobre o rio, porque quando o rio encher de novo nós subiremos com o rio.” (RODRIGUES, 1890, p. 214 – **grifo nosso**)

A Prof. Celina Menezes da Cruz, ademais, comentou outro termo – bem dizer uma composição – em sugestão de uso: *pitá-putari* (lit.: “querer ficar”). Porém, durante a discussão do uso do vocábulo, percebemos se tratar de uma acepção diferente de “decidir”, um tanto mais contextualizada com o sentido de uma “estada”, ou seja, com a decisão de querer ficar em determinado lugar, sítio. Por isso, declinamos da sugestão feita, já que o contexto afere outro sentido a “decidir”, menos relacionado àquele significado., tal qual se pode verificar pelo excerto abaixo retratado de *A feiticeira*:

“[...] **resolveu** o tenente-delegado lá passar alguns dias [...]” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“[...] *tuxawa-pisikasara umanduári usasá mimi amú-itá ara* [...]” (tradução nossa)

Dessa maneira, decidimos que, sempre que houver possibilidade, iremos alternar *piámungitá* e *manduári*.

7.1.200 *pitawa*: “bem-te-vi”

Trata-se da ave passeriforme da família dos tiranídeos (*Pitangus sulphuratus*), popularmente conhecido como bem-te-vi. Na região amazônica é também chamado pelo nome indígena, que sofreu aportuguesamento: pituã, pitaguá ou puintaguá. Mas outras apelações também existem para ela: triste-vida, bentevi, bem-te-vi-verdadeiro, bem-te-vi-de-coroa, tiuí ou teuí.

Tabela 65 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>pitaua</i>	p. 177, 461
TASTEVIN (1923)	<i>pitãwa</i>	p. 729
AVILA (2021))	<i>pitawa, pitãwa</i>	p. 584

Fonte: elaboração própria

7.1.201 *yuwá-penasawa* (subst.): curva do braço (*lit.*); por ext.: “cotovelo”

O termo foi encontrado no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli (2014) e na *Grammatica*, do Pe. Constatino Tastevin (1923). Consultando Marcel Twardowski Avila, encontramos outras designações decorrentes de algumas relações de contiguidade que pensamos ser interessante ressaltar. Segundo o autor, “cotovelo” também pode ser identificado através da palavra *puraké*, a mesma que designa o peixe-elétrico. Para o etimólogo e dicionarista, “o nome do peixe designa através de processo metafórico o "cotovelo" devido o (*sic*) choque que sentimos ao golpear o mesmo, já que isso remeteria à presença de um peixe-elétrico.” (AVILA, 2021, p. 604) Ele ainda não descarta “a possibilidade de que a utilização metafórica aventada pelos falantes atuais seja válida também no contexto do tupi antigo, no qual os termos já eram homônimos.” (Idem)

Marcel Twardowski Avila ainda sinaliza que outra metáfora também designa cotovelo: *wakurawá* (trata-se da palavra que designa a ave “bacurau”, em nheengatu), mas não precisou nem o lugar onde ele colheu tal designação nem explicou a origem do termo.

Em São Gabriel da Cachoeira, as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade disseram ser mais conhecido o termo *yuwá-penasawa*, assim como também o confirmou o Sr. Ademar Garrido numa das muitas conversas informais que tivemos durante nossa última estada ali. Essas confirmações nos conduziram a decidir pelo termo reconhecidamente usado com mais frequência.

Sobre *puraké*, a prof. Celina Menezes da Cruz disse lembrar-se de que os “mais antigos” ainda falavam – talvez em referência ao que Marcel Twardowski Avila sinalizou em seu *Dicionário*, como sendo termo que também era veiculado no tupi antigo, como já mencionado acima.

7.1.202 *ambaíwa* (subst.): “embaubeira”

Trata-se de nome de árvore atribuído a diversas espécies da família das *cecropiáceas*. Popularmente é conhecida apenas como “embaúba” ou “árvore do bicho-preguiça”, porque o animal parece gostar de alimentar-se de suas folhas. É também chamada de “banana de macaco”, porque seus frutos se assemelham à banana – inclusive na cor – e serve de alimento a diversas espécies de símios brasileiros.

Tabela 66 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>mbáyúa, embáyúa;</i> <i>embayua, embae-yua</i>	p. 209; p. 362
TASTEVIN (1923)	<i>uma iwa, ama iwa,</i> <i>emba iwa</i>	p. 745
AVILA (2021)	<i>ambaíwa</i>	p. 238
CASASNOVAS (2006)	<i>mbaiwa; ambaiwa</i>	p. 11; p. 113

Fonte: elaboração própria

7.1.203 *mayé anama-itá yawé* (adv.): “como fosse família” (*lit.*); por ext.: “com familiaridade”, “familiarmente”

Trata-se de uma perífrase para corresponder ao jeito de tratar alguém; ou, no caso do trecho de *A Feiticeira* que precisamos traduzir, ao jeito de fazer algo, um gesto: “bater **familiarmente** no ombro”:

“A feiticeira não parecia dar pela presença do moço que lhe bateu **familiarmente** no ombro: [...]” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

“*Matí nití uyukwáu umeẽ kunumi-wasú rupí unupá waá-ana yapa resé mayé anama-itá yawé: [...].*” (tradução nossa)

O termo é formado por *anama* (“família”) + *itá* (sufixo nominal designativo de plural), resultando no sentido de “familiares” (*lit.*). Toma-se, como referência, a maneira semelhante às

peessoas se tratarem entre os seus familiares: com carinho, com amor, com intimidade de familiares.

Cabe ressaltar que, apesar de também ser possível apresentar *saisusawa irĩmu* (“com carinho”) – essa opção tradutória suscitava, semanticamente, mais o tipo de tratamento junto a familiares queridos: “carinhoso” –, dessa vez, preferimos nos aproximar ao máximo do registro do texto-fonte. Isto porque, primeiro, o “carinho” nos pareceu ser um sentimento menos correspondente nesse reencontro entre estranhos que não se atraíram em correspondência decorrente do primeiro encontro propriamente dito – vale mencionar que Antônio de Sousa não conhecia a feiticeira Maria Mucoim, mas, apenas, muito havia ouvido falar dela, antes de se encontrarem por primeira vez –; e, segundo, o tipo de relação proposta por Sousa foi de desafiar a velha. Assim, o gesto feito “de forma familiar” soou muito mais como um enfrentamento de alguém que se autodeclara destemido do que uma forma de respeito pela velha.

7.1.204 *mungaturú* (v. trans.): “consertar” (lit.); “curar”; “preparar”, “arrumar”, “reservar”; por ext.: “servir-se”, “comprovar”, “tirar a limpo”

O termo apresenta vários significados a depender do contexto. Nas literaturas antiga e atual de consulta, encontramos essa diversidade de sentidos mencionada, somada a um número igualmente diverso de ortografia, a comprovar abaixo:

“**Remungaturú** *maã remuaíwa mayé kuxiima uikú.*” (RODRIGUES, 1890, p. 124, adap. – **grifo nosso**)

“**Conserte** o que você estragou como estava antigamente.” (RODRIGUES, 1890, p. 124 – **grifo nosso**)

“**Remukaturu-kari** *se igara panakarika.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 94, adap. – **grifo nosso**)

“Mande **arrumar** o toldo da minha canoa.” (MAGALHÃES, 1876, p. 94 – **grifo nosso**)

“**Remungaturú** *kurí mituí, ara santú-itá.*” (AGUIAR, 1898, p. 41, adap. – **grifo nosso**)

“**Guardarás** domingos e dias santos.” (AGUIAR, 1898, p. 41, adap. – **grifo nosso**)

“*Amaã pumukũi kunhã tipitinga ti waá-itá uruwatá nẽ awá tá marika kwara upé / Yepé yakaré umukaturú aintá.*; (SILVA, 2020, p. 82 – **grifo nosso**)

“Ver sete mulheres brancas de ventres despovoados **guardadas** por um jacaré.” (Idem)

“*Yakwáu katú nhaã-ntu **yamukaturú** waá yané piá kwara upé.*” (TREVISAN, 2017, p. 148)

“Bem esperto somente aquele que **guardávamos** em nosso coração.” (tradução livre)

“*Yané paya Deus ugustari kwá mundupura-itá. Ape umundú taíra uwiyé **umukaturu** arama i mira-itá.*” (MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL *apud* AVILA, 2021, p. 476 – **grifo nosso**)

“Nosso pai, Deus, gosta dos habitantes deste mundo. Então mandou seu filho descer para **salvar** suas pessoas.” (Idem)

“*Asuí Jesus upisika aé i pú irũmu, asuí **umukaturu** aé, asuí uxari usú.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p.476, adap. – **grifo nosso**)

“Em seguida Jesus pegou-o com sua mão e **curou-o**, depois o deixou partir.” (Idem)

A professora Celina Menezes da Cruz ainda corroborou que nossa tradução podia empregar o termo no texto-meta a fim de significar “tirar a limpo”. Assim foi feito e a tradução foi colocada em prova, ademais, nas comunidades do Cabari do Rio Negro e da Ilha das flores, que visitamos em nossas viagens de estudo. Quanto à opção ortográfica, optamos por seguir a sugerida pelo Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, que cunhou o termo sob a forma acima apresentada, “*mungaturú*” (NAVARRO, 2016, p. 106)

7.1.205 *marakaimbara* (subst.): “feitiço”; por ext.: “magia”, “feitiçaria”

O feitiço, os feiticeiros e as feiticeiras sempre povoaram o campo cultural do indígena. Assim sendo, aquele e estes também foram termos que sempre estiveram muito presentes no falar cotidiano em nheengatu.

A palavra é apenas um das muitas que há para designar esse rito de feitiçaria tão embrenhado no imaginário cultural do indígena e do ribeirinho. Encontramos tanto nas consultas bibliográficas quanto no dia a dia do falante nativo do nheengatu uma série de outras que fazem referência ao feitiço, ao veneno, ao agouro, ao estrago causado pelo encantamento etc.

Para mencionar o ato de “estragar” algo, por exemplo, utiliza-se o termo *muaiwa*. Este também é o termo que se utiliza para indicar que alguma mandinga é feita para “dancar” a vida

de alguém. O mesmo se aplica ao seu termo cognato *muaiwasara*, com a diferença de que, com este, temos o agente causado do “estrago” feito pelo feitiço.

Já a *karuára* é um feitiço para causar dor àquele que o recebe por “encomenda” do inimigo, como se a pessoa apresentasse, como por imediato, reumatismo:

“*Se pú i karuára uikú, ti apisika-kwáu mã.*” (HARTT, 1938, p. 377, adap. – **grifo nosso**)

“Eu estou com **reumatismo** da mão, não posso pegar nada.” (HARTT, 1938, p. 377 – **grifo nosso**)

Outrossim, se o feitiço que se usa para “prender a pessoa amada” a fim de seduzi-la amorosamente utilizam-se os termos *muruyara*, *peyusawa* e *mutawarisawa*, que, por suas vezes, dizem respeito ao “benzimento”, i.e.: todos eles são uma espécie de “feitiço” para o bem da pessoa que o recebe. Nenhum dos termos satisfaz o sentido pretendido para o contexto de *A Feiticeira*.

Assim, por meio de nossas pesquisas, pensamos que o étimo mais adequado ao contexto fosse, de fato, o suprarreferido *marakaimbara*, tal qual observamos seu uso nas consultas bibliográficas antiga e atual:

“*Ixé yawaité, maíwa, marakaimbara, uíwa, iwaka ratá, ti awá umusarái se resé.*” (AMORIM, 1987, p. 153, adap. – **grifo nosso**)

“Eu sou terrível, sou encantado, **feitiço**, flecha, raio, ninguém zomba de mim.” (AMORIM, 1987, p. 153 – **grifo nosso**)

“**Marakaimbara** *u-yuká kunhã*” (CRUZ, 2011, p. 183 – **grifo nosso**)

“O **veneno** matou a mulher.” (Idem)

“*sipú-suikiri*: certo tipo de cipó que tem aplicações medicinais. É utilizado contra **marakaimbara**” (AVILA, 2021, p. 667 – **grifo do autor**)

“*Aape ta umanú paá, nhaã tuyu-itá kwera, ta marakaimbara upé tẽ.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 43, adap. – **grifo nosso**)

“Então eles morreram, aqueles velhos, com seu próprio **veneno**.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 43 – **grifo nosso**)

Para ele também ouvimos ser dito um termo alternativo: *marakaíma*. Mas, por considerar este um metaplasmo apócope daquele, decidimos usar apenas o primeiro no nosso texto-meta da tradução.

Vale mencionar, por fim, dois termos também encontrados em nossa pesquisa, que, no entanto, acabaram preteridos por nós em função do contexto supramencionado não parecer acomodar seus significados. O primeiro é apresentado por Marcel Twardowski Avila, que registra *milonga*, como mais uma palavra para o “feitiço”, entre muitas que ali, em seu *Dicionário*, se apresentam. O próprio pesquisador, entretanto, sinaliza provável origem “do quimbundo milongo, provavelmente através do português milonga)” (AVILA, 2021, p. 451), razão pela qual não o trouxemos como sugestão, na tentativa de prezar as origens tupis do *nheengatu* evitando em nosso trabalho – na medida do possível – os empréstimos. Já o segundo, registrado pelo Ermanno Stradelli, é a palavra “*kaúsaisuíwa*” (STRADELLI, 2014, p. 209). Derivado de *kaú* (“embriagar-se”), o termo está mais relacionado ao efeito da bebida de deixar o indivíduo “inebriado” do que, propriamente, “enfeitiçado”, razão de sua preterição por nós para o referido contexto.

Assim, no conto *A feiticeira*, utilizamos o termo *marakaimbara* a fim de traduzir “feitiçaria”, a ver:

“– Venho disposto a tirar a limpo as suas **feitiçarias**.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“– *Ayuri amungaturú mbeusawa i marakaimbara-itá resé.*” (tradução nossa)

7.1.206 *mungitasawa* (subst.): “conselho”, “aconselhamento”; por ext.: “pretexto”, “subterfúgio”, “meio”

O termo foi encontrado na literatura antiga com o sentido de “conselho”, por exemplo, em Antônio Brandão de Amorim:

“*Kurumĩ-itá ti uyapisaka Porominari mungitasawa.*” (AMORIM, 1987, p. 152, adap. – **grifo nosso**)

“Os meninos não escutaram os **conselhos** de Porominare.” (AMORIM, 1987, p. 152 – **grifo nosso**)

Mas tanto as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade quanto o pesquisador Marcel Avila Twardowski deram-lhe outros sentido bastante aceitos hoje em dia. Este cunhou em seu dicionário “sedução, fala sedutora” (AVILA, 2021, p. 491). Semelhante significado se atribuiu, também, em Ermanno Stradelli: sedução, conchavo, combinação” (STRADELLI, 2014m p. 427). Com as professoras, no entanto, pudemos ratificar o sentido de “meios”, que propusemos em nossa tradução:

“Hei de conhecer os **meios** de que se serve.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*Akwaú kurí mungitasawa-itá remukatú waá.*” (tradução nossa)

Como não houve obstáculos para a compreensão da ampliação semântica por nós proposta, adotamos o termo no exto de chegada de nossa tradução.

7.1.207 *suku* (interj.): “Ora!”, “Ora bolas!”, “Que coisa!”

Trata-se de termo que expressa indignação, estado repentino de ânimo em desagrado. Também se pode dar sobre forma de *tuku*.

Tabela 67 - Reg. ortogr. da interj. encontrada e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>sóko; sóco</i>	p. 595; p. 665
STRADELLI (2014)	<i>soco, toco</i>	p. 482
SYMPSON (2001)	<i>sòco</i>	p. 76
AVILA (2021)	<i>suku</i>	p. 679

Fonte: elaboração própria

7.1.208 *sú rě se suí*: “ir(-se) ainda de mim” (*lit.*); por ext.: “ir embora”

A despedida, em *nheengatu*, não se dá simplesmente por meio de uma saudação, como ocorre com o “adeus”, ou o da perífrase “até logo”, em português. A sentença sinalizada, quando conjugada, pode representar a expressão de despedida (*asú rě ne suí*: “vou embora”; “vou ainda de você” (*lit.*)), ou, mesmo, ser usada como pedido de afastamento (*resú rě se suí*:

“vá-se embora”; “vá ainda de mim” (*lit.*)), como se deu no texto-meta da tradução de *A Feiticeira*

“– Ora me deixe, branco. **Vá-se embora**, que é melhor.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifos nossos**)

“– *Suku rexari ixé, kariwa. Resú rē se suí, puranga waá piri.*” (tradução nossa)

Sobre o curioso uso de “ainda” (*rē*) dentro da frase de despedida, José Veríssimo traça um escopo que justificaria o uso recorrente desse termo adverbial no nheengatu:

“A vulgaridade com que repetem o advérbio *ainda* vem do tupi. Eu vou *ainda*, eu quero *ainda*, e expressões semelhantes usuas entre elles não são sinão a tradução de locuções idênticas que traziam n’aquella lingua a palavra *rain*, ainda, como *xaçó rain*, eu vou *ainda, catú rain*, é bom *ainda*, é necessário.” (VERISSIMO, 1887, p. 324, **grifos do autor**).

É interessante observar que não se trata da única maneira de se despedir em nheengatu. Pode-se, outrossim, empregar o termo *sú* (“ir”) junto à partícula verbal indicadora de tempo decorrido *-ana*: *asú-ana* (*lit.*: “vou já”). Ou ainda, nos casos em que a despedida recorre ao efeito de saudade causada pela partida ou pelo distanciamento, há a opção de dizer *upitá kurí ne rapekwera*: “ficará tua pegada” (*lit.*) ou “ficará teu rastro”. O interlocutor dessa mensagem na despedida poderá dizer, em correspondência, *arasú kurí ne rapekwera*, ou seja, “vou levar tua pegada”, o que equivaleria a dizer “levarei tua lembrança”, ou, simplesmente, “sentirei tua saudade”.

Cabe ressaltar, ainda, que todas essas formas sempre foram e seguem usadas, sendo recorrentemente enunciadas pelos falantes do nheengatu atual. Ainda foram muito reproduzidas nas literaturas antiga e atual a que tivemos acesso, como o registro dos exemplos abaixo, extraídos das publicações de Marcel Twardowski Avila e Barbosa Rodrigues, respectivamente:

“*Ariré i mú umunuka setimã, uxari ape tiãwera, uyeréu, usú ana.*” (RODRIGUES, 1890, p. 228, adap. – **grifos nossos**)

“Depois disso o irmão cortou as pernas dele, deixou lá o cadáver, virou-se e **foi embora.**” (RODRIGUES, 1890, p. 228 – **grifos nossos**)

“*Aiwã asú ne suí.*” (AVILA, 2021, p. 226 – **grifos nossos**)

“Já estou **indo embora**.” (Idem)

Por essa série de evidências sinalizadas, fizemos alternância, ao longo do texto de chegada da tradução, de formas de se despedir ou de exigir afastamento, a fim de que nossa tradução colabore para a construção de um rico conjunto lexical e frásico da língua.

7.1.209 *muapatuka* (v. trans.): “atrapalhar”, “perturbar”; por ext.: “impedir”

O termo é resultado de prefixação a partir de *apatuka* (adj.): “atrapalhado”. Seu uso segue muito recorrente no falar cotidiano e costuma ser usado carregando consigo um efeito de chacota, escárnio:

“*Nhaã kunu mĩ i apatuka xinga.*” (exemplo nosso)

“Aquele garoto é **atrapalhado!**” (tradução nossa)

Mas o verbo de que fizemos utilização no texto-meta de nossa tradução foi bastante encontrado nas literaturas antiga e atual de consulta, a verificar:

“*Rairú, kuité, itakwara panera yawé umuapatuka aé, aé kuité uyakáu itá irũmu.*” (RODRIGUES, 1890, p. 245, adap. – **grifo nosso**)

“Rairú, então, um buraco na pedra, como uma panela, **atrapalhou-o**, ele então ralhou com a pedra.” (RODRIGUES, 1890, p. 245 – **grifo nosso**)

“*Ma muruxawamirĩ umuapatuka amú í se manduarisawa-itá.*” (TREVISAN, 2017, p. 89 – **grifo nosso**)

“Mas o príncipe **atrapalhou** outra vez meus pensamentos.” (tradução livre)

“*Kunhã-itá uiumuapatuka.*” (NAVARRO, 2016, p. 65 – **grifo nosso**)

“As mulheres **se atrapalham.**” (Idem)

“[...] *nẽ awá umuapatuka aintá* [...]” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 23, adap. – **grifo nosso**)

“[...] ninguém os **perturba** [...]” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 23 – **grifo nosso**)

“[...] *ti arama kurí mã umuapatuka penhẽ pepurandú Deus irũmu.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 605, adap. – **grifo nosso**)

[...] para que nada vos **impeça** de orar a Deus. (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 605 – **grifo nosso**)

Vale dizer que em Zoyle Payema – retratado a seguir – encontramos a correlação semântica exata do emprego do verbo com o sentido de “impedir” – o mesmo de que precisamos no conto *A feiticeira*, também abaixo retratado:

“*Kwá kawa asuí taxí umuapatuka mira upisika iwasuíma kwá táira-itá kwá wirá.*” (PAYEMA, 2002, p. 48 – **grifo nosso**)

“A vespa e a [formiga] taxi **impedem** que a pessoa pegue facilmente os filhotes desse pássaro.” (Idem)

“[...] quando a velha, erguendo-se de um jato, **impediu-lhe** a passagem.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*mairamé waimĩ upuãmu kutara asuí umuapatuka i pé.*” (tradução nossa)

7.1.210 *panhẽ ara*: “o tempo todo” (lit.); por ext.: “sempre”, “de ordinário”

Apesar de termos encontrado alguns registros de “*tê*” (STRADELLI, 2014, p. 291, adap.) para designar “sempre” ou a professora Marlene Domingos Trindade ter mencionado que *yepí* também designasse o sentido do mesmo advérbio, até mesmo entre os falantes mais experientes esses termos não conseguiram ser reconhecidos⁹⁰. Talvez essas palavras possa ter havido em tempo antanhos, mas o seu uso perdeu espaço para a locução adverbial, fato recorrentemente constatado, inclusive, nas fontes bibliográficas do nheengatu do séc. XIX, como podemos ver abaixo:

“*Aresé i akanga sawa-ima upitá panhẽ ara upé.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 236, adap. – **grifos nossos**)

“Por isso sua cabeça ficou depenada para **sempre**.” (MAGALHÃES, 1876, p. 236 – **grifo nosso**)

“*Ixé kurí asaisú reté penhẽ panhẽ ara pupé, [...].*” (RODRIGUES, 1890, p. 124, adap. – **grifos nossos**)

⁹⁰ A própria professora Celina Menezes da Cruz não conseguiu identificar essas palavras com o sentido de “sempre” e sugeriu também *panhẽ ara* em seu lugar.

“Eu gostarei muito de vocês **por toda a vida**, [...]” (RODRIGUES, 1890, p. 124 – **grifos nossos**)

“*Nhaã ara suiwara paá panhẽ ara Kawará usikari tayera i payesawa rupí.*” (AMORIM, 1987, p. 178, adap. – **grifos nossos**)

“Desde esse dia, contam, Kauará procurava **sempre** sua filha por meio de sua pajelança.” (AMORIM, 1987, p. 178 – **grifo nosso**)

Também identificamos outra forma de fazer referência à ideia de “sempre”, em nheengatu nas consultas às fontes contemporâneas da língua. Trata-se da locução *muíri mairamé* (lit.: “a todo momento”, “a qualquer hora”, i.e.: “sempre”):

“[...] *yarikuté yakuntari sesé kwá muíri mairamé* [...]” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 83 – **grifos nossos**)

“[...] temos que falar sobre isso a **todo momento** [...]” (Idem)

Adotamos alternar os termos para designar “sempre”, a fim de que o repertório linguístico nessa língua se mantenha variável até mesmo para contextos únicos.

7.1.211 *muyuíri* (v. intrans.): “fazer voltar” (lit.); por ext.: “recuperar”

Trata-se de termo derivado de *yuíri* (“voltar”) por prefixação do causativo *-mu*. Obtivemos sua referência nas *Lendas*, de Antônio Brandão de Amorim:

“**Remuyuíri** *se awa pixuna ne awasá-itá umusaka waá* [...]” (AMORIM, 1987, p. 458, adap. – **grifos nossos**)

“Faz voltar meus cabelos pretos que tuas amantes arrancaram.” (AMORIM, 1987, p. 458 – **grifos nossos**)

Além do mais, identificamos que seu uso segue sendo consagrado no nheengatu verbalizado do alto Rio Negro, no qual não encontramos objeções ao uso, razão de nossa ser adotado esse verbo como solução tradutória.

7.1.212 *teyupá* (subst.): “casa de improviso” (lit.); por ext.: “cabana”, “choça”, “choupana”

Também encontramos “*uka-rana*” (ÁVILA, 2021, p. 619) como exemplo correspondente a outra palavra (“choça”), no *Dicionário* de Marcel Twardowski Avila, em sua explicação acerca do sufixo nominal *-rana*. Acreditamos em que uma possa ser empregada em lugar da outra sem causar problemas de entendimento ou compreensão – por isso vimos necessidade de pontuar a sinonímia aqui nos comentários da tradução. Segundo o pesquisador, o sufixo *-rana* “ocorre sempre após o substantivo modificado, sempre em função qualificativa” (*Ibidem*).

A escolha tradutória de “*teyupá*” (STRADELLI, 2014, p. 187, adap.), no texto de chegada da tradução, no entanto, se deu com intenção de ampliar o repertório linguístico para “cabana”, visto que muitas palavras – somente encontradas na literatura antiga do nheengatu – têm seu uso deliberadamente em declínio hoje em dia. Muito mais recorrente em tempos de outrora, quiçá razão pela qual o conde italiano o tenha cunhado, o termo se verificou compreensível entre os falantes mais idosos de SGC. Acrescenta-se, por fim, que esse termo igualmente foi cunhado por Marcel Twardowski Ávila em seu dicionário (AVILA, 2021, p. 710), pela mesma intenção de resgate e sobrevivência do referido étimo.

7.1.213 *musikí* (v.trans.): “puxar”, “arrastar”; por ext.: “atrair” (fig.)

O emprego figurado do termo é o que exige estas notas, visto que seu uso literal é muito recorrente hoje, na fala cotidiana. Amparado na literatura antiga, encontramos o termo, inicialmente, em STRADELLI (2014) e TASTEVIN (1923).

O valor semântico figurado, por conseguinte, foi aferido pelas professoras Marlene Domingos Trindade e Celina Menezes da Cruz. Ainda perguntamos aos moradores das comunidades do Cabari do Rio Negro e da Ilha das Flores sobre o étimo subjetivamente utilizado e obtivemos plena correspondência de entendimento, concluindo que o termo poderia, de fato, ser adotado em sentido conotativo.

7.1.214 *yupisikasawa* (subst.): “agarramento”, “fixação”; por ext.: “atenção” (fig.)

Amparados nos registros antigos do nheengatu, identificamos o termo que possa dar origem a essa ampliação exigida pelo contexto do texto-fonte e *criado* por nós. Certos de que tudo *aquilo que nos fixa o olhar* pode ser considerado algo a que damos *atenção*, ampliamos o sentido do verbo encontrado em HARTT (1938) e AMORIM (1898), além de ter sido cunhado como léxico do *Vocabulário* de STRADELLI (2014):

“**yupisika** – atento, preso a, sujeito” (STRADELLI, 2014, p. 386, adap. – **grifo do autor**)

“*Upitana yupisika i yurú suí.*” (STRADELLI, 2014, p. 386, adap. – **grifo nosso**)

“Ficou **preso** a seus lábios.” (STRADELLI, 2014, p. 386 – **grifo nosso**)

Vale ressaltar que a *criação* não é arbitrária, uma vez que o sentido designado já por Ermanno Stradelli apresenta a consideração pelo significado relativo à palavra “atenção” (*atento*). Ademais, o próprio dicionarista italiano sinaliza a existência do étimo com o sentido desejado por nós. Coube-nos, apenas, resgatar o termo sugerido pelo conde italiano, adaptando sua ortografia à utilizada por nós como referência e acrescentar o sufixo nominal formador de substantivos *-sawa*. Uma posterior comprovação pelo trabalho de campo aferiu que o étimo tem seu significado compreensível, não havendo resistência por parte dos falantes nativos do nheengatu em identificar o sentido intencionado para o nosso texto-meta.

7.1.215 *muyaúka* (v.trans.): “dividir”, “separar”

Há muitos termos em nheengatu que podem ser usados para indicar a divisão, separação de algo. É possível *dividir ao meio* usando o termo *mupitera*; havendo necessidade de representar uma separação por rachadura, pode-se empregar *mbuí*; caso haja intenção de mostrar que a divisão foi feita direcionando o rumo de algo ou de alguém – como se pudessemos afastar, separando o indivíduo do caminho religioso errado que trilhou –, poderíamos empregar *tiari*⁹¹, *yutiari*, ou, até mesmo *yepiá*.

Contudo, *muyaúka* – além de encontrado em diversos registros bibliográficos antigos do nheengatu – foi-nos sugerido de imediato pela Prof. Celina Menezes da Cruz por conta de o contexto ir ao encontro da situação em que se dava um de nossos encontros: estávamos em sua

⁹¹ Marcel Twardowski Avila sinaliza que esse verbo também possa ser empregado com o sentido de “dirigir”, “pilotar” (AVILA, 2021, p. 713)

residência, em SGC, e a divisão da sala para a cozinha se dá por meio de um *tupé* trançado bastante bonito. Nessa ocasião mencionou para corroborar o uso do verbo indicado:

“*Kwá tupé umuyaúka memũitendawa nhaã ukapí sui.*”

“Essa esteira **separa** a cozinha daquele quarto.” (tradução nossa)

O exemplo vai ao encontro do que se solicitou empregar no texto-fonte e reforçou a necessidade de se empregar esse termo especificamente. Ademais, como sempre dizemos aqui, a diversidade de termos para serem usados em semelhantes contextos contribuirá para a função maior de estender o repertório linguístico-lexical em nheengatu.

7.1.216 mupirantasawa (subst.): “fortalecimento”, “enrijecimento”; por ext.: “resistência”

Encontramos o termo a que buscamos nos referir com o nosso, inicialmente em Ermanno Stradelli: “*mupiratã-pawa*” (STRADELLI, 2014, p. 284, adap.). Depois, contudo, quando colocado à prova junto aos falantes atuais do nheengatu da comunidade *baniwa* do Cabari do Rio Negro e junto à comunidade da Ilha das Flores, durante nossas expedições a SGC, verificamos que sua ortografia talvez fosse, hoje, um pouco distinta e que a forma que empregava o sufixo nominal *-pawa*. Este talvez não fosse a mais atual, mas, sim, *-sawa* – como acima registrado. Feitas as devidas alterações sob ratificação da professora Celina Menezes da Cruz, cunhamos o termo no texto de chegada a fim de resgatar o que o conde italiano buscava fazer no início do séc. XX com os termos “*mupiranta-paua*” (STRADELLI, 2014, p. 284) e “*mupirantangaua*” (*Ibidem*, p. 428).

No trabalho de pesquisa de Marcel Twardowski Avila, encontramos apenas o registro do verbo a partir do qual se obtém o substantivo por nós utilizado. Talvez por conta do árduo trabalho que empenhou em sua pesquisa, possa ter deixado para trás o registro de um substantivo que equivalha a “resistência”. Dizemos isto porque não houve problemas de compreensão do termo resgatado por nós do *Vocabulário* de Ermanno Stradelli – após atualização de seu registro ortográfico – entre os falantes da língua.

7.1.217 *piaíwa* (adj.): “irritado”, “zangado”, “nervoso”; por ext.: “exasperado”

A dificuldade em encontrar léxico tão extensivo e alternativo para os termos cunhados pelo autor cultista I.S. se vê notavelmente na opção escolhida para o contexto apresentado. “Exasperado” – “que se exasperou, que se irritou muito; **encolerizado; enfurecido; exaltado; irritado**” (DICIONÁRIO AULETE DIGITAL – **grifos do autor**) – é termo que, em nheengatu, tivemos de recorrer à sinonímia proposta pelo dicionário eletrônico.

Apesar de “exasperado” ser termo quase arcaico em português, *piaíwa* enuncia-se diariamente nas ruas e comunidades de SGC, inclusive para irritar o interlocutor a quem o emissor se dirige, com toda a ironia que carrega consigo, quando se quer provocar o amigo:

Ne piaíwa, semu? (exemplo nosso)

“Está **irritado**, meu irmão?” (tradução nossa)

Também se encontrou, reiteradamente, nas bibliografias do nheengatu do séc. XIX e atual, como se pode comprovar nos excertos abaixo transcritos:

“*Se ramunha, mã taá kuité rerikú repiiri arama ne rukara, repurungitá piaíwa?*” (AMORIM, 1987, p. 160, adap. – **grifo nosso**)

“Meu avô, mas o que tu tens para varrer teu terreiro falando **zangado**?” (AMORIM, 1987, p. 160 – **grifo nosso**)

“*Se piaíwa aikú.*” (TASTEVIN, 1923, p. 651 – **grifo nosso**)

“Estou **zangado**.” (TASTEVIN, 1923 – **grifo nosso**)

“*Kunhã amuramé i piaíwa i membira-itá irũmu.*” (HARTT, 1938, p. 324, adap. – **grifo nosso**)

“A mulher às vezes fica **zangada** com seus filhos.” (HARTT, 1938, p. 324 – **grifo nosso**)

“*Kuíri supí kurupira usika ipiaíwa xinga.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 79 – **grifo nosso**)

“Destas vezes o curupira voltou bastante **aborrecido**.” (Idem)

“*Aé ti kuri upitá piaíwa ne irũmu.*” (NAVARRO, 2016, p. 79 – **grifo nosso**)

“Ele não ficará **bravo** com você.” (Idem)

7.1.218 *siwá* (subst.): “testa”, “fronte”

O termo, segundo atesta o pesquisador Marcel Twardowski Avila, “tem origem no tupi antigo.” (AVILA, 2021, p. 670). Foi incorporado pelo nheengatu com ortografia e fonética adaptadas à língua amazônica – como comprovamos nos registros do termo, encontrados em RODRIGUES (1894) e STRADELLI (2014) – e segue ainda hoje sendo usado em nheengatu.

A despeito do esquecimento – por parte de muitos dos próprios falantes língua! – das partes do corpo humano em nheengatu, insistimos em que esses termos precisam ser resgatados, por serem essenciais à sobrevivência da língua. O que se constata hoje é que muitos falantes nativos dizem que a palavra é a mesma em português, ou a confundem com outra, por exemplo *ruá* (“rosto”), como recorrentemente observamos em nossas consultados junto aos falantes nativos, por diversas vezes consultados, quando estávamos em SGC.

7.1.219 *xixika* (subst.): “gemido”

Num primeiro momento, supusemos ser o “gemido” um “grito pequenino” e, ancorados no termo que encontramos em Ermanno Stradelli, “*sasemusawa*” (STRADELLI, 2014, p. 228, *adap.*), propusemos *sasemusawa-mirĩ*. Contudo, posto que a professora Celina Menezes da Cruz tenha ratificado o termo, um pouco mais de pesquisa fez com que encontrássemos – já no *Dicionário* de Marcel Twardowski Avila – a forma cunhada em nosso texto de chegada da tradução de *A feiticeira*:

“A feiticeira foi bater com a fronte no chão, soltando **gemidos** lúgubres.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*Matí usú unupá i siwá iwí upé asuí uxari xixika-itá manõsawa suí.*” (tradução nossa)

Lá mesmo, identificamos que o termo já fora colhido pelo próprio Ermanno Stradelli em sua segunda parte do *Vocabulário*: “*xixyca*” (STRADELLI *apud* AVILA, 2021, p. 794)

7.1.220 *ukapí* (subst.): “cômodo” [da casa], “sala”, “quarto”, “apartamento”

A parte interna da antiga residência indígena, assim como a sua maloca – em que se dão as reuniões – não apresentava divisões de cômodos. Assim, toda a parte interna da *uka* (“casa”) ou da “maloca” – e até mesmo da igreja – é designada, hoje, por *ukapí*. Esta é a razão pela qual o termo, em nheengatu, equivale a vários étimos portugueses que apontam as partes da casa. Comprova-se isto na literatura em da língua desde tempos antanhos, seja na bibliografia contemporânea seja na diacrônica, do séc. XIX, como se pode comprovar por meio de alguns excertos transcritos abaixo, frutos de nossa pesquisa:

“*Aiwana apigawa umaã ukapí kití.*” (RODRIGUES, 1890, p. 42, adap. – **grifo nosso**)

“Logo o homem olhou para **dentro da casa.**” (RODRIGUES, 1890, p. 42 – **grifos nossos**)

“[...] *Kauará umunhã yepé ukapí ukawasú pupé.*” (AMORIM, 1987, p. 315, adap. – **grifo nosso**)

“[...] Kauará fez um quarto **dentro** da casa grande.” (AMORIM, 1987, p. 315 – **grifo nosso**)

“[...] *utikanga ramé, umuĩ ukapí-pe.*” (HARTT, 1938, p. 387, adap. – **grifo nosso**)

“[...] quando seca, guardam **dentro de casa.**” (HARTT, 1938, p. 387 – **grifo nosso**)

“**UKAPI** repartimento **interno da casa, sala, quarto**; lit.: pé da casa” (STRADELLI, 2014, p. 443, adap. – **grifos nossos**)

“Suka urikú mukūi **ukapí.**” (NAVARRO, 2016, p. 91 – **grifo nosso**)

“Sua casa tem dois **quartos.**” (Idem)

“*Tupauku rukapí*” (AVILA, 2021, p. 729 – **grifo nosso**)

“**Sacristia**” (Idem)

7.1.221 yuaruwara retana (adj.): “feito de bastante nojo” (lit.); pr ext.: “asqueroso”, “enjoante”

Muito embora, só tenhamos encontrado em Ermanno Stradelli o registro do termo “*yuaruwara*” (STRADELLI, 2014, 386, *adap.*) para o desígnio de “nojento”, “enjoante”, os falantes nativos de nheengatu em SGC não tiveram problemas de compreender o termo derivado de palavra muito comum na falar cotidiano: *yuarú* (“enjoar”). Sendo assim, fizemos opção por insistir no termo, com o acréscimo do modalizador de intensidade *retana* (“muito”).

Vale dizer que também nos foi sugerido pela professora Celina Menezes da Cruz utilizar uma perífrase para o mesmo sentido intencionado pelo contexto: *yuarusawa suiwara* (lit.: “cheio de nojo”). Tanto o termo (*yuaruwara*) quanto a perífrase (*yuarusawa suiwara*) gozam de semelhante dispositivo morfemático de derivação morfológica: o uso de um termo de valor nominal posposto (naquele, um sufixo; neste, uma posposição), que designam, semanticamente, “a noção geral de propensão, tendência, costume ou inclinação para realizar a ideia contida no termo base ou alguma ação relacionada a esta base” (AVILA, 2021, p. 766)

7.1.222 *yepenhuntu*: “só um” (lit.), “único”; por ext.: “singular”

Trata-se de termo formado por derivação de *nhuntu* (“apenas”, “só”) + *yepé* (“um”). Apesar de Marcel Twardowski Avila registrar que o termo *nhuntu* é obsoleto (p. 537), ouvimos ser dito com significativa recorrência entre os falantes nativos do nheengatu, no dia a dia de SGC. Ele também informa que sua apócope *nhũ* é mais usada hodiernamente – seu uso também foi constatado. Assim sendo, optamos por alternar com a mesma frequência identificada em nossas consultas aos falantes nativos do nhenegatu.

7.1.223 *musuruka uikú* (adj.): “rasgada”, “furada”; por ext.: “rota”

Trata-se de perífrase formada por sufixação do morfema verbal acusativo *mu-*. É uma composição encontrada com função verbal em muitos textos antigos e contemporâneos:

“*Pirá Manha usendú pitiru, upitá umaã arama ana pisá renundé, ariré umusuruka yeperesé iwí, usasá tumasawa kití.*” (AMORIM, 1987, p. 404, adap. – **grifo nosso**)

“A Mãe do Peixe ouviu o bitiro, parou para ver diante do puçá, depois ela **rompeu** logo a terra e passou rio abaixo.” (AMORIM, 1987, p. 404 – **grifo nosso**)

“*Asuí aintá ukuntari aintá pawa: — Puranga tẽ ti yamusuruka aé, [...].*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 515)

E eles disseram uns com os outros: — É melhor não a **rasgarmos**, [...].” (Idem)

A forma sob locução verbal é necessária para corresponder ao particípio pelo já sabido fato de o nheengatu não admitir orações reduzidas⁹², como é o caso da em função adjetiva de “rota”, “rasgada” (“que estava rasgada” – *lit.*), no excerto de *A feiticeira*:

“Ao fundo, uma rede **rota** e suja; um canto, um montão de ossos humanos.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*Tipisawa ukapí resé, yepé makira umusuruka waá uikú asuí i kiá; yepé yepenasawa resé, siía awá kanwera-itá umuatiri uikú.*” (tradução nossa)

7.1.224 *apí* (subst.): “punho” [da rede]

A palavra foi rapidamente lembrada tanto pela professora Celina Menezes da Cruz quanto pela Professora Marlene Domingos Trindade. A rede (*makira*) está no contexto cotidiano do indígena desde sempre, e, por conseguinte, as palavras que identificam suas partes sobrevivem inclusive à força solapante do português na região atualmente.

Em nossas pesquisas, ainda encontramos o que pensamos ser a razão pela qual o punho da rede ser chamado *apí*. Ermanno Stradelli aponta que *apí* é sinônimo de “origem, princípio, base, alicerce” (STRADELLI, 2014, p. 364). Talvez por esse sentido de “origem”, o “começo” da rede (o “punho” desta) seja assim denominado em nheengatu, já que se trata da “parte inicial” da rede, sua “base”.

Outros exemplos ratificam que o uso do termo segue atual e, também, vem de tempos antanhos, como nos respectivos exemplos abaixo:

“*Repitasuka se makira apí!*” (AVILA, 2021, p. 252 – **grifo nosso**)

“Segura o **punho** da minha rede!” (Idem)

“*Ne kisawa apí-pe [...]*.” (RODRIGUES, 1893, p. 324, adap. – **grifo nosso**)

“No **punho** da tua rede [...].” (RODRIGUES, 1893, p. 324 – **grifo nosso**)

7.1.225 *pindawa* (subst.): “pindoba”; por ext.: “palha”

⁹² Ver. explic. sobre “orações reduzidas” na seção 6.1.

A palavra dá origem ao termo “pindoba”, que se utiliza muito no norte do país para designar a folha de qualquer espécie de palmeira, usada para cobrir tetos das casa ou a cobertura das embarcações. Vemos, em decorrência disso, que o sentido de palavra parece ter sido desenvolvido por meio de uma sinédoque: a folha da pindoba que, quando seca se torna “palha”, é, na verdade, parte da palmeira pindoba, por contiguidade de sentido.

O registro do termo foi recorrentemente encontrado já na bibliografia do nheengatu do séc. XIX:

“*Paíka, nhaã inayá pindawa-itá pitérupi asasá kwá yası pitera.*” (AMORIM, 1987, p. 103, adap. – **grifo nosso**)

“Meu pai, no meio das **palhas** daquele inajá eu passei metade desta lua.” (AMORIM, 1987, p. 103 – **grifo nosso**)

“*Rerikú será kunhã xapewa pindawa suiwara?*” (HARTT, 1938, p. 354, adap. – **grifo nosso**)

“Tens o chapéu de **palha** da mulher?” (HARTT, 1938, p. 354 – **grifo nosso**)

Vale acrescentar que não foi nem o único registro ortográfico identificado – coexistindo com *pinawa* – nem o único termo encontrado para designar a “palha”. As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade disseram também utilizar *sapé* e *karanaí*.

7.1.226 *nhaẽ* (subst.): “panela”

Os indígenas sempre tiveram muitos nomes para designar os mais variados tipos de panelas de acordo com seu formato ou com o material de que são feitas: *igakuá*, *nhaẽ*, *itanhaẽ*, *itanhaẽ-mirĩ*, *terúa*, *kamutí*, *darapí* até mesmo recorrendo aos empréstimos do português *panera*, *panera-mirĩ* e *panera-wasú*. É o que se vê ao longo dos excertos pesquisados e alguns dos quais abaixo retratados

“*Karuka ramé aintá ruba usika, unheẽ aintá supé: — Pemuwapika itanhaẽ tatá-pe, [...]*” (MAGALHÃES, 1876, p. 212, adap. – **grifo nosso**)

“À tarde o pai deles chegou e disse-lhes: — Ponham a **panela** no fogo, [...].” (MAGALHÃES, 1876, p. 212 – **grifo nosso**)

“Se **renhaẽ**” (TASTEVIN, 1923, p. 563 – **grifo nosso**)

“Minha **panela**” (Idem)

“Se **panera** *upupuri-putari uikú, tiapú wã.*” (HARTT, 1938, p. 361, adap. – **grifo nosso**)

“Minha **panela** está quase fervendo, já está zoando.” (HARTT, 1938, p. 361, adap. – **grifo nosso**)

No excerto em que utilizamos o termo *nheengatu* no texto-meta de nossa tradução, adotamos *nhaẽ* por conta de o contexto mencionar “panelas de forma estranha”:

“Sobre um banco rústico, estavam várias **panelas** de forma estranha, [...]” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*Yepé wapikasawa-rana resé, siía nhaẽ uikú manungara amurupí suí, [...]*” (tradução nossa)

Podendo fazer alusão à imperfeição da forma, literalmente, ou – até mesmo – do próprio material com que foram feitas, sem se poder precisar se eram feitas de pedra, de barro ou outro material, optamos por utilizar a palavra que traduz de maneira genérica e com mais recorrência as panelas em geral. Esta foi a principal razão pela qual ficamos com *nhaẽ*.

7.1.227 *uka-iwa*: “madeira da casa” (lit.), por ext.: “trave”, “travessa” [do telhado]

Como já mencionado, as partes componentes da casa vêm sendo esquecidas pelos falantes nativos do *nheengatu*, infelizmente. Esta é mais uma para a qual tivemos dificuldade de comprovar uso corrente, visto que já não mais faz parte do uso linguístico cotidiano.

Não obstante o termo tenha sido encontrado no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli, sob variável ortografia, “*oca-yua, ocayua*” (STRADELLI, 2014, p. 443), só comprovamos correspondência de uso hodierno no *Dicionário* de Marcel Twardowski Avila: “*uka-iwa*: 2) [hist.] trave, viga” (AVILA, 2021, p. 743). Sua extensa comprovação cotidiana de utilização de termos antigos da língua serviu-nos de amparo para ratificar o uso de mais este.

Somando essa justificativa, insistimos em usar o termo para que ele possa, eventualmente, voltar a ser utilizado pelos falantes nativos, dando a estes possibilidade de ampliar o arcabouço lexical da língua. Essa decisão leva em consideração, ademais, o já

mencionado fato de que as comunidades indígenas do Alto Rio Negro virem buscando aprimorar o *nheengatu* de hoje com o resgate de termos antigos – numa tentativa de revitalização do idioma e, também, de reafirmação da língua e da identidade indígenas.

7.1.228 *sururú* (v. intrans.): “escorrer”

Sob forma de radical nominal, também é o nome, em *nheengatu*, de uma variedade de mexilhão – o molusco bivalve da família dos mitilídeos –, que, hoje, também se chama pelo mesmo termo em português, vernaculizado sob forma homônima “sururu”.

Já sob forma de radical verbal, encontramos o termo nas consultas que fizemos tanto a literatura antiga do *nheengatu* como na atual, respectivamente, através dos excertos extraídos abaixo:

“[...] **ususurú** *i yurú yukisé i putiá rupí* [...]” (RODRIGUES, 1987, p. 107, adap. – **grifo nosso**)

“[...] **escorreu** sua saliva pelo seu peito [...]” (RODRIGUES, 1987, p. 107 – **grifo nosso**)

“[...] *ti ã marã tuyu, xega sesatumawasú* **ususurú**. (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 61, adap. – **grifo nosso**)

“[...] *o velho estava inválido, sua remelona chegava a* **escorrer**. (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 61 – **grifo nosso**)

Marcel Twardowski Avila ainda considera – a depender do contexto – que o verbo *siririka* (AVILA, 2021, p. 669) também designe o mesmo sentido em português. Optamos, no entanto, por deixar este registrado com o sentido de “escorregar”, “deslizar”, primeiro porque nos pareceu aquele ser corrupção deste; e segundo, porque, dessa forma, gama de termos originais da língua acaba sendo ampliada, garantindo um repertório lexical mais variado, nossa proposta peremptória.

7.1.229 *iwira* (subst.): “embira”; por ext.: “a corda que se faz com as fibras dessa árvores” (fig.)

Na Região Norte do país, o termo tem seu uso cotidiano consagrado inclusive sob forma de termo dentro do português. Muito provavelmente por essa razão que I.S., nativo de Óbidos, no Pará, tenha-o registrado ao longo de sua obra.

Segundo o dicionarista e etimólogo Antônio Houaiss, trata-se de um: “design. comum a várias árvores e arbustos da fam. das timentáceas [...], de que freq. se extraem as fibras da parte interna **para confecção de cordas e estopas**” (HOUAISS, 2001, p. 1117 – **grifos nossos**). Consideramos por essa razão que, em *A Feiticeira*, I.S. tenha usado o termo para designar um tipo de corda, feita da embira-branca, para pendurar o urubu encontrado pendente no quarto:

“Um enorme urubu, preso por uma **embira** ao esteio central do quarto, tentava picar um grande bode, preto e barbado, que passeava solto, como se fora o dono da casa.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifos nossos**)

7.1.230 *kutuka* (v. trans.): “espetar”, “ferrar”, “cutucar”, “picar”; por ext.: “bicar”

Trata-se de termo de origem tupi, que originou verbo correlato em português “cutucar”. No contexto em que precisamos de seu uso, utilizamo-lo com o valor semântico de “bicar”, em *A feiticeira*:

“[...] tentava **bicar** um grande bode, preto e barbado, que passeava solto, como se fora o dono da casa.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*usikari ukutuka suumé turusú, pixuna siniwawa-wasú waá yuíri, uwata-watá waá upisirũ.*” (tradução nossa)

Vale ressaltar que Ermanno Stradelli, em seu *Vocabulário*, designa o termo através de uma composição, a ver, “*ukutuka-tĩ-irũmu*” (STRADELLI, 2014, p. 176, adap.): “cutucar com o nariz” – *lit.*). Contudo, o valor semântico de *kutuka*, empregado isoladamente, que comprovamos, hoje se dá ampliado e serve para qualquer tipo de ação identificada com uma ponta – inclusive a de “picar” ou “bicar”.

7.1.231 *tiniwawa-wasú*: “barba grande” (lit.); por ext.: “barbudo”; por ext.: “barbado”

Segundo Marcel Twardowski Avila, o termo tem “origem no tupi *tenybaaba*” (AVILA, 2021, p. 322). O contexto em que precisamos utilizá-lo se dá sob forma de particípio passado “barbado”. Conversando com a Prof. Celina Menezes da Cruz, ela nos disse que a forma *tiniwawa* é bastante compreensível entre os falantes nativos do nheengatu. Assim, adotamos essa opção no texto de chegada de nossa tradução:

“tentava bicar um grande bode, preto e **barbado**, que passeava solto, como se fora o dono da casa.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*usikari ukutuka suumé turusú, pixuna asuí siniwawa-wasu waá, uwata-watá waá upisirũ, mayé uka-yara yawé.*” (tradução nossa)

Apesar de Ermanno Stradelli trazer uma opção distinta sob forma de composição para a palavra em português, não conseguimos encontrar – conversando com falantes nativos do nheengatu em SGC – facilidade em corresponder ao sentido intencionado. Muita vez, ouvimos que “*sembé-sawa-wara*” (STRADELLI, 2014, p. 175, adap.) ou, ainda, *siniwawa-wara* (Idem) pareciam “palavras estranhas”. Esses resultados nos incutiram a optar pela solução tradutória apontada e única para o texto-meta.

7.1.232 *sipiriwara* (subst.): “visitante”

Encontramos o termo em Ermanno Stradelli: “*sipiriwara*” (STRADELLI, 2014, p. 346, adap.). Mais uma vez, tivemos dificuldade em comprovar o seguimento de uso atual. No entanto, como se tratou de étimo encontrado na parte segunda de seu *Vocabulário*, decidimos adotar a palavra, até mesmo como tentativa de resgatá-lo entre os falantes atuais do nheengatu. Passa-nos pela cabeça que, em eventual publicação da tradução desses contos selecionados, será necessário nota de rodapé ao texto de chegada da tradução explicando o sentido do termo para que seu resgate seja compreendido e, quiçá, novamente utilizado pelos próprios falantes do nheengatu atual.

7.1.233 yumayana (v. intrans.): “impelir-se”, “empurrar-se”, “arremessar-se”; por ext.: “arremeter (-se)”

O termo foi identificado em Avila (AVILA, 2021, p. 844), que nos remeteu às fontes bibliográficas do nheengatu antigo, discriminadas na Tabela 68, abaixo. A palavra satisfaz-nos quanto ao uso semântico exigido pelo contexto, bastando para isso uma ampliação de sentido do termo ali encontrado.

Tabela 68 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>yumanhana</i>	p. 682
STRADELLI (2014)	<i>iulaiãna</i>	p. 389
SYMPSON (2001)	<i>iumanhana</i>	p. 196

Fonte: elaboração própria

7.1.234 mupuíri (v. trans.): “fazer pôr” (lit.); por ext.: “desviar”

O termo foi encontrado diversas vezes mencionado por Ermanno Stradelli: “*mupoíri*” (STRADELLI, 2014, p. 201, 204, 428). Também o identificamos, atualmente, no *Dicionário* de Marcel Twardowski Avila, que afirma ser “o termo do tupi **mombo'ir** [**mo-** + **po'ir**], apartar, separar” (AVILA, 2021, p. 498).

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram ser a palavra altamente compreensível e utilizada hodiernamente entre os falantes nativos do nheengatu, fato que comprovamos em entrevista com o Sr. Ademar. Todos esses indícios corroboraram para nossa solução tradutória ser adotada.

7.1.235 suú-itá (subst.): “muitos animais” (lit.); por ext.: “bicharada”; por ext.: “bicharia”

Trata-se de uma ampliação semântica a fim de garantir o sentido intencionado pelo texto-fonte (TF) em português, retrotraduzido como “bicharada” (RT), para ficar mais condizente com a discurso atual, como se vê abaixo:

TF – “Foi então que, animada por gestos misteriosos da velha, a **bicharia** toda avançou com uma fúria incrível.” (SOUSA, 1988, p. 39 – **grifo nosso**)

TC – “*Ape, suú-itá pawa usú tenundé yepé awaetesawa kirimbawa irõmu nití waá uyukwáu uruyari mairamé aintá usú umuanga waimĩ katakasawa -itá rupí amurupí waá.*” (tradução nossa)

RT – “Então, a **bicharada** toda avançou com uma fúria estonteante que não se podia acreditar quando foram animados por gestos misteriosos da velha.”

A palavra é derivada do termo que se usa desde tempos antanhos para designar “animal”, “caça”, “fera” (*suú*), seguido do morfema nominal que designa plural *itá*. Tanto os textos de consulta antigos quanto os atuais registram *suú* – como nos respectivos exemplos abaixo – e foram utilizados como referência para o termo em nheengatu utilizado no texto de chegada da tradução:

“*Compadre, remunhã mayé se yawé: repisika upaka waá rë suú, reyuká rembaú arã aé.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 65, adap. – **grifo nosso**)

“Compadre, faça como eu: pegue um **animal** ainda vivo e mate-o para comê-lo.” (CASASNOVAS, 2006, p. 65 – **grifo nosso**)

“*Nhaã suú uyukwáu waá tária-itá renundé aintá uyuká, ti uyawí aé.*” (Amorim, 1987, p. 199, adap. – **grifo nosso**)

“A **caça** que aparecia diante dos tárias eles matavam, não a erravam.” (AMORIM, 1987, p. 199 – **grifo nosso**)

Consultando as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, tivemos a comprovação de que o termo com propósito ampliado de sentido seria facilmente compreendido entre os falantes do nheengatu, razão pela qual apontamos *suú-itá* com o mencionado sentido.

Acrescenta-se, por fim, que o radical *suú* também pode ser usado como verbo a fim de representar o ato de “morder” desses animais. Trata-se de uma metonímia, cujo sentido se obtém através de contiguidade e que também foi aproveitado por nós no texto de chegada da tradução de *A Feiticeira*:

“O gato correndo em roda do rapaz procurava **morder**, fugindo sempre ao terçado.”
(SOUSA, 1988, p. 39 – **grifo nosso**)

“*Pixana uyana uyatimana kunumĩ-wasú ruakí rupí asuí usikari usuú aé, ma uyawáu kisé-wasú kutukasawa-itá suí panhẽ ara.*” (tradução nossa)

7.1.236 *sú tenundé* (v. intrans.): “ir à frente” (lit.); por ext.: “avançar”

A perífrase adotada como solução tradutória é formada por termos que são de conhecimento compartilhado cotidianamente pelos falantes do nheengatu: *sú* (“ir”) + *tenundé* (“frente”, “adiante”).

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram o sentido e, colocada à prova, tivemos retorno de que a ideia intencionada é devidamente passada com a construção: entre os falantes nativos, todos compreenderam que *sú tenundé* significasse “avançar”.

7.1.237 *yatimana* (v. intrans.): “andar em torno”, “rodear”, “fazer círculos”

O termo foi encontrado em muitas fontes bibliográficas, como se pode notar nos respectivos exemplos abaixo:

“*Ariré paá aintá umaã tatá, uyatimana usú uikú tatá.*” (RODRIGUES, 1890, p. 78, adap. – **grifo nosso**)

“Depois, dizem, eles viram fogo, o fogo ia **rodeando**.” (RODRIGUES, 1890, p. 78 – **grifo nosso**)

“*Mairamé aé usemu yeperesé kunhã-itá uyatimana aé, [...]*” (AMORIM, 1987, p. 368, adap. – **grifo nosso**)

“Quando ele saiu as mulheres **rodearam**-no logo, [...].” (AMORIM, 1987, p. 368 – **grifo nosso**)

“*Ape paá ta usuú piripiriáka, asuí ta upuri ta uyatimana miráwasú rupitá.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 85, adap. – **grifo nosso**)

“Aí dizem que eles mastigaram piripirioca, depois saltaram **rodeando** o tronco de uma grande árvore.” (CASASNOVAS, 2006, p. 85 – **grifo nosso**)

“[...] *pe ruayana yuruparí **uyatimana** pe ruakí kwayé leão usasemu waá yawé, [...].*”
 (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 256 – **grifo nosso**)

[...] o diabo, inimigo de vocês, anda ao **redor** de vocês como um leão que ruge, [...].
 (Idem)

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram que seu uso segue contundente na verbalização dos enunciados do cotidiano, razão pela qual adotamos o termo.

7.1.238 *kutukasawa* (subst.): “espetada”; por ext.: “golpe”

Trata-se de palavra derivada do radical *kutuka* seguido do sufixo nominal formador de substantivo *-sawa*, que designa “ação ou efeito de cutucar, espetar”. Para o nosso intento, o termo foi usado para significar “golpe”.

É válido ressaltar que, em nheengatu, muitas são as formas de golpear e, por consequência, muitas também as palavras. Por exemplo, se se golpeia o rosto de alguém, usa-se *suapeteka*; se se repete o gesto continuamente, fala-se em *tuká*; se o resultado incute corte podendo até decepar, utiliza-se *munuka* (“cortar”). O mais usado é *nupá* para golpes em geral.

Contudo, como em *A Feiticeira*, vimos necessidade de contextualizar a investida de Antonio de Sousa contra o gato, como se quisesse perfurá-lo com o “terçado” para se defender e afastar o “bichano encapetado”, preferimos *kutukasawa*. Na retrotradução (RT) do texto de chegada (TC), identifica-se, no termo destacado, a adaptação do contexto original do texto-fonte (TF). Veja o excerto:

TF – “O gato correndo em roda do rapaz procurava morder, fugindo sempre ao terçado.” (SOUSA, 1988, p. 39)

TC – “*Pixana uyana uyatimana kunumĩ-wasú ruakí rupí asuí usikari usuú aé, ma uyawáu kisé-wasú **kutukasawa-itá** suí panhẽ ara.*” (tradução nossa)

RT – “O gato corria em volta do rapaz e procurava mordê-lo, mas fugia dos **golpes** do terçado sempre.”

Nossa solução tradutória foi muito bem recebida pela professora Marlene Domingos Trindade, o que nos deu legitimidade e tranquilidade para persistir com a adaptação linguístico-discursiva sugerida.

7.1.239 *wewé* (v.) : “voar”; por ext.: “esvoaçar”

De evidente origem tupi, “*bebê*” (NAVARRO, 2007, p. 80), o termo segue sendo usado no nheengatu hoje em dia. Encontramo-lo em literatura variada de consulta, como se vê abaixo:

“*Indé rewewé yepé kutara, ma remaã mamentu resika. Ixé awewé merupí, ma asika puranga makití asú waá.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 93 – **grifo nosso**)

“Você voava rápido, mas veja só aonde chegou. Eu **voei** devagar, mas cheguei bem ao meu destino.” (Idem)

“*Mairamé aintá upisika-putari ana warirí, warirí uyeréu andirá murutinga, uwewé ukara kití, upuká uikú sé.*” (AMORIM, 1987, p. 127, adap. – **grifo nosso**)

“Quando elas já estavam prestes a pegar o tamanduá, o tamanduá virou um morcego branco, **voou** para fora rindo gostoso.” (AMORIM, 1987, p. 127 – **grifo nosso**)

“[...] *pirá uwewé waá.*” (SEIXAS, 1853, p. 38, adap. – **grifo nosso**)

“[...] o peixe que **voa.**” (SEIXAS, 1853, p. 38 – **grifo nosso**)

A ampliação semântica exigida para “esvoaçar” foi sugerida pela professora Celina Menezes da Cruz. Ainda, não encontrou dificuldade de compreensão entre os falantes nativos do nheengatu das comunidades que visitamos em nossas viagens.

7.1.240 *katú* (adj.): “bom”; por ext.: “certo”

O uso mais consagrado pelo termo é o de cumprir função adjetiva correspondendo ao sentido de “bom”, “adequado”, “oportuno”, “são”. A intenção de sentido exigida pelo contexto (“certo”), no entanto, não encontrou contemplação literal com base nas fontes de consulta.

Não obstante esse ligeiro entrave, como nosso propósito foi, apenas, o de alcançar o sentido referido por ampliação semântica, sob mesma função adjetiva, não identificamos

problemas em comprovar o sentido suprarreferido conversando com os falantes nativos do nheengatu, durante nossas estadas em SGC. Vale dizer que as professoras que nos auxiliaram durante esses anos de pesquisa, Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade também ratificaram o termo. Falantes autóctones da língua, corroboraram para o termo – com o sentido suprarreferido – ser utilizado no texto de chegada de nossa tradução.

7.1.241 *mupúi* (adv.): “frequentemente”, “repetidamente”, “muitas vezes”

O termo foi encontrado na literatura antiga do bispo Jorge Lourenço da Costa Aguiar, muito semelhantemente ao contexto de que fizemos uso:

“[...] *usenúi kurí mupúi Jesus rera.*” (AGUIAR, 1898, p. 61, adap. – **grifo nosso**)

“[...] invocará **amiudadas** vezes o nome de Jesus.” (AGUIAR, 1898, p. 61 – **grifo nosso**)

Segundo Marcel Twardowski Avila, o termo é oriundo “talvez do tupi *my'i-py'i* (*py'i-py'i*) ou do tupi *amêïepi*” (AVILA, 2021, p. 498).

7.1.242 *uyumuyawaité* (adj.): “o que se faz espantoso” (*lit.*); por. ext.: “ser espantoso”; por ext.: “aterrador”

Tomamos o termo, sob a acepção acima mencionada, baseados no encontro do termo primitivo *yawaité*: “perigoso”, “espantoso”.

O acréscimo dos prefixos nominais *yu-* e *mu-* foram artifícios da construção do significado reflexivo e dativo, respectivamente. Encontramos, inicialmente, o termo “*muyawaitéi*” (Ávila, 2021, p. 526) e, em seguida, após mais algumas pesquisas, pudemos, enfim, comprovar o étimo “*yumuyawaité*” (TASTEVIN, 1923, p. 683), na *Grammatica* do Pe. Constantino Tastevin.

7.1.243 *ririsawa* (subst.): “tremida” (lit.), “vibração” (lit.); por ext.: “convulsão”

Derivado do verbo *rirí* (“tremar”, “vibrar”), forma-se o substantivo cognato através do acréscimo do sufixo nominal *-sawa*⁹³, com a intenção de representar o sentido suprarreferido.

Baseamo-nos em alguns exemplos colhidos na bibliografia de consulta com o sentido de “tremar”, a constatar abaixo:

“**Arirí** aikú irusanga irũmu.i” (HARTT, 1938, p. 370, adap. – **grifo nosso**)

“**Tremo** de frio.” (HARTT, 1938, p. 370 – **grifo nosso**)

“*Panhẽ kurumiwasú-itá umanhana waá uikú kunhamukú urirí pawa uikú.*” (AMORIM, 1987, p. 248, adap. – **grifo nosso**)

“Todos os moços que estavam espiando a moça **tremiam**.” (AMORIM, 1987, p. 248, adap. – **grifo nosso**)

“*Kwá mira taité, urirí upwamu usikiesá.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 85 – **grifo nosso**)

“Homem, coitado, ficou de pé **tremendo** de medo.” (Idem)

Em trabalho de campo que visava à comprovação de qualidade do texto de chegada de nossa tradução e a facilidade de compreensão dos termos por nós empregados nesta, não encontramos obstáculos de entendimento por parte dos falantes nativos do nheengatu. Isto nos permitiu utilizar o termo.

7.1.244 *yupumpika* (v. intrans.): torcer-se (lit.); por ext.: estorcer-se

Trata-se de termo derivado a partir do verbo *pumpika* (“torcer”). Encontramo-lo no *Vocabulário* de Ermanno Stradelli: “*iupombica*” (STRADELLI, 2014, p. 298).

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram seu uso hodierno. A comprovação de campo fez com que, de fato, identificássemos que o termo não encontrou resistência de compreensão.

No texto de chegada de nossa tradução, preferimos utilizar a reduplicação com o intento de representar que as convulsões eram intensas e contínuas, como se vê abaixo:

⁹³ Ver. explic. na seção 6.4.

“[...] ao mesmo tempo o gato **estorceu**-se em convulsões terríveis, [...]” (SOUSA, 1988, p. 39 – **grifo nosso**)

“[...] *ape ana tẽ pixana uyupumbika-pika*⁹⁴ *puirisawa-itá aíwa reté resewara, [...]*”
(tradução nossa)

7.1.245 *pukusawa* (posp.): “durante”, “enquanto”, “ao mesmo tempo”, “o tempo inteiro”

O termo tem função sintática pospositiva e foi encontrado com as diversas acepções sinalizadas por nós, tanto na bibliografia antiga de consulta quanto na contemporânea:

“*Yasarú tiãwera pituna pukusawa.*” (AVILA, 2021, p. 645 – **grifo nosso**)

“Velamos o corpo a noite **toda.**” (Idem)

“*Kurumiwasú ti usuaxara, aé ukiri kunhã-itá upurungitá pukusawa.*” (AMORIM, 1987, p. 369, adap. – **grifo nosso**)

“O moço não respondeu, tinha adormecido **enquanto** as mulheres falavam!”
(AMORIM, 1987, p. 369 – **grifo nosso**)

“*Ara, pituna pukusawa kupií-itá usuúsuú xipú.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 250, adap. – **grifo nosso**)

“**Durante** todo o dia e toda a noite os cupins roeram o cipó.” (MAGALHÃES, 1876, p. 250 – **grifo nosso**)

Vale acrescentar, ademais, que encontramos na bibliografia de consulta uma locução com a mesma função de indicar simultaneidade, concomitância. Trata-se de *ape ana tẽ*:

“**Ape ana tẽ** *aé umaã Piripiri utumuyé santá, [...]*” (AMORIM, 1987, p. 121, adap. – **grifos nossos**)

“**No mesmo momento** ela viu Piripiri assobiar forte.” (AMORIM, 1987, p. 121 – **grifos nossos**)

⁹⁴ Ver. explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

A expressão também se traduz como “aí mesmo”, como se comprova no próprio Antônio Brandão de Amorim:

“*Ariré upuri, ape ana tē paá uyakirari, umburi yepé kururú pewa.*” (AMORIM, 1987, p. 300, adap. – **grifos nossos**)

“Depois ela pulou, **aí mesmo** então, contam, ela abortou, expeliu um sapo chato.” (AMORIM, 1987, p. 300 – **grifos nossos**)

Como nosso propósito sempre foi o de alargar o repertório linguístico na língua, através da variação de termos empregados, resolvemos alternar a utilização deles, a depender do contexto ao qual mais se aplica.

7.1.246 *pikūi* (v. trans.): “cavar”

O termo foi encontrado em diversas fontes bibliográficas e exaustivamente ouvido pelos falantes nativos do nheengatu:

“*Panhē mira upikūi waá uikú "salsa" rapú urikú yepé apigawa umanhana arama aé yawareté suí.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 120, adap. – **grifo nosso**)

“Toda pessoa que está **cavando** raiz de salsa tem um homem para vigiá-la contra as onças.” (MAGALHÃES, 1876, p. 120 – **grifo nosso**)

“*Nhaã tatú rangawa upikūi usú uikú iwikwara rupí.*” (RODRIGUES, 1890, p. 248, adap. – **grifo nosso**)

“Aquela imagem de tatu ia **cavando** pelo buraco do chão.” (RODRIGUES, 1890, p. 248 – **grifo nosso**)

“*Kukuhi, amu ara, uyupirú paá upikūi i tawa rembiwa rupí.*” (AMORIM, 1987, p. 317, adap. – **grifo nosso**)

“Kukuhy, no outro dia, começou a **cavar** pela beira de sua aldeia.” (AMORIM, 1987, p. 317, adap. – **grifo nosso**)

“*Usú upikūi timbú umbúi nhaã ipawa upé. Uxari usasá mukūi ara.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 88, adap – **grifo nosso**)

“Foi **cavar** pra pegar timbó e jogar no lago.; Deixou-o dois dias.” (CASASNOVAS, 2006, p. 88 – **grifo nosso**)

“[...] *uyupirú paá upikūi ta resá, yepé-yepesá rupí, mairamé ta upaka ti ã ta urikú ta resá, nẽ awá umaã, [...].*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 71, adap. – **grifo nosso**)

“[...] ele começou a **cavar** os olhos deles, um por um, quando eles acordaram não tinham mais olhos, ninguém via, [...].” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 71 – **grifo nosso**)

7.1.247 *tupana-werewa* (subst.): “brilho de deus” (*lit.*); por ext.: “relâmpago”

Entendendo que o que vem do céu é algo divino – assim como o trovão: *tupana-tiapú* –, o relâmpago também se relaciona a *tupana* (“deus”) no ideário cultural indígena. Para Ermanno Stradelli, “*tupana* é o ente desconhecido que troveja e mostra sua temibilidade pelo raio” (STRADELLI, 2014, p. 504). Muito comum no discurso cotidiano – assim como o medo que incute no indígena e no ribeirinho – o relâmpago se designa pelo termo supramencionado.

A palavra forma-se através de uma justaposição do termo *tupana* (“deus”) a *werewa* (“claridade”, “luz”, “brilho”). No conto *Acauã*, usamos tanto este quanto sua composição para traduzir “clarão vivo de um relâmpago”:

“Súbito, o **clarão** vivo de um **relâmpago**,[...].” (SOUSA, 1988, p. 52 – **grifos nossos**)

“*Yeperesé, werewa turusú yepé tupana-werawa suí,*” (tradução nossa)

Já em *A feiticeira*, utilizamos apenas a composição justaposta:

“[...] de minuto em minuto, **relâmpagos** rasgavam o céu.” (SOUSA, 1988, p. 39 – **grifo nosso**)

“[...] *siía tupana-werawa usuruka-suruka iwaka ara pawa.*” (tradução nossa)

Tabela 69 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>tupa uira</i>	p. 444
STRADELLI (2014)	<i>tupã-ueraua</i>	p. 280
RODRIGUES (1894)	<i>tupãuerà</i>	p. 40
AVILA (2021)	<i>tupana-werawa</i>	p. 730

Fonte: elaboração própria

7.1.248 amuramé (adv.): “às vezes”; por ext.: “de vez em quando”, “de quando em quando”

Encontramos a composição formada por *amú* (“outro”) + *ramé* (“quando”) recorrentemente utilizada sob primeira acepção apontada, ao longo de nossas consultas às bibliografias, desde as mais antigas às mais contemporâneas, a ver:

“*Turusú riré ana uyukwáu amuramé, umburi tatá i pira, i pú-itá rupí umburi tatá, i akanga umburi tatá, tiapú uikú kaá-pe, [...]*”. (RODRIGUES, 1890, p. 102, adap. – **grifo nosso**)

“Depois de grande ele aparecia **às vezes**, seu corpo expelia fogo, expelia fogo pelas mãos, sua cabeça expelia fogo, estava fazendo barulho na mata, [...]”. (RODRIGUES, 1890, p. 102 – **grifos nossos**)

“*Kunhã amuramé i piaíwa i membira-itá irũmu.*” (HARTT, 1938, p. 324, adap. – **grifo nosso**)

“A mulher **às vezes** fica zangada com seus filhos.” (HARTT, 1938, p. 324 – **grifos nossos**)

“*Amuramé, yapurungitá ramé kutara nungara, nẽ yakwáu mayé taá yapurungitá satambikasawa.*” (AVILA, 2021, p. 538 – **grifo nosso**)

“**Às vezes**, quando falamos de modo rápido, não sabemos como falamos o modo correto.” (Idem)

“*Amusemu mira-siyesara-itá urasú waá aintá, amuramé katusawa kití, amuramé yaparasawa kití [...]*” (TREVISAN, 2017, p. 202 – **grifo nosso**)

“Faço sair transportadores de pessoas que as levam, **às vezes** para a direita, às vezes para a esquerda [...]” (Idem)

A ampliação para o uso sob forma das demais locuções adverbiais para as quais precisamos traduzi-la não enfrentou dificuldade de compreensão por parte dos falantes nativos da língua. Esse resultado já havia sido sinalizado pela ratificação de seu emprego já feita pela professora Marlene Domingos Trindade, durante nossas consultas a ela.

7.1.249 maíwa: “coisa ruim” (lit.); por ext.: “seres encantados”

Trata-se do “ser misterioso de onde provém todo o mal” (STRADELLI, 2014, p. 408). São também conhecidos como “seres encantados”, sob o entendimento de “encantado” representar um encantamento ruim, detentor de um feitiço que causa estorvo, que dana a pessoa, como se vê nos excertos retirados de AMORIM (1987) – em que o autor associa o encantado a um ser “terrível” –, de PAYEMA (2002) – quando o vemos tentando ser evitado – e de SILVA (2020) – que o associa a um “monstro” –, todos os trechos abaixo transcritos:

“*Ixé yawaité, maíwa, marakaimbara, uíwa, iwaka ratá, ti awá umusarái se resé.*”
(AMORIM, 1987, p. 153, adap. – **grifo nosso**)

“Eu sou terrível, sou **encantado**, feitiço, flecha, raio, ninguém zomba de mim.”
(AMORIM, 1987, p. 153 – **grifo nosso**)

“*Yamutatatinga maíwa-itá suí [...]*” (PAYEMA, 2002, p. 36 – **grifo nosso**)

“Nós fumaçamos [para evitar] os **encantados** [...].” (Idem)

“**Maiwa** waá-itá aintá uwapika [...].” (SILVA, 2020, p. 82 – **grifo nosso**)

“**Monstros** acocorados [...].” (Idem)

Segundo Francoise Grenand e Epaminondas Ferreira, trata-se de um ser “encantador. Exemplo, um espírito das águas” (GRENAND & FERREIRA, 1989, p.91). Já de acordo com Marcel Twardowski Avila, os seres encantados são entidades sobrenaturais da natureza e “as pessoas praticam benzimentos e demais práticas ritualísticas, a fim de evitar as doenças (feitiços) oriundas de seus encantos” (AVILA, 2021, p. 418). Isto reforçou a adoção do termo no texto de chegada da tradução de *A feiticeira*:

“[...] e estava certo de que o seguia uma legião de **seres misteriosos** e horrendos.”
(SOUSA, 1988, p. 39 – **grifos nossos**)

“[...] *uikú satambika suú-itá maíwa, puxiwera retana yuiri, aintá uikú aé rakakwera.*”
(tradução nossa)

NOTA DE ESCLARECIMENTO: Aline da Cruz afirma que o termo é homônimo àquele que designa a “manjuba”: “*Prontu! aiwã maiwa* - Pronto! Já é majuba” (CRUZ, 2011, p. 226, adap.). Segundo a pesquisadora, “Na cerimônia do cariamã, o participante do ritual passa por autoflagelamento até que ele fique forte como majuba (peixe)” (Idem). Não se trata dessa função de sentido quando utilizamos *maíwa* em nossa tradução.

7.1.250 *kupyara* (subst.): “varanda”

Encontramos o termo em STRADELLI (2014), TASTEVIN (1923), RODRIGUES (1890) e, também, na bibliografia mais atual para nossas consultas:

“*Asuí aintá uyumuatiri yepewasú kUPIÁra kití sera waá Salomão.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 389 – **grifo nosso**)

“E eles reuniam-se no **alpendre** chamado de Salomão.” (Idem)

Segundo Marcel Twardowski Avila, origina-se “do tupi kopiara” (AVILA, 2021, p. 389).

7.1.251 *maãitá* (subst.): “coisas”, “bens”; por ext.: “roupas”

A bibliografia antiga de consulta consagra “roupa” como *maã-itá*, como se vê nos excertos abaixo apresentados:

“— *Awá maã taá kwaá maã-itá?* — *Se mú maã.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 118, adap. – **grifos nossos**)

“— De quem é esta **roupa**? — É [**roupa**] do meu irmão.” (MAGALHÃES, 1876, p. 118 – **grifos nossos**)

“*Maã resé ti remuyasuka kwaá maã-itá i kiá waá?*” (HARTT, 1938, p. 370, adap. – **grifo nosso**)

“Por que não lavas a **roupa** suja? (HARTT, 1938, p. 370 – **grifo nosso**)

Seu valor de sentido genérico, todavia, pareceu-nos exigir a perífrase *mundéu waá* (“que vestia”), em *A feiticeira*, a fim de especificar a função da “coisa” de que se fala, como se comprova na retrotradução (RT) do texto-fonte (TF):

TF – “[...] e atirou-se ao fundo da rede, sem ânimo de mudar de roupa.” (SOUSA, 1988, p. 40 – **grifo nosso**)

TC – “[...] *asuí uyuyapí makira kwara upé, umuseíma uikú umurikuyara maã-itá umundéu waá.*” (tradução nossa)

RT – [...] e atirou-se dentro da rede, estava sem ânimo de mudar a roupa, **que vestia.**”

Menciona-se, ainda, que pouco se usa hoje em dia pelos falantes da língua. O empréstimo português “roupa” não só se ouve, como também se consagrou na literatura contemporânea produzida em nheengatu:

“*Nhaãsé uxari umundéu i roupa.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 781 – **grifo nosso**)

“Pois foi-lhe permitido vestir sua **roupa.**” (Idem)

Como nosso proposta é a de preservar – pelo menos o quanto se pode – a língua nativa, podendo resgatar, assim, os términos que se perdem frente à solapante força do português, que sotopõe o nheengatu ao ostracismo, mais uma vez preferimos resgatar o termo que, desde antigamente, fazia menção à “roupa”.

7.1.252 *museíma* (adj.): “sem coragem”; “sem ânimo”

O termo foi encontrado sob forma primitiva *musé* (fig.: “animar”) e seu significado foi mencionado pela pesquisa feita por Marcel Twardowski Avila, que ratificou o sentido de “ânimo” como uma de suas acepções, através de exemplo criado por ele próprio:

“*Nhaã nheengarisawa umusé panhẽ awá.*” (ÁVILA, 2021, p. 511 – **grifo nosso**)

“Aquela cantiga **animou** a todos.” (Idem)

Coube-nos, a nós, apenas a derivação costumeira através do acréscimo do sufixo nominal que designa “ausência”, “falta”: *-íma*. Assim, tivemos *museíma* para traduzir “sem ânimo” no conto *A feiticeira*:

“[...] e atirou-se ao fundo da rede, **sem ânimo** de mudar de roupa.” (SOUSA, 1988, p. 40 – **grifos nossos**)

“[...] *asuí uyuyapí makira kwara upé, **umuseíma** uikú umurikuyara maã-itá umundéu waá.*” (tradução nossa)

7.1.253 *yukataka* (v. intrans.): “mover-se”

A acepção e a ortografia atribuídas ao termo foram encontradas em Marcel Twardowski Avila: “*yukataka*” (AVILA, 2021, p. 839). Ele aparece também numa das *Lendas* de Antônio Brandão de Amorim, traduzido com o sentido de “bulir”, já com outra ortografia, que foi adequada por nós segundo o registro de NAVARRO (2016):

“*Ariré ana aé **uyukataka** se pupé, aramé amanduári pawa!*” (AMORIM, 1987, p. 181, adap. – **grifo nosso**)

“Depois ele **buliu** dentro de mim, então eu me lembrei de tudo!” (AMORIM, 1987, p. 181 – **grifo nosso**)

Trata-se de termo formado a partir de *kataka* (“mover”), ao qual foi anexado o afixo prefixo *yu-*, que, neste lexema derivado por prefixação, cumpre função de parte integrante do verbo.

7.1.254 *maraarisawa* (subst.): “cansaço”, “abatimento”; por ext.: “prostração”; por ext.: “letargo”, “letargia”

A palavra foi encontrada sob outra ortografia em Ermanno Stradelli: “*maraaresaua*” (STRADELLI, 2014, p. 220). Após mencionado o evento às professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, durante nossos encontros para comprovar a qualidade da tradução, elas ratificaram o termo sob a forma ortográfica segundo NAVARRO (2016), com a qual trabalhamos e que foi exemplificada acima.

Para ilustrar como o nheengatu vem sendo esquecido entre os seus falantes, vale mencionar que a professora havia sugerido outra palavra: *muapisawa* (lit.: “aquilo que se ouve”; “explicação”). No entanto, não soube precisar seu valor de sentido e disse ser “um sentimento que uma pessoa abatida apresenta” – talvez em decorrência de muito ouvir uma explicação desgastante, que, eventualmente, desgasta e provoca cansaço. Prontamente após

revelada a palavra encontrada em STRADELLI (2014), elas tomaram outra direção e ratificaram que *mararisawa*, de fato, era o termo a ser adotado.

Em função desse desencontro de termos, também buscamos nos certificar de que a presença da palavra pudesse ser apontada em outra fonte bibliográfica. Encontramo-la no *Dicionário*, de Marcel Twardowski Avila, sob a ortografia igualmente cunhada por nós: “*mararisawa*” (AVILA, 2021, p. 430). Em mesma bibliografia de pesquisa, também obtivemos uma alternativa como sugestão sinonímica, que também foi adotada na tradução de nossos contos: *kweresawa* (AVILA, 2021, p. 409)

7.1.255 *paranawasú* (subst.): “rio grande” (lit.), “cheia do rio”, “enchente”

O termo apresenta semântica e usos variados. Além de ser o nome atribuído, em nheengatu, ao “Rio Negro” (*Paranawasú*, com inicial maiúscula) – por conta de ser o principal rio na região de SGC –, pode ser o nome “que designa, de forma genérica, o principal rio de uma bacia ou sub-bacia hidrográfica” [de qualquer região] (AVILA, 2021, p. 548).

Ermanno Stradelli, em seu *Vocabulário*, cunha uma composição para a qual atualizamos sua ortografia baseados na sugestão o Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro (NAVARRO, 2016). Trata-se do termo “*paraná-wikesawa*” (STRADELLI, 2014, p. 186, adap.). O étimo, talvez, tivesse maior ocorrência no uso linguístico de antigamente, significando – literalmente – “a entrada do rio”, i.e. “enchente”, “cheia”. Hoje, no entanto, sua utilização e seu entendimento ficam restritos aos falantes mais experientes. Coube a nós, por conseguinte, fazer alusão a esse termo como opção ao supramencionado e alterná-los ao longo do texto de chegada de nossas traduções. Também o identificamos na *Carta*, de Frederico Costa: “*paraná uikéçaua*” (COSTA, 1909, p. 224). A professora Celina Menezes da Cruz, por sua vez, confirmou tanto o uso de um quanto do outro étimo para o contexto, razão pela qual os adotamos no texto de chegada de nossa tradução.

Por fim, vale mencionar que a composição *paranawasú* ainda se usa com outros valores semânticos identificados nas consultas bibliográficas. CASASNOVAS (2006) o utiliza para “mar”; já CRUZ (2011), para se referir especificamente ao “Rio Negro”. Atualmente, esses usos seguem tendo validade, mas não nos interessaram ao longo do texto e chegada da tradução.

7.1.256 *karuára* (subst.): “reumatismo”; por ext.: “cãimbra”

O termo foi encontrado em Ermanno Stradelli para apontar “reumatismo” em seu *Vocabulário*: “*caruara*” (STRADELLI, 2014, p. 285, 340). Mas foi apenas em Frederick Hartt que, efetivamente, pudemos ter o significado associado a um contexto ilustrativo, como se deu no excerto abaixo transcrito:

“*Se pú i karuára uikú, ti apisika-kwáu mã.*” (HARTT, 1938, p. 377, adap. – **grifo nosso**)

“Eu tenho **reumatismo** da mão, não posso pegar nada.” (HARTT, 1938, p. 377 – **grifo nosso**)

A ampliação de sentido para apontar o valor semântico de “cãimbra” foi ratificado sem objeções pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, durante nossos muitos encontros e conversas. Partimos do pressuposto de que a dor nas juntas (“reumatismo”) pode ser associada, por contiguidade, à dor muscular (“cãimbra”). Por isso a sugestão, que se tornou solução tradutória.

7.1.257 *repitimũ* (v. imperativo): “ajude”, “ajuda” (imperat.); por ext.: “socorro”

Trata-se de termo conjugado a partir do radical verbal *pitimũ*. Atualmente, parece estar em desuso, ou – ao menos –, foi pouco identificado no discurso verbalizado dos falantes mais jovens do nheengatu. Ouve-se muito entre eles, em correspondência a esse pedido dado sob forma de imperativo, o termo *reajudari*, notoriamente um empréstimo relativamente jovem do português. Assim sendo, preferimos o resgate da palavra que foi recorrentemente encontrada em nossas pesquisas, mormente na literatura antiga de consulta bibliográfica, a ver:

“*Yawaraté, umaã ramé aé, unheẽ: — [...] Repitimú será ayuuka kwaá itá? Mikura upitimú aé.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 238, adap. – **grifo nosso**)

“A onça, quando a viu, disse: — [...]. Tu me **ajudas** a tirar essa pedra? A mucura ajudou-a.” (MAGALHÃES, 1876, p. 238 – **grifo nosso**)

“*Resikari kurí, repitimú arama aintá, maasiwera-itá, uikú kamirika waá yuíri.*” (AGUIAR, 1898, p. 45, adap. – **grifo nosso**)

“Visitarás, para os **aliviar**, os enfermos e o que estiver oprimido.” (AGUIAR, 1898, p. 45, adap. – grifo **nosso**)

“*Se ruayara, **apitimú**-kwáú indé, mã reputari amêẽ, panhẽ mã reputari waá.*” (RODRIGUES, 1890, p. 72, adap. – grifo **nosso**)

“Companheiro, eu posso te **ajudar**, o que você quiser eu dou, tudo que você quiser.” (RODRIGUES, 1890, p. 72 – grifo **nosso**)

“*Ne ruá purangasawa **upitimú** ixé amuyawí se piá.*” (AMORIM, 1987, p. 339, adap. – grifo **nosso**)

“A beleza do teu rosto me **ajuda** a enganar meu coração.” (AMORIM, 1987, p. 339, adap. – grifo **nosso**)

Marcel Twardowski Avila, em seu *Dicionário*, na parte concernente ao resumo em nheengatu, também reforça, indiretamente, que a palavra seja utilizada, ao aludir o papel do dicionário elaborado por ele após extensas pesquisas. Na justificativa da importância de seu trabalho, emprega o verbo *pitimũ* (AVILA, 2021, p. 7), com o sentido de “ajudar”, o que nos assegurou o propósito de insistir com o resgate do termo. Abaixo transcrevemos o excerto de que falamos:

“*Nheenga-rirú (dicionário) resé aikwé rẽ amú mã-itá **upitimú** waá nheengatu yumbuesara-itá, sikarisara-itá asuí awá umusasá putari yepé papera amú nheenga suí nheengatú kití.*” (AVILA, 2021, p. 7 – grifos **nossos**)

“No dicionário ainda existem outras informações que **ajudam** os aprendizes de nheengatu, os pesquisadores e quem traduzir um texto de outra língua ao nheengatu.” (tradução livre)

Nosso orientador desta tese, o Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, também faz alusão ao termo em seu *Curso*, trazendo o termo na parte de “Vocabulário das lições” (NAVARRO, 2016, p. 107), além de o mencionar na parte final de seu curso, referente ao glossário.

Os novos tradutores da língua também têm tentado resgatar o étimo que ainda resiste à força solapadora da língua portuguesa, mesmo que apenas entre os mais antigos. É o caso de Rodrigo Godinho Trevisan, que fez uso da palavra, na tradução do *Pequeno Príncipe*, com grande recorrência, cujo emprego pudemos coletar ao longo do seu texto de chegada de sua tradução do francês ao nheengatu:

“*Iwí-kwausawa, supí, upitimũ retana ixé.*” (TREVISAN, 2017, p. 62 – grifo **nosso**)

“E na geografia com certeza ela pode me **ajudar** muito” (tradução livre)

“*Se mbuesawa upitimũ-kwáu aintá.*” (TREVISAN, 2017, p. 84 – grifo **nosso**)

“Meus ensinamentos podem **ajudá**-los.” (tradução livre)

“*Apitimũ-kwáu indé yepé ara.*” (TREVISAN, 2017, p. 137 – grifo **nosso**)

“Eu posso **ajudar** você um dia (tradução livre)

“[...] *ti amunhã-kwáu nẽ mã apitimũ arama aé* [...] (TREVISAN, 2017, p. 167 – grifo **nosso**)

“[...] eu não posso fazer nada para **ajudar** ela [...] (tradução livre)

Por fim, a professora Celina Menezes da Cruz sugeriu que fosse feita uma “espécie de glossário” acerca do uso do termo, a fim de que a palavra não se perca com o tempo, visto que ela segue sendo utilizada e compreendida sem obstar pelos falantes mais experientes do nheengatu até hoje.

Todas essas devolutivas que tivemos através de nossas pesquisas e conversas com os falantes nativos na língua reafirmaram nosso compromisso em adotar, como sugestão tradutória, o termo suprarreferido *repitimũ*, nos contextos em que se “pede socorro”, “pede-se ajuda”. O termo foi utilizado por nós, por exemplo, em *A Feiticeira*, no contexto abaixo:

“– **Socorro!** – gritou desesperado o Antônio de Sousa, [...]” (SOUSA, 1988, p. 40 – grifo **nosso**)

“– **Repitimõ!** – *Antonio de Sousa usasemu se akanhimu,* [...]” (tradução nossa)

7.1.258 *igarapura* (subst.): “que vive / está na canoa” (lit.); por ext.: “tripulante”

Trata-se de termo derivado de *igara* (“canoa”) seguido do afixo sufixo *-pura*, designativo de “interioridade”, “habitação”. Apesar de não termos encontrado a palavra por nós sugerida e, conseqüentemente, utilizada, não obtivemos devolutivas de incompreensão de sentido para a palavra formada. Ademais, a professora Celina Menezes da Cruz ratificou o emprego do étimo para o significado intencionado em nossa tradução.

7.1.259 ruakisawa (subst.): “arredores”, “cercania”, “redondeza”; por ext.: “vizinhança”

Trata-se de termo formado a partir da posposição de uso corrente *ruakí* (“próximo de”) + *-sawa* (sufixo nominal formador de substantivos). Conquanto não o tenhamos encontrado seu uso em bibliografias nenhuma para a consulta do seu emprego em nheengatu, a professora Celina Menezes da Cruz não fez objeções ao reconhecimento do sentido esperado para o contexto. Por isso, adotamo-lo como solução tradutória em nosso texto de chegada da tradução de *A feiticeira* e de *Acauã*, respectivamente, abaixo retratados:

“Quero saber como foi que conseguiu enganar a toda esta **vizinhança**.” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*Aputari akwáu mayé rekwáu repuitemunhã panhẽ kwá ruakisawa.*” (tradução nossa)

e

“[...] só conseguiu chegar à **vizinhança** da vila [...]” (SOUSA, 1988, p. 51 – **grifo nosso**)

“[...] *usika nhuntu tawa ruakisawa upé [...]*” (tradução nossa)

7.1.260 tipusíma (subst.): “sem sono” (lit.); por ext.: “insônia”

A palavra é formada por meio de sufixação do verbo *tipusí* através da anexação do morfema *-íma*, designativo de “ausência”, “negação”. O uso do radical primitivo é corriqueiro na oralidade e ele foi encontrado, amplamente utilizado, na bibliografia de consulta:

“*Pisayé ramé, aintá ripusí ramé ana, suasú akanga utuká yurá resé.*” (MAGALHÃES, 1876, p. 223, adap. – **grifo nosso**)

“À meia-noite, quando eles já estavam com **sono**, a cabeça do veado esbarrou no jirau.” (MAGALHÃES, 1876, p. 223 – **grifo nosso**)

“Ne **ripusí** será reikú?” (HARTT, 1938, p. 377, adap. – **grifo nosso**)

“Estás com **sono**?” (HARTT, 1938, p. 377 – **grifo nosso**)

“*Akutipurú, repurú ne ripusí kwá taína supé.*” (RODRIGUES, 1890, p. 291, adap. – **grifo nosso**)

“Acutipuru, empresta o teu **sono** para esta criança.” (RODRIGUES, 1890, p. 291, adap. – **grifo nosso**)

“*Iure upurungitá sipusí-pe Yuruparí irũmu, [...].*” (AMORIM, 1987, p. 153, adap. – **grifo nosso**)

“Iure falou em seu **sono** com Jurupari.” (AMORIM, 1987, p. 153 – **grifo nosso**)

“[...] *nhaã i tía ti ukiri nẽ mã, ti yamaã tipusí, ti yamaã nhaã pituna ba.* (NAVARRO, 2016, p. 83 – **grifo nosso**)

“[...] aquela sua tia não dormia nada, não havia **sono**, não existia a noite.” (Idem)

Ainda que não tenhamos identificado, especificamente, o emprego de *tipusíma* através de nossas pesquisas bibliográficas do nheengatu, entendemos que o processo de derivação por meio desse tipo de sufixação é muito comum. Ademais, consultando a bibliografia do Pe. Alfonso Casanovas e a do Prof. dr. Eduardo de Almeida Navarro, identificamos excertos que comprovam que o verbo *tipusí* é radical primitivo de outra palavra, *tipusimanha* (lit.: “dorminhoco”), destacados a seguir:

“[...] *umaã paá teyú, tipusimanha, upaka paá iwaté wã kurasí.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 95, adap. – **grifo nosso**)

“[...] viu que o calango, **dorminhoco**, acordava já com o sol alto.” (CASASNOVAS, 2006, p. 95 – **grifo nosso**)

“*Maria tipusimanha píri Pedro sú.*” (NAVARRO, 2016, p. 79 – **grifo nosso**)

“Maria está mais **sonolenta** que Pedro.” (Idem)

Para determinar, de fato, que o termo – mesmo sem o já mencionado amparo bibliográfico – poderia ser utilizado no texto de chegada da tradução de *Acauã*, consultamos, enfim, as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, que ratificaram a existência do termo, aferindo que sua utilização é cotidiana. Por fim, a ampliação semântica até alcançar o significado de “insônia” não se mostrou ser obstáculo de compreensão, quando sugerida por nós às professoras, razão pela qual adotamos a solução tradutória apresentada.

7.1.261 *sikari* (v. trans.): “procurar”, “buscar”, “tentar procurar”; “tentar” [fazer algo], “esforçar-se”

Em nossas pesquisas, encontramos diversos registros do termo, sob todas essas variadas acepções:

“*Ariré paá i manha umaã aintá uikupukú, usú aintá rakakwera usikari arama aintá.*”
(RODRIGUES, 1890, p. 124, adap. – **grifo nosso**)

“Depois, dizem que sua mãe viu que eles demoravam, foi atrás deles para **procurá-los**”. (RODRIGUES, 1890, p. 124 – **grifo nosso**)

“[...], **pesikari** kirimbawa petitika arama i nheenga. (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 662 – **grifo nosso**)

“[...], **buscai** com dedicação profetizar a sua palavra.” (Idem)

“[...] *mairamé kurí ta ukaú wã, resikari kuri repurakari aintá saku upé.* (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 77, adap. – **grifo nosso**)

“[...] quando eles já estiverem embriagados, **tente** colocá-los dentro do saco.”
(LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 77 – **grifo nosso**)

Acreditamos em que o verbo *sikari*, oriundo do tupi⁹⁵, tenha sofrido ampliação de sentido por conta dos múltiplos contextos em que o verbo “procurar” – no português – acaba sendo utilizado. Para isto, basta comprovar o uso cotidiano desse verbo na própria língua portuguesa: costumamos dizer “estou procurando um lugar” (“localizar”), “vou procurar fazer isso” (“intencionar”), “procure a bibliografia” (“pesquisar”), “procure como enganá-lo” (“identificar”) etc. Assim, talvez em decorrência desse variado uso contextual somado ao contato direto que o nheengatu sempre teve estabelecido com o português, aquele tenha internalizado contextos semânticos deste, resultando na ampliação semântica em que se encontra, hoje, nessa língua indígena.

Ao longo do texto-meta da tradução dos contos selecionados, procuramos utilizar todos seus significados sempre que o contexto os exigiu.

7.1.262 *yumusú* (v. intrans.): “fazer-se ir” (lit.); por ext.: “orientar-se” [por um caminho]

⁹⁵ Ver. explic. sobre “*ekar (s)*” (NAVARRO, 2013, p. 92)

Trata-se de termo formado por dupla derivação prefixal do radical verbal *sú* (“ir”), por meio das anexações do morfema prefixo reflexivo *-yu* e do prefixo acusativo *mu-*. Contudo, encontramos dificuldade de comprovar sua existência nas fontes bibliográficas de consulta de que dispúnhamos. Levando esse problema ao Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, ele nos sugeriu o termo suprarreferenciado.

Quando fomos a SGC, já em 2021, pedimos que as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificassem o uso do termo. Elas, por sua vez, assim fizeram e avalizaram que ele poderia ser utilizado para o intuito a que se propunha. A ampliação semântica até alcançar o sentido de “orientar-se” também não apresentou obstáculo de compreensão.

Já com a comprovação deste realizada, usamos a palavra para formar mais uma derivada a partir dela: *mususawa* (“orientação”). O termo derivado se mostrou muito compreensível por parte dos falantes nativos do nheengatu de SGC, razão pela qual também o adotamos no texto de chegada da tradução do conto *Acauã*:

“Abrindo também os olhos para não perder a **orientação** de um novo relâmpago.”
(SOUSA, 1988, p. 52 – **grifo nosso**)

“*Upirari sesá-itá yuíri ti arama ukanhemu mususawa yepé piasu tupana-werawa suí.*” (tradução nossa)

7.1.263 *merupí* (adv.): “devagar”, “lento”, “pouco a pouco”

Encontramos essa palavra tanto na literatura antiga como na atual, durante nossas pesquisas. Seu uso também foi identificado na fala corrente dos falantes nativos da língua. Não obtivemos, destarte, objeção para utilizar a palavra no texto de chegada de nossa tradução.

Tabela 70 - Reg. ortogr. do adv. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>meuerupi</i>	p. 197
TASTEVIN (1923)	<i>merupi</i>	p. 631
DIAS (1854)	<i>meheu rupi</i>	p. 562
SEIXAS (1853)	<i>meué-rûpi</i>	p. 28
HARTT (1938)	<i>mené rupí</i>	p. 352
MAGALHÃES (1876)	<i>meué rupi</i>	p. 128, 190, 223
AMORIM (1987)	<i>meué rupi</i>	p. 34, 159, 299, 402
STRADELLI (2014)	<i>meué, meué rupi</i>	p. 205
NAVARRO (2016)	<i>merupi</i>	p. 105
AVILA (2021)	<i>merupí</i>	p. 447
TREVISAN (2017)	<i>merup</i>	p. 69, 126, 144, 160
SILVA (2020)	<i>merupí</i>	p. 79, 92
CASASNOVAS (2006)	<i>merupíi</i>	p. 66, 67, 69, 70, 93

Fonte: elaboração própria

7.1.264 *wiri* (v. intrans.): “emergir”; por ext.: “boiar”

O termo utilizado no texto de chegada da tradução de *A Feiticeira* foi encontrado em variados autores. O sentido intencionado propriamente pelo contexto do conto – com o sentido de “boiar” –, no entanto, foi identificado apenas nas *Noções de língua geral*, do Pe. Afonso Casasnovas: “boiar **uwiri**” (CASASNOVAS, 2006, p. 132 – **grifo nosso**)

A ratificação de sentido e o emprego hodierno foram aferidos pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade.

Tabela 71 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>uiri</i>	p. 212
MAGALHÃES (1876)	<i>uïre; uíri</i>	p. 127; p. 258, 267
RODRIGUES (1890)	<i>uêre</i>	p. 147
AMORIM (1987)	<i>iuyre; uyre</i>	p. 301; p. 404
STRADELLI (2014)	<i>uyry</i>	p. 177
SYMPSON (2001)	<i>uêre</i>	p. 3
AVILA (2021)	<i>wir</i>	p. 786
CASANOVAS (2006)	<i>uwirii</i>	p. 132

Fonte: elaboração própria

7.1.265 *iwaka-tatatinga* (subst.): “fumaça do céu” (lit.), “nuvem”

O termo é corriqueiro no nheengatu atual, fazendo parte do léxico da oralidade cotidiana. Encontramo-lo, ademais, em Antônio Brandão de Amorim:

“[...] **iwaka-tatatinga** *usikindawa yasí ruá*, [...]” (AMORIM, 1987, p. 219, adap. – **grifo nosso**)

“[...] as **nuvens** taparam a cara da Lua, [...]” (AMORIM, 1987, p. 219 – **grifo nosso**)

O mesmo autor também apresenta outro termo para designar nuvem em português, “*iwaka-kiasawa*” (*Ibidem*, p. 445, adap.). Literalmente, o termo significa “sujeira do céu” e, também, representa uma utilização hodierna. A mesma composição aparece no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli: “*iuaca-ikiásáua*” (STRADELLI, 2014, p. 258)

Conversando com a professora Celina, ela disse-nos que essa última composição é mais conhecida entre os falantes mais idosos. Hoje, os jovens acabam usando mais frequentemente *iwaka-tatatinga* ou o próprio empréstimo do português “nuvem”. Como a finalidade maior de nossa pesquisa é ampliar o repertório linguístico dessa língua a fim de fortalecê-la com mais numeroso vocabulário, adotamos ambos os étimos nheengatus ao longo do texto-meta de nossa tradução.

7.1.266 *nharusawa* (subst.): “raiva”, “braveza”, “ferocidade”; por ext.: “ira”, “cólera” [divina] (*tupana nharusawa*)

Trata-se de termo formado por meio da anexação do sufixo nominal formador de substantivo *-sawa* a partir do radical adjetivo *nharú* (lit.: “bravo”, “furioso”; por ext.: “furibundo”). É termo muito recorrente no registro verbalizado cotidiano dos falantes nativos do nheengatu. Também foi encontrado em Antônio Brandão do Amorim, numa de suas *Lendas*:

“[...] *kuíri yané nharusawa upawa ana* [...]” (AMORIM, 1987, p. 105, adap. – **grifo nosso**)

“[...] agora já acabou a nossa **raiva** [...]” (AMORIM, 1987, p. 105 – **grifo nosso**)

Tivemos de empregá-lo, no texto-meta de nossa tradução, tanto com o propósito de designar “nervosamente” (*nharusawa rupí*: lit.: “por raiva”), no conto *O baile do judeu*, quanto para representar o sentido ampliado mencionado acima de “coléra divina”, já no conto *Acauã*, excertos, respectivamente, retratados abaixo:

“[...] e sacudia **nervosamente** a cabeça.” (SOUSA, 1988, p. 77 – **grifo nosso**)

“[...] *asuí uyatimú i akanga nharusawa rupí yúri*.” (tradução nossa)

e

“Com todo o furor de sua **cólera divina**.” (SOUSA, 1988, p. 52 – **grifos nossos**)

“*Mayé tupana uikú ramé teresemu panhẽ i nharusawa irũmu*.” (tradução nossa)

7.1.267 *yusupari*: “perder-se”, “perder o caminho”, “errar o caminho”, “andar perdido”, “extraviar-se”

A palavra é uma alternativa a *yawí pé* (lit.: “errar o caminho”). O termo foi encontrado em *O novo testamento em nyengatu*, no excerto a seguir:

“[...] *kuxiima uyusupari aé, kuíri yawasemu ana aé*.” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 877 – **grifo nosso**)

“[...], outrora ele se **perdeu**, mas agora nós o encontramos.” (Idem)

Segundo Marcel Twardowski Avila, é “o mesmo que *supara*” (AVILA, 2021, p. 877). Ao longo do texto de chegada de nossa tradução, visamos a alternar os termos e perífrases mencionadas a fim de ampliar a possibilidade de designar a “perda do caminho”.

7.1.268 *yakayaká* (subst.): “cedro”

O termo foi identificado no *Dicionário* de Marcel Twardowski Avila. Segundo o etimólogo, a palavra designa o “cedro [e] variedade de cedro, árvore alta da família das meliáceas” (AVILA, 2021, p. 798).

Achamos adequado utilizar a terminologia adequada para mencionar o tipo específico de árvore em nossa tradução, primeiro, porque os indígenas guardam o nome de árvores e as têm muito bem determinadas e nomeadas desde sempre – mesmo a mata trazendo enorme variedade de espécies –; e, segundo, porque, dessa forma, não se corre o risco de o vocábulo acabar se perdendo em detrimento do uso do étimo português “cedro”.

7.1.269 *iwitú-aíwa* (subst.): “vento ruim” (lit.); por ext.: “tempestade”

Trata-se de termo que pode designar, paradoxalmente, tanto um “vento ruim” – para velejar, por exemplo – quanto um vento forte demais que atrapalha, geralmente vinculado a uma *amana-wasú* (“chuvarada”). Esta, inclusive, também pode designar “tempestade” assim como o termo supramencionado. Assim, resolvemos fazer uso de ambos os étimos em *nheengatu* no nosso texto de chegada a fim de variar o léxico nessa língua e ampliar o seu repertório linguístico.

7.1.270 *tatikumã* (subst.): “fuligem”

O termo foi identificado em STRADELLI (2014) e em TASTEVIN (1923). Também encontramos referência ao mesmo significado ÁVILA (2021), quando sinalizou que o termo *tatitikú* também se utiliza com esse sentido, muito embora este seja mais associado às “cinzas”, propriamente ditas.

7.1.271 *tatatinga* (subst.): “fogo branco” (lit.); por ext.: “fumaça”

A palavra é muito utilizada hoje em dia e teve uso comprovado na oralidade cotidiana do falante nativo do nheengatu por meio de todas as viagens que empreendemos a SGC. Também foi encontrada, recorrentemente, nas bibliografias antiga e atual consultadas em nossas pesquisas, como se pode notar pela grande quantidade de excertos recortados abaixo transcritos:

“*Panera uyupirú ramé upupuri, tatatinga suí usemu andirá-itá. Asuí usemu wakurawá-itá, murukututú-itá, yakurutú-itá, wirá-itá pitunapura.*” (RODRIGUES, 1890, p. 109, adap. – **grifo nosso**)

“Quando a panela começou a ferver, da **fumaça** saíram morcegos. Depois saíram bacuraus, murucututus, jucurutus, pássaros da noite.” (RODRIGUES, 1890, p. 109 – **grifo nosso**)

“**Tatatinga** *sakwena aintá pira suí usemu, [...]*” (AMORIM, 1987, p. 125, adap. – **grifo nosso**)”

“**Fumaça** cheirosa saiu do corpo deles, [...].” (AMORIM, 1987, p. 125 – **grifo nosso**)

“*Nuká paá taité akutí upisika tatatingantu, aité paá kwá yamaã waá amana riré, tatatinga ta unheẽ waá akutí ratá.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 73, adap. – **grifo nosso**)

“No entanto, dizem que a pobre cutia pegou só **fumaça**, aquela mesma que nós vemos depois da chuva, a fumaça que dizem ser fogo de cutia.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 73, adap. – **grifo nosso**)

Por essas razões não tivemos problemas em incorporar a palavra ao texto-meta das traduções dos contos selecionados.

7.1.272 *manuíwa* (v. intrans.): “desmaiar”, “desfalecer”

Trata-se de termo formado a partir do radical verbal *manũ* (“morrer”), por derivação sufixal de *-iwa* – sufixo nominal designativo de característica. Esse processo de formação – como recorrentemente visto em nossos comentários – é bastante comum no nheengatu. A

palavra usa-se frequentemente na oralidade cotidiana dessa língua no Alto Rio Negro – como comprovamos durante a empresa de nossas variadas viagens – e também a identificamos na bibliografia de consulta antiga e na atual, como retratamos abaixo, respectivamente:

“**Umanuaiwa**, *uwari iwí-pe*.” (AMORIM, 1987, p. 161, adap. – **grifo nosso**)

“**Desmaiou**, caiu no chão.” (AMORIM, 1987, p. 161 – **grifo nosso**)

“*Ape kwá kurumĩ mirĩ upisika nhaã apigawa, ape uyapí aé iwí ruaxara. Ape kwá apigawa umanuaiwa [...]*”. (COMUNIDADE DE TERRA PRETA *apud* AVILA, 2021, p. 428 – **grifo nosso**)

“Então aquele menininho pegou o homem, aí jogou-o contra o chão. Então o homem **desmaiou** [...]” (Idem)

7.1.273 *tayeraeté* : “filha verdadeira” (lit.); por ext.: “filha cossanguínea”, “filha legítima”

Trata-se de uma composição utilizada para traduzir “filha legítima” no conto Acauã:

“Conjuntamente com a sua **legítima** Aninha.” (SOUSA, 1988, p. 53 – **grifo nosso**)

“*I tayeraeté Aninhá irũmu*.” (tradução nossa)

Seu uso se mostrou necessário para contrapor o termo *tayera-nungara* (lit.: “filha adotiva”), no mesmo conto. É processo de derivação sufixal muito comum nessa língua, de que se originam palavras como *esaeté* (“vista boa”), *itaeté*⁹⁶ (“aço”), *itawerawaeté* (“pedra brilhante a valer”; por ext.: “diamante”), *iwité* (“terra firme”), *kaaeté* (“mata densa”), *kuemeté* (“de manhã bem cedo”; por ext.: “de manhãzinha”), *tapiiraeté*⁹⁷ “anta de verdade”; *yawareté*⁹⁸ “onça” e tantos outros étimos mais.

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade disseram-nos não haver dificuldade de compreensão. Isto nos fez adotar o termo supramencionado.

⁹⁶ Para distinguir de *itá* (“pedra”).

⁹⁷ Para distinguir de *tapiíra* (“vaca”, “boi”).

⁹⁸ Para distinguir de *yawara* (“cachorro”).

7.1.274 *muninasawa* (subst.): “carícia”, “carinho”; por ext.: “afago”

Trata-se do substantivo formado por derivação sufixal do radical verbal *munina* (“acariciar”, “acalentar”). O termo foi encontrado em STRADELLI (2014) e em TASTEVIN (1923).

7.1.275 *nuká* (conj.): “entretanto”, “todavia”, “mas”, “contudo”, “no entanto”

Trata-se do termo de origem etimológica indígena para a formação de cláusulas adversativas. Segundo Marcel Twardowski Avila, a palavra é oriunda “talvez do tupi *nakó*, ‘na verdade’, ‘como se viu’” (AVILA, 2021, p. 538 – *grifo do autor*).

É sabidamente conhecido não se tratar do único termo para esse propósito. Diga-se, de passagem, que é o empréstimo *ma* (“mas”) o mais consagrado na oralidade cotidiana dos falantes nativos dessa língua. Ainda assim, *nuká* ainda resiste em algumas regiões do Alto Rio Negro e no discurso de falantes mais idosos da língua. Por isso mesmo, resolvemos adotá-lo no texto-meta de nossa tradução e alterná-lo com o empréstimo do português a fim de que esse termo não se perca, extinto da fala. Publicações atuais em nheengatu, como o *Dicionário*, de Marcel Twardowski Avila (2021), e o *Leetra Indígena* (2014), também buscam incentivar o seu uso, como se vê abaixo:

“*Yakaré usú ã supí até teyú ruka upé, nuká pu paá nhaã puru tapiira riputiwasú pu paá nhaã kaxiri waá.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 81, adap. – **grifo nosso**)

“O jacaré foi de fato até a casa do calango, **no entanto** o que era caxiri era apenas abundante fezes de anta.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 81, adap. – **grifos nossos**)

“*nuká* (conj.) no entanto, contudo, entretanto” (AVILA, 2021, p. 538 – **grifo do autor**)

7.1.276 *murutinga* (adj.): “branco”; por ext.: “alvo” [de brancura]

A palavra é usada para designar a cor “branca”, com recorrência diária no falar nativo. Na bibliografia de consulta do nheengatu, identificamo-la em diversos autores, ora com o sentido de “branco”, ora com o de “cal”, como abaixo retratamos alguns:

“*Aé umuputira ana ukapi-itá, umusasá iuí-murutinga suka rupitá-itá resé, umungaturu uka-pupekasara.*” (NAVARRO, 2016, p. 93 – **grifo nosso**)

“Ela floriu os quartos, passou **cal** nas paredes de sua casa, consertou o telhado.” (Idem)

“*Kwá papera yukwasá murutinga.*” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 95 – **grifo nosso**)

“A cor desse papel é **branca**.” (Idem)

“*Aiwana uyapí i kupé-pe tanimbuka, murutinga upitá, [...]*” (RODRIGUES, 1890, p. 196, adap. – **grifo nosso**)

“Então atirou cinzas nas suas costas, elas ficaram **brancas**, [...].” (RODRIGUES, 1890, p. 196, adap. – **grifo nosso**)

“*Mairamé aintá upisika-putari ana warirí, warirí uyeréu andirá murutinga, uwewé ukara kití, upuká uikú sé.*” (AMORIM, 1987, p. 127, adap. – **grifo nosso**)

“Quando elas já estavam prestes a pegar o tamanduá, o tamanduá virou um morcego **branco**, voou para fora rindo gostoso.” (AMORIM, 1987, p. 127, adap. – **grifo nosso**)

“*Se maãitá murutinga.* (MAGALHÃES, 1876, p. 64 – **grifo nosso**)

“Minha roupa **branca**.” (MAGALHÃES, 1876, p. 64 – **grifo nosso**)

Nossa intenção e a única dificuldade aparente que talvez pudéssemos enfrentar era a de utilizar *murutinga* com sentido ampliado de “alvo”, a fim de caracterizar as costas – “espáduas” – de Clarinha, no conto *Acauã*, como se vê no excerto abaixo:

“Os anelados cabelos castanhos caíam-lhe sobre as **alvas** e magras espáduas.” (SOUSA, 1988, p. 53 – **grifo nosso**)

“*Sawa i apatuka maku yuíri aintá uwari i kupé ararupi murutinga asuí yangaiwara.*” (**tradução nossa**)

A valor semântico exigido pelo contexto, no entanto, foi tranquilamente ratificado pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade. Ademais, em consultas posteriores, encontramos a confirmação também em Marcel Twardowski Avila: “(var. **murutí** [hist.]) (*s.* e *adj.*) branco, alvo; claro” (AVILA, 2021, p. 505). Todas essas razões referendaram a ampliação semântica adotada no texto de chegada da tradução.

7.1.277 *pituasawa* (subst.): “fraqueza”; por ext.: “languidez”; por ext.: “morbidez”

O termo se forma a partir de *pitúia* (“fraco”; por ext.: “trêmulo”) por meio de anexação de sufixo nominal formador de substantivo *-sawa*. Também é cognato de *mupitúia*: “enfraquecer”, “amofinar”; “acovardar”, “tremular”; por ext.: “intimidar”. Toda a família etimológica foi utilizada para compor nosso texto de chegada das traduções dos contos selecionados. Ambas as palavras utilizam-se no dia a dia do nativo falante do nheengatu atual; por isso os adotamos.

7.1.278 *kurú* (subst.): “ruga”

O termo foi encontrado, primeiro, no *Vocabulário* do conde Ermanno Stradelli (2014). Após algumas pesquisas, ainda reforçamos o sentido para o termo no *Dicionário*, de Marcel Twardowski Avila. Para ele, o termo é originário “talvez do tupi *kuruba* [*kurub* + *-a*] ou do tupi *korôia* [*korô* + *-a*]” (AVILA, 2021, p. 393 – grifos do autor).

Em nossos encontros com as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, elas não só ratificaram o emprego do termo como também nos disseram que *kuruka* (lit.: “dobrado”) também pode ser empregado para representar a dobra de qualquer coisa, como a do papel (*papera kuruka*) ou a do pano (*panu kuruka*).

7.1.279 *igantí* (subst.): “nariz da canoa” (lit.); por ext.: “proa”

O termo é uma composição por aglutinação de *igara* (“canoa”) e *tĩ* (“nariz”). Na oralidade, os falantes, costumam usar apenas *gantí*. Encontramo-lo em diversos autores, sob variada ortografia, como se contata na Tabela 72:

Tabela 72 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>iganti</i>	p. 620
DIAS (1854)	<i>gantim</i>	p. 571
SEIXAS (1853)	<i>gantí</i>	p. 15
RODRIGUES (1894)	<i>ganti, ig-anti; yanty, iganty</i>	p. 12; p. 43 p. 177
HARTT (1938)	<i>ygantíme, ygantín</i>	p. 353
STRADELLI (2014)	<i>yanti, ynganti</i>	p. 275; p. 371
AVILA (2021)	<i>gantí ; igantí</i>	p. 304; p. 307

Fonte: elaboração própria

7.1.280 *mundí* (v. trans.): “impressionar”

Encontramos o termo, primeiro, nas *Lendas*, de Antônio Brandão de Amorim:

“*Kurumiwasú membí, puranga retana paá i nheenga, umundí katú paá awá usendú!*”

(AMORIM, 1987, p. 235, adap. – **grifo nosso**)

“A flauta do moço, contam, era bonita demais a sua voz, **impressionava** bem quem escutava.” (AMORIM, 1987, p. 235, adap. – **grifo nosso**)

Cabe ressaltar, outrossim, que, de acordo com Marcel Twardowski Avila, a palavra pode ter ainda mais um significado e representar o sentido de “dar choque elétrico em, atingir com descarga elétrica:

“*Puraké umundí ximiára.*” (ÁVILA, 2021, p. 489 – **grifo nosso**)

“O poraquê dá **choque** em sua presa”. (Idem)

No entanto, o pesquisador não soube apontar por que as palavras são a mesma, sob variada acepção. A nossa ver, talvez o tipo de reação da pessoa impressionada com algo seja semelhante àquela proposta pelo choque elétrico do *puraquê*, como se este, através desse dispositivo de defesa incutisse no outro, seu predador, a reação de se “impressionar”. Vê-se, com base nisso, que o sentido de “dar choque” é obtido por contiguidade; como em ambos os

contextos o efeito se sobrepõe à causa e a pessoa fica “assustada”, “impressionada”, a palavra para ambos os verbos é a mesma em nheengatu.

7.1.281 *apara* (adj.): “arqueado”, “curvo”

O termo é utilizado tanto literal quanto figuradamente e pode, inclusive, atingir o sentido de “equivocado”, “errado” ou “em falso”, segundo Marcel Twardowski Avila:

“Kwá ne manduarisawa i **apara** xinga, ixé supí ti amañ kwayé.” (ÁVILA, 2021, p. 249 – **grifo nosso**)

“Esse seu pensamento está um pouco **errado**, eu de fato não vejo assim.” (Idem)

“*Te repirú i **apara!***” (Idem)

“Não pise **em falso!**” (Idem)

7.1.282 *yupirari* (v. trans.): “abrir-se” (lit.); por ext.: “dilatar-se”

Trata-se de termo formado por meio da prefixação do radical verbal *pirari* (“abrir”) com o morfema reflexivo *yu-*. Muito utilizado na oralidade cotidiana do falante nativo dessa língua, também o encontramos em alguns contextos presentes na bibliografia de consulta do nheengatu antigo e na do atual, como se pode verificar abaixo:

“*Aiwana **uyupirari** kurasí pituna riré.*” (RODRIGUES, 1890, p. 219, adap. – **grifo nosso**)

“Então **abriu-se** o sol depois da noite.” (RODRIGUES, 1890, p. 219 – **grifo nosso**)

“*Indé rekwáú muíri perewa umupinima se pira, aintá **uyupirari** yané ruayana-itá rupí mairamé amukameẽ yepé yané mirasawa serakwena.*” (AMORIM, 1987, p. 335, adap. – **grifo nosso**)

“Tu sabes quantas feridas pintam meu corpo, elas **foram abertas** pelos nossos inimigos quando eu mostrava a fama da nossa raça.” (AMORIM, 1987, p. 335 – **grifos nossos**)

“*Asuí amañ iwaka **uyupirari**, [...].*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 864 – **grifo nosso**)

“E vi o céu **aberto**, [...].” (Idem)

A necessidade da ampliação de sentido se deu porque o conto Acauã o exigiu, quando houve o narrador caracterizava o rosto de Vitória:

“O queixo fino e pontudo, as narinas **dilatadas**, [...]” (SOUSA, 1988, p. 54 – **grifo nosso**)

“*Saiwa puĩ, saintí yuíri aé, i tĩ-kwara-itá uyupirari*, [...]” (tradução nossa)

Conversando com as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, elas não apontaram obstáculos de compreensão para o sentido intencionado pelo contexto. Por conseguinte, não hesitamos em adotar a solução tradutória apresentada no texto-meta de nossa tradução.

7.1.283 *seẽ* (adj.): “gostoso”, “doce” [para algo degustado ou alguém carinhoso]; por ext.: “meiga”

A palavra tem função adjetiva e pode ser usado como adjunto adnominal ou predicativo. É de uso corriqueiro entre os falantes nativos e foi encontrado de forma recorrente em diversas fontes bibliográficas de consulta do nheengatu, como se verifica abaixo.

“*Xukúi, aruri sukwera seẽ waá*, [...]”. (RODRIGUES, 1890, p. 60, adap. – **grifo nosso**)

“Aqui está, eu trouxe carne **gostosa**, [...]”. (RODRIGUES, 1890, p. 60 – **grifo nosso**)

“*Ixé kurí seẽ indé arama, mãresé resú remendári se mú Nhanfure irũmu*, [...]”. (AMORIM, 1987, p. 100, adap. – **grifo nosso**)

“Eu serei **doce** para contigo, porque vais casar-se com meu irmão Nhanfure, [...]” (AMORIM, 1987, p. 100 – **grifo nosso**)

Vale acrescentar que também encontramos o registro de *seé* ou *sé* tanto na bibliografia antiga de consulta quanto na de pesquisa do nheengatu contemporâneo com o sentido de “gostoso”, “saboroso”, “agradável” e, também, sob função adverbial, como retratamos abaixo:

“*Akayú yukisé seẽ*.” (NAVARRO, 2016, p. 55 – **grifo nosso**)

“Suco de caju é **doce**.” (Idem)

“– *Supí, aé usikié! Ma upuká seē.*” (TREVISAN, 2017, p. 168 – **grifo nosso**)

“– Verdade, ele tem medo. Mas riu **gostoso**.” (tradução livre)

“*Kwá paka urikú sukwera seé, yawé rã mira-itá usikari aé turusú.*” (PAYEMA, 2002, p. 57, adap. – **grifo nosso**)

“A paca tem a carne **saborosa**, por isso as pessoas procuram-na muito.” (PAYEMA, 2002, p. 57 – **grifo nosso**)

“[...], *ape ta umeē ta paya usaã arã sá seé aintá, ape paá usaã seé tē ra.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 67, adap. – **grifos nossos**)

“[...], aí elas deram [as rãs] para o pai delas provar se elas eram **gostasas**, aí ele achou-as **gostasas** mesmo.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 67 – **grifos nossos**)

A ressalva que fazemos é que, na verbalização de ambos os termos – *seē* ou *seé* – não foi possível – ao menos para nós – distinguir um do outro termo enquanto eram falados – inclusive porque os contextos tendem a aproximar os significados de “doce” e “gostoso”, assim como constatamos nas traduções das bibliografias consultadas e acima retratadas.

7.1.284 *mutaraíma*: “desprezar”, “odiar” (v. trans.); por ext.: “desprezo” (subst.), “repulsão”

Apesar de muito utilizado também como verbo, nosso interesse no texto-meta da tradução de *Acauã*, foi o de representar o sentido do substantivo “repulsão”:

“Uma espécie de sofrimento, uma **repulsão**, alguma coisa como um terror vago, [...]” (SOUSA, 1988, p. 54 – **grifo nosso**)

“*Yepé manungara sasysawa suí, yepé mutaraíma, yepé maã mayé yepé sikiesawa wananimanha, [...]*” (tradução nossa)

Em nossas pesquisas no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli, identificamos que o termo possa ser uma corrupção de *putari* (“querer”) seguido do sufixo nominal indicativo de ausência *-íma* – lit.: “não desejo”, i.e.: “repulsa”, “ódio”. O próprio conde italiano deixa claro essa corrupção ao registrar uma forma variável de ortografia à palavra: “*putariíma*” (STRADELLI,

2014, p. 260, adap.). Posto isso, resolvemos registrar o termo, ortograficamente, como sugerido em AVILA (2021), apontado acima.

7.1.285 *saimbé* (adj.): “áspero”

Trata-se de palavra com sentido ambivalente. Em nossas pesquisas, encontramos-la tanto com o sentido supramencionado quanto com o de “afiado”, inclusive no mesmo autor consultado, Frederick Hartt:

“*Kisé ti saimbé.*” (HARTT, 1938, p. 374, adap. – **grifo nosso**)

“A faca não está **amolada.**” (HARTT, 1938, p. 374 – **grifo nosso**)

“*Kwá mirá saimbé i pirera.*” (HARTT, 1938, p. 322, adap. – **grifo nosso**)

“A casca deste pau é **áspera.**” (HARTT, 1938, p. 322 – **grifo nosso**)

Muito provavelmente isto se dê em função de a aspereza de um objeto sempre ser capaz de cortar algo ou alguém. Imaginamos que, mormente com a chegada dos europeus e a introdução da ferro e do aço no cotidiano indígena e, conseqüentemente, da lima para o fio das ferramentas e utensílios desses materiais – até então desconhecidos pelos silvícolas da América do sul meridional –, o indígena talvez tenha ampliado o sentido de *saimbé* a “afiado”.

Por fim, vale acrescentar que também encontramos no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli, a composição “*nẽ isima*” (STRADELLI, 2014, p. 170, adap.) ou “*isimaíma*” (Idem). No entanto, conversando com a professora Celina Menezes da Cruz, verificamos que o composto formado por *isima* (“limpo”), precedido por *nẽ* (partícula de negação) não apresenta uso corrente hoje. O radical primitivo deste está mais associado à “limpeza” propriamente dita, ou, ainda, ao ato de “polir”, por exemplo, metais ou superfícies. Por isso abdicamos de utilizá-lo para o propósito supramencionado.

7.1.286 *yumusesarái* (v. trans.): “esquecer-se”; por ext.: “distrair-se” [no sentido de esquecer os problemas]

Trata-se de palavra derivada por dupla prefixação a partir de *sesarái* (“esquecer”): com acréscimo de prefixos reflexivo *yu-* acusativo *mu-*. Usa-se muito com o sentido supramencionado e, também, para fazer alusão ao esquecimento de algo.

No conto Acauã, utilizamo-lo com o sentido de “distrair-se”, como se vê no excerto a seguir:

“[...] a que fora para **se distrair** do profundo pesar da morte de sua mulher, [...]” (SOUSA, 1988, p. 51 – **grifos nossos**)

“*Usú waá-ana yumusesarái arama ximirikú manūsawa sasiara turusú, [...]*” (tradução nossa)

Tabela 73 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>yumusesaranhĩ</i>	p. 684
STRADELLI (2014)	<i>iumuresaraĩn</i>	p. 392
AVILA (2021)	<i>yumusesarái</i>	p. 859

Fonte: elaboração própria

7.1.287 *maku* (adj.): “marrom”, “castanho”; por ext.: “pardo”

Segundo Marcel Twardowski Avila, o termo é de origem duvidosa “talvez [seja] de origem aruaque” (AVILA, 2021, p. 420). Contudo, como muito utilizado hoje em dia, resolvemos adotá-lo como solução tradutória.

7.1.288 *mupenasawa* (subst.): “canto” [da sala]

Trata-se de substantivo formado a partir do radical verbal *mupena* (“dobrar”) seguido do sufixo nominal *-sawa*. Apesar de a formação de substantivos com o mesmo tipo de derivação ser bastante comum nessa língua, não conseguimos encontrar fontes bibliográficas que atestassem o registro do termo. Todavia, a professora Celina Menezes da Cruz disse-nos tratar-se de palavra corriqueira na língua cotidiana do falante nativo e, inclusive, ser o vocábulo

utilizado para designar os “cantos” (lit.: “as dobras”) da sala, propriamente ditos. Por conseguinte, utilizamo-lo no texto de chegada de nossa tradução.

7.1.289 *muturí* (v. trans.): “iluminar”

Existem outras palavras para designar o ato de “acender” luz ou fogueira: *musendí*, *mukandéa* (empréstimo antigo, oriundo provavelmente a partir de “candela”) – todas utilizadas e sortidas por nós nos diversos contextos exigidos pelos textos de chegada da tradução. A palavra acima apontada, em especial, é de formação decorrente da palavra que nomeia o “turizeiro”, árvore cuja madeira resinosa é de muito boa combustão e, há milênios, é utilizada pelos indígenas para manter a chama acesa tanto em fogueiras como em tochas noturnas. De uso recorrente na oralidade, também a encontramos na bibliografia antiga de consulta ao nheengatu e na contemporânea, como se pode avaliar abaixo, através de alguns trechos selecionados:

“*Mairamé yası umuturí katú kwá mira ruá, aé Piripiri ana.*” (AMORIM, 1987, p. 129, adap. – **grifo nosso**)

“Quando a Lua **iluminou** bem o rosto dessa gente, ele já era Piripiri.” (AMORIM, 1987, p. 129 – **grifo nosso**)

“[...] *umundeka tá lamparina-itá umuturí arama panhẽ Iwí retama.*” (TREVISAN, 2017, p. 132 – **grifo nosso**)

“[...] acenderam lâmpadas para **iluminar** todos os continentes da Terra” (tradução livre)

“[...] *yawé waá aité nhaã yakaré usemu xinga umuturí arã tayera-itá supé, ta upisika arã yuí.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 75, adap. – **grifo nosso**)

“[...] assim aquele jacaré saiu um pouco mais para **iluminar** para suas filhas, para elas pegarem as rãs.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 75 – **grifo nosso**)

7.1.290 *mena-putawa* (subst.): “aquele a que se destina casar alguém” (lit.); por ext.: “noivo”, [o] “prometido”, [o] “pretendente”

Trata-se de palavra formada a partir do radical nominal *mena* (“esposo”) seguido de *putawa* (lit.: “parte”). O acréscimo do radical *putawa* a palavras primitivas dá aspecto de “não totalidade”, “não completude” ao termo ao qual se conecta. Vimo-lo assim utilizado em Antônio Brandão de Amorim, junto a *kurumiwasú* (“moço”), como “pretendente”, “prometida” do moço:

“*Mayé yané rikusawa-itá umundú tuixawa rayera umendari kirimbawa piri waá irũmu, kuíri ixé nhaã kurumiwasú putawa.*” (AMORIM, 1987, p. 84, adap. – **grifo nosso**)

“Como nossos costumes mandam filha de tuxaua casar-se com o mais valente, sou agora **prometida** a esse moço.” (AMORIM, 1987, p. 84 – **grifo nosso**)

Usa-se, ademais, com recorrência, na oralidade hodierna. Por isso adotamo-lo em nossa tradução.

7.1.291 *ayueté* (conj.): “embora”, “ainda que”, “mesmo que”, “posto que”

Trata-se da conjunção com valor concessivo utilizado em nheengatu. Nós a encontramos sinalizada por Marcel Twardowski Avila em seu *Dicionário*. Segundo o pesquisador, trata-se conjunção de uso histórico que apresenta variação “*ayubete* [hist. adap.]; *ayuéte* [hist.] (conj.) [...] do tupi *aûêbé-te*” (AVILA, 2021, p. 283).

Tabela 74 - Reg. ortogr. da conj. encontrada e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
SEIXAS (1853)	<i>aiubété</i>	p. 3
STRADELLI (2014)	<i>aiueté</i>	p. 379
HARTT (1938)	<i>ayuéte</i>	p. 31
AVILA (2021)	<i>ayuéte, ayueté</i>	p. 283

Fonte: elaboração própria

7.1.292 *tupana-rendawa* (subst.): “lugar de Deus” (lit.); por ext.: “altar”

O termo foi identificado, primeiro, na *Carta*, do bispo D. Frederico Costa: “*tupana rendaua*” (COSTA, 1909, p. 177). Mas, consultando a professora Celina Menezes da Cruz, ela disse-nos que o termo é de conhecimento de muitos falantes e é utilizado ainda hoje.

No conto *Acauã*, utilizamo-lo também para formar o designativo do “altar-mor”. Para isso, bastou que acrescentássemos o sufixo de aumentativo *-wasú*: *tupana-rendawa-wasú* (lit.: “altar-grande”).

7.1.293 *piririka* (v. intrans.): “bater os dentes”, “ranger os dentes”

O termo foi encontrado exclusivamente na *Grammatica*, do Pe. Constantino Tastevin, sob variada ortografia: “*perereca, piririca*” (TASTEVIN, 1923, p. 650); “*tiririca, piririca*” (*Ibidem*, p. 672). Marcel Twardowski Avila diz ser variação de “r. *perereka* [hist.]; *pererika* [hist.]; *tiririka* [hist.]” (AVILA, 2021, p. 578).

7.1.294 *mutupanaíwa* (adj.): “abençoado”; por ext.: “bento”

Trata-se de termo formado a partir de *mutupana* (“abençoar”). Este foi encontrado em Stradelli sob forma ortográfica semelhante e com o sentido de abençoar: “*mutupana*: abençoar” (STRADELLI, 2014, p. 434 – grifo do autor).

O acréscimo do sufixo nominal formador de adjetivo *-íwa* foi nossa sugestão tradutória em função de o processo ser muito comum nessa língua a partir de derivações deverbais, como já se viu aqui, em nossos estudos. A sugestão foi ratificada pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade.

Sua necessidade de uso se deu em *O baile do judeu*, quando precisamos traduzir “as bentas mãos” (*pu-itá mutupanaíwa*). A ampliação de sentido foi aceita entre os falantes nativos de nheengatu sem obstar.

7.1.295 *purakisara* (susbt.): “trabalhador”, “aquele que trabalha”; por ext.: “agente”

A palavra forma-se por meio de derivação do verbo *puraki* (“trabalhar”) através da anexação do morfema sufixo agentivo *-sara*. O termo, bastante usado no dia a ⁹⁹dia da comunicação nessa língua, foi encontrado em *Noções de língua geral ou nheengatu*, do Pe. Afonso Casasnovas, sob a ortografia de *murakisara*:

“*Wakurawá supé paá usú umukameẽ kukwera xinga waá, nhaãsé umaã aé upaka pitupituna, sesewara umaité aé murakisara.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 95, adap. – **grifo nosso**)

“Ao bacurau, dizem, ele foi mostrar um [terreno] que era meio capoeira, porque viu que ele acordava de madrugada, por isso pensava que ele era **trabalhador**.” (CASASNOVAS, 2006, p. 95 – **grifo nosso**)

A ampliação do sentido de “trabalhador” a “agente”, como “aquele que trabalha” não encontrou obstáculo de compreensão. Por isso, tratamos de utilizar o termo para essa função de sentido em *O baile do judeu*:

“[...] o **agente** da companhia do Amazonas; [...]” (SOUSA, 1988, p. 75 – **grifo nosso**)

“[...] *Amazonas marakatĩ-itá purakisara*; [...]” (tradução nossa)

***meyú-tikanga mirĩ* (subst.): “beijuzinho seco”; por ext.: “sequilho”**

Mais uma vez recorreremos à adaptação do termo que existe na língua para aferir significado de outro – muito embora não existente em nheengatu, o “sequilho” – concebido por semelhante processo de feitura. É, dessa forma, exemplo de adaptação linguístico-cultural

Tanto o beiju seco quanto o sequilho são feitos através da farinha assada, ou no tacho – no primeiro caso –, ou no forno – no segundo – e ressecado a fim de que dure mais tempo.

Segundo Ermanno Stradelli, o *meyú-tikanga* se assemelha a um “bolo de farinha de mandioca torrado uma segunda vez, para conservar-se mais tempo e poder servir para balaio em viagem” (STRADELLI, 2014, p. 410).

⁹⁹ Poderia, sem problemas, ser registrado *murakisara*.

Em razão de o processo ser o mesmo para ser transportado, mas os tamanhos de um e outro serem distintos, propusemos que o “sequilho” fosse a correspondência de um beiju seco e “pequeno” (*miri*).

7.1.296 *tiapira* (v. intrans.): “zunir”; por ext.: “zumbir” (fig.)

Trata-se de termo que designa o barulho das abelhas, i.e.: o seu “zumbido”, o “zunido” delas. Muito provavelmente de formação composta a partir de *tiapú* (“barulho”) + *ira* (“mel”; por ext.: “abelha” (fig.), por metonímia). No texto-meta de nossa tradução, no entanto, o contexto de uso se deu sob forma a representar o plano conotativo da linguagem:

“Os ouvidos do capitão **zumbiram**.” (SOUSA, 1988, p. 53 – **grifo nosso**)

“Tuxawa apisá-itá **utiapira**.” (tradução nossa)”

O contexto é o de que o barulho feito pela “cobra grande” (monstro mítico, responsável pela formação dos rios) era tão grande que os ouvidos de Jeronimo Ferreira – protagonista do conto *Acauã* – começaram a zumbir.

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade não obstaram quanto ao sentido figurado. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

Tabela 75 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>tiapira</i>	p. 670
STRADELLI (2014)	<i>tyapira</i>	p. 310
AVILA (2021)	<i>tiapira</i>	p. 712

Fonte: elaboração própria

7.1.297 *kirimbawa*: “força”, “forte”, “robusto” “poderoso”, “valente”, “estonteante”; por ext.: “dedicado”, “com zelo”, “zeloso”

O termo é mais recorrentemente utilizado com os primeiros sentidos, mais associados à “força”, ora como substantivo, ora como adjetivo, ora como advérbio, tal qual encontrado em diversos excertos da bibliografia de consulta:

“*Indé kirimbawa piri amú-itá suí.*” (HARTT, 1938, p. 369, adap. – **grifo nosso**)

“Tu és mais **forte** que os outros.” (HARTT, 1938, p. 369 – **grifo nosso**)

“*Kwá tayasú-kaapura usasemu kirimbawa umbau ramé uikú.* (PAYEMA, 2002, p. 60, adap. – **grifo nosso**)

“O taiacu grita **forte** quando está comendo.” (PAYEMA, 2002, p. 60 – **grifo nosso**)

“*Aé umaramunha kirimbawa.*” (AVILA, 2021, p. 728 – **grifo nosso**)

“Ele luta **bravamente.**” (Idem)

“*Muküi kurumiwasú kirimbawa waá-itá ta upitá ta umanhana uikú kwá munhamukú puranga.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 100, adap. – **grifo nosso**)

“Os dois moços **guerreiros** ficaram guardando essa bela moça.” (CASASNOVAS, 2006, p. 100 – **grifo nosso**)

A ampliação de sentido a “cuidadoso”, “zeloso” foi mencionada por Marcel Twardowski Avila, em seu *Dicionário*:

“[...], *pesikari kirimbawa petitika arama i nheenga.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 337 – **grifo nosso**)

“[...], buscai **com dedicação** profetizar a sua palavra.” (Idem)

Esse valor semântico foi adequado ao contexto de *O baile do judeu*, por exemplo, a fim de representar o sentido de “com frescura”:

“[Toda agente] entrava alegremente no covil de um inimigo da Igreja, com a mesma **frescura** com que iria visitar um bom cristão.” (SOUSA, 1988, p. 75 – **grifo nosso**)

A nosso ver, quando se diz que as pessoas entravam com a “frescura” que teriam ao “visitar um bom cristão”, o narrador faz alusão ao cuidado com que se costumava pedir o acesso à casa do cristão. Muita vez, antigamente, a pessoa tinha o cuidado, o respeito de até pedir “a bênção”. Por conseguinte, pensamos que I.S. estivesse falando desse tipo de comportamento “respeitoso”, “dedicado” que se costumava prestar ao entrar em casa alheia.

7.1.298 *mukuna* (v. intrans.): “engolir” (lit. e fig.)

O termo pode ser empregado nos dois planos de sentido, e assim o foi no texto-meta da tradução desde que se fizeram presentes qualquer um das duas necessidades de sentido: o denotativo e o conotativo. Pensamos que, assim, a língua pode seguir desenvolvendo ainda mais a sua força expressiva na construção de sentido de seus enunciados – não obstante todos os enunciados que colhemos fizeram emprego da palavra em sentido literal, a ver:

“*Apisika apukuitawa kanhutu suí, suaxara suí pirá usikí, axari xinga rẽ urasú, umukuna xinga arama pindá.*” (MUNIZ, 2001, p. 78, adap. – **grifo nosso**)

“Eu peguei o remo do lado esquerdo, do outro lado o peixe puxou, eu ainda o deixei levar um pouco mais, para que ele **engolisse** mais o anzol.” (MUNIZ, 2001, p. 78 – **grifo nosso**)

“*Usasá ramé yepé garapé ara rupí, buyawasú umukuna aé.*” (RODRIGUES, 1890, p. 125, adap. – **grifo nosso**)

“Quando ela passou por cima de um igarapé, a cobra grande **engoliu-a.**” (RODRIGUES, 1890, p. 125 – **grifo nosso**)

“*Aé ukwáu yeperesé Pirá Manha umukuna aé, usú Pirá Manha rakakwera, urasú i karawatana uyumú arama aé.*” (AMORIM, 1987, p. 402, adap. – **grifo nosso**)

“Ele soube imediatamente que a Mãe do Peixe o havia **engolido**, foi atrás dela, levou sua zarabatana para flechá-la.” (AMORIM, 1987, p. 402 – **grifo nosso**)

“*Se kuruká sasí reté, ti amukuna-kwáu se rimbiú.*” (HARTT, 19388, p. 366, adap. – **grifo nosso**)

“Dói-me muito a garganta, não consigo **engolir** minha comida.” (HARTT, 19388, p. 366 – **grifo nosso**)

Baseamos nossa escolha subjetiva de representação de sentido na capacidade metafórica de os mitos nessa língua ressignificarem a moral e os valores de sentido. Assim, em *O baile do judeu*, utilizamos “engolir” (*mukuna*) tal qual o fazemos, em sentido figurado, para “a água engolir a praia”:

“As águas do rio, tendo crescido muito, haviam **engolido** a praia [...]” (SOUSA, 1988, p. 75 – **grifo nosso**)

“*Paraná í uyupíri-ana retana umukuna-ana iwikuí asuí usú sembiwa ararupi [...]*.”
(tradução nossa)

7.1.299 *muyupipika* (v. trans.): “fazer alagar” (lit.); por ext.: “inundar”

Trata-se de termo formado a partir de *pipika* (“alagar”) precedido pelos prefixos *yu-* (de sentido reflexivo) e *mu-* (de valor acusativo). Assim, temos mais outro termo para contextualizar a inundação ou enchente nessa língua, que também foi utilizado por nós em alternância a *paranawasú* e *paraná-wikesawa*, a fim de ampliar o repertório linguístico de que a língua dispõe.

7.1.300 *tipiáya* (subst.): “abismo”

A palavra, segundo Marcel Twardowsky Avila, é oriunda do tupi e, originalmente, designa o “canal do fundo de rio, [o] talvezue” (AVILA, 2021, p. 721). O sentido, com o tempo, foi ampliado e assumiu o valor semântico do abismo. Já em *nheengatu*, foi identificado em Ermanno Stradelli: “*typyyua*” (STRADELLI, 2014, p. 508). Também o encontramos em *O selvagem*, do General Couto de Magalhães, com o sentido de “covão”:

“*Usika tipiáya upé, usenúi: — Ó yautí!*” (MAGALHÃES, 1876, p. 210, adap. – **grifo nosso**)

“Ele chegou ao **covão** e chamou: — Ó jabuti!” (MAGALHÃES, 1876, p. 210 – **grifo nosso**)

A nós, coube-nos, apenas, a ampliação para o contexto exigente do sentido de abismo. O termo não apresentou obstáculo de compreensão pelos falantes nativo do *nheengatu* atual.

7.1.301 *ikawa-sendí* (subst.): “luz de gordura” (lit.); por. ext.: “torcida [da lamparina]”, “lamparina”, “lanterna”; por ext.: “lâmpião de gás”

Trata-se de composição formada por *ikawa* (“gordura”) seguida de *sendí* (“luz”). O termo composto faz alusão a como se iluminavam as noites antigamente: pedaços de pano, encharcados em gordura animal – como o próprio óleo de baleia –, eram o único combustível de fácil acesso para que as pessoas pudessem manter iluminados os lugares internos e externo às habitações.

Com o tempo, os indígenas associaram o combustível dos lampiões à técnica que eles próprios utilizavam para manter as tochas acesas na viagens que empreitavam durante as noites. Coube-nos, apenas, resgatar o termo, que se mostrou de fácil ampliação de sentido para “lâmpião de gás” – muito embora, como já dito, *ikawa*, *kawasawa* ou apenas *kawa* (“gordura”) era combustível de outro jaez, diferente daquele de que o lâmpião era provido.

7.1.302 *yurá* (susbt.) : “jirau”; por ext.: “prateleira”

O jirau é, costumeiramente, trançado com varas de palmeira ou paxiúbas (*paxiúwa*) e sua função é de armazenar de forma suspensa ao chão, elevada, comidas e objetos. Por isso – sua função ser análoga a de uma prateleira –, ampliamos para o sentido suprarreferido. O termo é corriqueiro na oralidade e foi encontrado em variada bibliografia de consulta.

Marcel Twardowski Avila traz em seu *Dicionário* outro vocábulo que cumpre a mesma função de armazenar alimentos; trata-se do *udayau*. Ele acrescenta, no entanto, que a palavra “é provavelmente de origem aruaque” (AVILA, 2021, p. 739). Como foi pouco requerido no texto de chegada da tradução – apenas uma vez em *O baile do judeu* –, preferimos ficar com o étimo cuja origem é nheengatu.

7.1.303 *membí peyusara* (subst.): “soprador de flauta” (lit.); por ext.: “tocador de flauta”; por ext.: “flautista”

Trata-se de perífrase que satisfaz a da língua portuguesa para designar “aquele que toca a flauta” (*membí*). Como já se falou, muitas são as palavras que designam a maneira de tocar um instrumento, todas elas em decorrência da forma como o instrumento é tocado. Neste caso, como a flauta é soprada, usa-se o verbo *peyú* (“assoprar”) como radical primitivo junto ao sufixo nominal agentivo *-sara*. Por isso nossa solução tradutória se dar assim apresentada para o contexto de “tocar flauta”.

Vale acrescentar que poderia ser utilizado o termo *muapusara* (“tocador”) também junto a *membí* (“flauta”) para designar o “tocador” desse instrumento de sopro. Nós tratamos de alternar os termos ao longo do texto de chegada de nossa tradução, sempre mencionando a equivalência entre os termos nos comentários da tradução. O objetivo disto é o de, em traduções futuras, ou, mesmo, no uso cotidiano, a língua se mostrar com variado repertório linguístico sinonímico. A nosso ver – como já dito! –, isso fortalece a resistência do idioma.

7.1.304 *amú-kwesé* (adv.): “outro ontem” (lit.), “anteontem”; por ext. “recentemente” (fig.), “há poucos dias” (fig.)

Tratamos de ampliar o sentido do termo em sentido literal para o plano conotativo e deste fizemos utilização. Muito se ouve dizer no dia a dia *uviajari amú-kwesé* (lit.: “ele viajou recentemente”). Assim, não foi difícil trabalhar com o valor semântico decorrente de sua ampliação figurada.

Em *O baile do judeu*, precisamos conotar um pouco mais profundamente seu sentido em virtude de o texto-fonte da tradução falar em “casadinha **de três semanas**” (SOUSA, 1988, p. 76 – **grifos nossos**).

Nossa solução tradutória (TC), cuja retrotradução (RT) semântica pode ser identificada logo abaixo, nos pareceu satisfazer o sentido intencionado do texto-fonte, como pode ser identificado a seguir:

TF – “A rainha do baile era, incontestavelmente, a D. Mariquinhas, **casadinha de três semanas** [...]” (SOUSA, 1988, p XX – **grifos nossos**)

TC – “*Purasisawa yara, supí, D. Mariquinhas, amú-kwesé umendari musapiri semana ramé* [...]” (tradução nossa)

RT – “A senhora do baile, certeza, [era] D. Mariquinhas, **recém-casada** há três semanas [...]”

Vale acrescentar que a composição formada de *amú + kwesé* não é única possível para a finalidade de expressar a mesma intenção semântica desse contexto; poder-se-ia utilizar,

outrossim, *kwesentu*, como encontrado em AVILA (2021)¹⁰⁰, ou em SEIXAS (1853)¹⁰¹. Ainda, baseados em formulações de PAYEMA (2002)¹⁰², encontradas com o emprego do adjetivo *pisasú* (“novo”) associado a “nascer”, também imaginamos ser possível utilizar outros verbos como o próprio *mendari* (“casar”), do contexto de que tratamos. Assim, poderíamos também adotar: *D. Mariquinhas, piasú waá umendari [...] (lit.: “D. Mariquinhas, que recentemente casou [...])”*)

Sempre que possível foi e os contextos permitiram, tratamos de alternar as diversas maneiras de fazer referência ao ato quase flagrante empregando os vocábulos mencionados.

7.1.305 *suaíwa* (adj.): “pálido”

A palavra é recorrentemente empregada no cotidiano entre os falantes nativos do nheengatu. Também foi encontrada na bibliografia antiga de consulta da língua e na atual, como se pode conferir na Tabela 76, a seguir:

Tabela 76 - Reg. ortogr. do adj. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>suayú, suayuá</i>	p. 666; p. 681
STRADELLI (2014)	<i>suayu</i>	p. 264, 484
AMORIM (1987)	<i>suáiuá</i>	p. 455
AVILA (2021)	<i>uaíwa(r,s)</i>	p. 736
TREVISAN (2017)	<i>suaíwa</i>	p. 158, 166
CASASNOVAS (2006)	<i>suaíwa</i>	p. 120

Fonte: elaboração própria

Muito embora tenhamos encontrado, ademais, o étimo *ikay* para o sentido de “pálido” em STRADELLI (2014), tivemos dificuldade em comprovar sua existência em outras

¹⁰⁰ *Kwesentu yepé "carro" uyutuká mi sapekuma upé.* - Recentemente um carro bateu ali na curva. (ÁVILA, 2021, p. 251)

¹⁰¹ *Kwesentu amendari.* (SEIXAS, 1853, p. 49, adap.) - Recentemente eu me casei.

¹⁰² *Taína piasú waá unaseri paya ti upuderi umaã bakúyari.* (PAYEMA, 2002, p. 62, adap.) - O pai de criança recém-nascida não pode ver lontras.

bibliografias, ou, ainda, identificar seu emprego hodierno no discurso do falante atual do nheengatu. Por isso preterimos opção no texto de chegada de nossa tradução.

7.1.306 *muriwera* (adj.): “agradável”

Trata-se de adjetivo formado a partir do radical verbal *murí* (“agradar”, “satisfazer”), seguindo processo de derivação que é muito comum nessa língua: sufixação de *-wera* para designar a qualidade formada a partir do verbo cognato. Encontramos o termo primitivo de formação em dois excertos das lendas, de Antônio Brandão de Amorim:

“*Kunhã uyumuseẽ-kwáu ixé arama, aé umurí-kwáu tẽ ixé, se resá ti amuyeréu aintá i xupé, amú kití aintá uikú.*” (AMORIM, 1987, p. 368, adap. – **grifo nosso**)

“Mulher pode adoçar-se para mim, pode mesmo **agradar**-me, meus olhos não os viro para ela, estão para o outro lado.” (AMORIM, 1987, p. 368 – **grifo nosso**)

Não obstante não tenhamos encontrado a palavra derivada durante nossas consultas bibliográficas às fontes do nheengatu, não identificamos problemas de entendimento ao propósito para o qual o termo foi utilizado, porque a derivação por meio do sufixo *-wera* é muito comum nessa língua. Ademais, as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram a sua utilização. Cabe ressaltar, por fim, que o radical verbal primitivo foi, também, utilizado para formar o substantivo *murisawa* (“satisfação”, “agrado”, “prazer”), usado em *O baile do judeu*, em mesmo excerto de que participou o termo *muriwera*, a ver:

“[...] o que mais nela encantava era a faceirice com que sorria a todos, parecendo não conhecer maior **prazer** do que ser **agradável** a quem lhe falava. (SOUSA, 1988, p. 76 – **grifos nossos**)

“[...] *maã upeyú piri waá warixisawa upuká waá panhẽ mirá supé, mayé nití ukwáu murisawa turusú piri muriwera suí awá supé upurungitá aé irĩmu.*” (tradução nossa)

7.1.307 *mendasara-kwera* (subst.): “aquele que já foi casado” (lit.); por ext.: “viúvo”

Trata-se de composição formada por *mendasara* (“casado”) + *kwera* (adjetivo usado para indicar relacionamento findado). Muito utilizado na oralidade com o propósito de sentido supra-assinalado, também o encontramos na bibliografia de consulta do nheengatu antigo para designar a mulher viúva, no *Vocabulário*, de Barbosa Rodrigues:

“**Viúva**, *mendasara kwera*, a que foi casada.” (RODRIGUES, 1894, p. 51, adap. – **grifos do autor**)

7.1.308 *yururesawa* (subst.): [o] “pedido”

Trata-se de palavra formada a partir do radical verbal *yururé* (“pedir”) seguido do sufixo nominal formador de substantivos *-sawa*. A palavra é muito comum na oralidade cotidiana do nheengatu, como comprovamos em SGC, nas conversas entre os falantes nativos.

Em Ermanno Stradelli, por exemplo, tivemos o apoio de que precisávamos antes de colocar a sugestão em prova na região da cabeça do cachorro, no Noroeste do Estado. Foi no autor que encontramos, primeiro, o termo: “*iururésáua*” (STRADELLI, 2014, p. 396). Em seguida, as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram o termo que havíamos encontrado no *Vocabulário* do conde italiano, sugerindo, apenas, a adequação à ortografia de acordo com NAVARRO (2016).

7.1.309 *mešsawa* (subst.): “ato de doar” (lit.), “doação”; por ext.: “agrado” [através de presentes]

Formado por meio da sufixação do verbo *meš* (“dar”), o processo de derivação de palavras com anexação do morfema *-sawa* – processo de formação muito comum nessa língua –, mais uma vez se dá comprovado aqui. A ampliação de sentido se deu em necessidade a traduzir “agrado”, no conto *O baile do judeu*:

“[...] tantos foram os conselhos, os rogos e **agradados** [...]” (SOUSA, 1988, p. 76 – **grifo nosso**)

“[...] *siía mungitasawa resewara, yururesawa-itá resewara, meēsawa-itá resewara*,[...].” (tradução nossa)

A nosso ver, o contexto infere que os “agrados” de que trata o narrador dizem respeito aos muitos presentes que o tenente-coronel Bento de Arruda enviou a D. Mariquinhas, agradando-lhe, a fim de que ela acabasse por decidir casar-se com ele e preterir os demais pretendentes. Por isso, adotamos a solução tradutória apresentada.

7.1.310 *sinipukawara* (adj.): “brilhante”, “cintilante”; por ext.: “deslumbrante” (fig.)

O termo é derivado do adjetivo *sinipuka* (“brilhante”), seguido do sufixo nominal *-wara*, que pode ser traduzido por “aquele que”, ou seja: “aquele que brilha”. Encontramos o termo no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli: “**sinipukawara** cintilante, brilhante” (STRADELLI, 2014, p. 345, adap. – **grifos do autor**).

Identificada sua existência, colocamo-lo em prova para averiguar resultados de compreensão; e o termo não apresentou obstáculos de compreensão. As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade nos ajudaram, como sempre, muito nesse sentido.

7.1.311 *muakarasawa* (subst.): “nobreza”

Encontramos o termo que designa a “nobreza” de algo ou, principalmente, de alguém, primeiro em STRADELLI (2014) e, depois, em RODRIGUES (1890). Ratificamos sua existência contemporânea em AVILA (2021) antes de pedir comprovação de uso atual junto às professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade. Todos as etapas aferiram a utilização do termo para o contexto em se exigiu seu uso.

7.1.312 *yari* (v. intrans.): “fixar-se”; por ext.: “imprimir-se”; por ext.: “encostar (-se)”

De uso muito comum no falar cotidiano dos nativos falantes dessa língua, não foi difícil adotar o termo para condizer com esse sentido no texto de chegada de nossa tradução. Ainda, tivemos oportunidade de identificar seu emprego antanho na bibliografia do nheengatu antigo, através de alguns excertos que destacamos a seguir:

“*Nhaã paxiwa i pukú uyumunhã, sawa **uyari** iwaka upé, [...].*” (RODRIGUES, 1890, p. 114, adap. – **grifo nosso**)

“Aquela paxiúba cresceu bem comprida, suas folhas **encostavam** no céu, [...].” (RODRIGUES, 1890, p. 114 – **grifo nosso**)

“*Yepé ara paá Tupana uwiyé ara suí iwituwasú pitérupi, mairamé **uyari**-putari ana íi-pe usemu tipí suí yepé iwí mirĩ, upirú sesé.*” (AMORIM, 1987, p. 213, adap. – **grifo nosso**)

“Um dia, contam, Tupana desceu do céu no meio de uma ventania, quando já estava prestes a **encostar-se** na água saiu do fundo uma pequena terra, ele pisou nela.” (AMORIM, 1987, p. 213 – **grifo nosso**)

Isto nos permitiu apontá-lo como opção tradutória em *A feiticeira*, como se pode notar no excerto abaixo transcrito:

“Basta lembrarem que todos os cacauais do Paranamiri estão **encostados** uns com os outros.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“*Usika umandwari nhuntu Paranãmirĩ panhẽ kakawa-tiwa aintá **umuyari** uikú iepé amú irõmu.*” (tradução nossa)

Por fim, importante acrescentar que na bibliografia atual de CASASNOVAS (2006), também o encontramos com o sentido de “fixar-se”, muito embora não tenhamos feito uso desse significado no texto de chegada de nossa tradução:

“*Nhaã paá sukuriú santá **uyari**, ti ukataka ti arã uxari ximiára uyawawa.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 75, adap. – **grifo nosso**)

“A sucuriju **fixou-se** firme, não se mexia para não deixar sua presa escapar.” (CASASNOVAS, 2006, p. 75 – **grifo nosso**)

7.1.313 *yukitika* (subst.): “esfregar-se”; por ext.: “roçar-se”

O termo é formado a partir do radical verbal *kitika* (“esfregar”) + prefixo de valor reflexivo *yu-*. Seu sentido foi identificado, por primeira vez, em Antônio Brandão de Amorim, numa de suas *Lendas*:

“*Suí-itá uikú waá iwí rupí ti rē nharú, aintá usetuna, useréu, **uyukitika** sesé.*” (AMORIM, 1987, p. 217, adap. – **grifo nosso**)

“Os animais que estavam pelo chão ainda não eram bravos, cheiraram-no, lamberam-no, **esfregaram-se** nele.” (AMORIM, 1987, p. 217 – **grifo nosso**)

Na bibliografia contemporânea de consulta, também identificamos o sentido de “escorregar” tal qual o reservado ao étimo *sirika*:

“*Yawé paá, upé uwiyé waá upé, taité, **uyukitika** xibuí i yuka waá resé.*” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 77, adap. – **grifo nosso**)

“Assim, quando o “upé” estava descendo, coitado, **escorregou** em minhocas que estavam podres.” (LEETRA INDÍGENA, 2014, n. 17, p. 77, adap. – **grifo nosso**)

Muito provavelmente um seja oriundo do outro por meio de relação metonímica, visto que quem “escorrega” em algo acaba “se esfregando” naquilo que o fez escorregar. Vale dizer que nossa intenção de alargar o repertório linguístico em nheengatu prevê que façamos uso alternado dos termos sinônimos; e isto fizemos ao longo das soluções tradutórias apresentadas no texto-meta de nossa tradução.

7.1.314 *pepú* (subst.): “asa”; por ext.: “gola” [da camisa]

Trata-se de palavra que, literalmente, designa “asa”, como se pode comprovar nos diversos excertos em que a encontramos com esse sentido:

“*Yepé ara paá mairamé uikú anhuíra kupixawa upé, umaã suixawa uxari uwari i xupé i **pepú** arã.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 89, adap. – **grifo nosso**)

“Um dia, quando estava sozinha na roça, viu o seu cacique deixar cair para ela umas **asas**.” (CASASNOVAS, 2006, p. 89 – **grifo nosso**)

“*Ixé amaã arama iepé nhaã murasi, ma ti ariku se **pepu** awewé arã.* (NAVARRO, 2016, p. 71 – **grifo nosso**)

“Era para eu ver aquele baile, mas não tenho **asas** para voar.” (Idem)

STRADELLI (2014) também registra a palavra em seu *Vocabulário*, sob forma de composição com *sesá* (“olho”). O autor consagra o sentido de “pálpebra” (*sesá-pepú*: “asa do olho” – lit.).

Foi, no entanto, conversando com a professora Celina Menezes da Cruz, que ela nos disse acerca do sentido de que precisávamos. Ela comentou que o uso do termo também se amplia e pode representar a própria “gola” da camiseta. Segundo ela, porque sua forma física se assemelha a uma asa de ave, por isso a apropriação semântica. Marcel Twardowski Avila ainda complementa salientando outro sentido, o de “alça”, o da xícara – tal qual fazemos em português, por exemplo. Baseados em todas essas devolutivas, obtidas por meio de nossas consultas, adotamos o termo para traduzir “gola”, pela semelhança desta à de uma “asa”, em torno do pescoço.

7.1.315 *nheengarisawa*: “cantiga”, “canção”, “canto”, “música”

O termo é derivado pela anexação do morfema sufixo nominal *-sawa* ao radical verbal *nheengari* (“cantar”). Como a música sempre fez parte do ideário cultural indígena, não houve problema em identificar a palavra que designasse “música” ou qualquer um de seus termos cognatos ou diretamente relacionados a esse campo semântico – é o caso de “tocadores” [músicos]¹⁰³, “flautista”¹⁰⁴ ou, ainda, mesmo decorrente de uma adaptação, “orquestra”¹⁰⁵. Trouxemos, ademais, o termo – encontrado em diversos bibliografias de consulta – para reforçar sua utilização em nosso texto-meta da tradução:

“*Kurumĩ-itá uwasemu puranga i **nheengarisawa**, uyana sakakwera.*” (Amorim, 153, adap. – **grifo nosso**)

¹⁰³ Ver. explic. na seção 7.2.

¹⁰⁴ Ver. explic. na seção 7.1.

¹⁰⁵ Ver. explic. na seção 7.2.

“Os meninos acharam bonita a sua **canção**, correram atrás dele.” (Amorim, 153 – **grifo nosso**)

“*Nhaã nheengarisawa umusé panhẽ awá.* (AVILA, 2021, p. 511 – **grifo nosso**)

“Aquela **cantiga** animou a todos.” (Idem)

“*Heitor Villa-Lobos nheengarisawa munhãgara kwera turusú piri waá amú-itá suí Brasil upé. Aé unaseri Rio de Janeiro upé 1887 ramé.* (NAVARRO, 2016, p. 61 – **grifo nosso**)

“Heitor Villa-Lobos foi o fazedor de **música** (compositor) de todos no Brasil. Ele nasceu no Rio de Janeiro em 1887.” (Idem)

7.1.316 *kwairantu* (adv.): “quase”, “por pouco”, “por pouco que não”

Trata-se de termo de valor adverbial. Sua utilização atual foi sugerida por sua presença na bibliografia atual de pesquisa:

“[...] *usasá paá siiya yası, kwairantu wã paá umunhã arã yepé akayú [...].*” (CRUZ, 2011, p. 586, adap. – **grifo nosso**)

“Dizem que passaram muitos meses, que já **era pouco** para fazer um ano.” (CRUZ, 2011, p. 586 – **grifos nossos**)

“*Asuí uri aintá ruaxara trevada kirimbawa, kwairantu aintá usú ipí kití.* (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 403 – **grifo nosso**)

“E veio uma tempestade forte na direção deles, eles **quase** naufragaram.” (Idem)

Marcel Twardowski Avila ainda sugere ser “o mesmo que: *mirintu*; v. tb.: *kwayentu*” (AVILA, 2021, p. 403 – *grifos do autor*)

7.1.317 *yakumáíwa* (subst.): “piloto” [de embarcação]; por ext.: “imediatto”

Trata-se de palavra muito utilizada até hoje no falar cotidiano por estar diretamente ligada ao campo semântico da navegação. Encontramo-la em Pedro Luiz SYMPSON (1877) e em AVILA (2021):

“**Yakumaíwa** *uyapumi ana igara wírupi.*” (SYMPSON, 2001, p. 71, adap. – **grifo nosso**)

“O **piloto** mergulhou para baixo da canoa.” (SYMPSON, 2001, p. 71 – **grifo nosso**)

Coube-nos, apenas, ampliar, semanticamente, sua utilização a fim de alcançar o sentido de “imediató”¹⁰⁶, exigido por nosso texto-meta da tradução.

7.1.318 kariwa (subst.): “aquele que não é indígena”, “homem branco”, (o) “branco”, “europeu”; por ext.: [homem] “português”

A palavra tem origem no tupi e era usada – ante das chegada dos europeus – para designar entidades mitológicas que faziam parte do arcabouço cultural indígena. Segundo Eduardo de Almeida Navarro:

[...] CARAÍBA, que quer dizer como coisa santa ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos portugueses, logo quando vieram, tendo-os por coisa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por sobre as águas. (ANCHIETA *apud* NAVARRO, 2007, p. 219 – adap.)

A partir disso, passou a determinar o homem europeu, em oposição ao indígena. Hoje em dia, utiliza-se muito com a mesma função: designar o homem de origem não indígena, principalmente o que é oriunda de uma região diferente. De acordo com Marcel Twardowski Avila, trata-se de

[...] termo vulgarmente empregado no português local [para designar] ‘branco’ ou ‘homem branco’, embora deva-se enfatizar que o mesmo se refere a pessoas de qualquer tom de pele ou procedência étnica, mas em especial aquelas com hábitos compatíveis com o mundo não indígena que historicamente tem mantido contato com os indígenas amazônicos. (AVILA, 2021, p. 363)

¹⁰⁶ Segundo Antônio Houaiss, trata-se de “oficial que ocupa o segundo lugar na linha de comando de um navio” (HOUAISS, 2001, p. 1575), i.e.: o piloto da embarcação.

Encontramo-lo em diversos registros literários diacrônicos e contemporâneos e transcrevemo-lo a fim de validar, inclusive, seu emprego com o sentido de “português” ao longo dos texto-meta das traduções dos nossos contos selecionados:

“*Yawé werekena-itá umunhã. Aintá uyuíri aintá tawa kwera kití, kwá paraná rumasá-pe, masuí kariwa-itá umusãi aintá panhẽ rupí.*” (AMORIM, 1987, p. 37, adap. – **grifo nosso**)

“Assim os uerequenas fizeram. Eles voltaram para sua antiga aldeia, na boca deste rio, donde os **brancos** os espalharam por toda parte.” (AMORIM, 1987, p. 37 – **grifo nosso**)

“[...] yawé umbeú kwá papera **kariwa** umupinima waá, uyumunhã waá tawa rera rupí, sera waá Lei.” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 79, adap. – **grifo nosso**)

“[...] assim diz o documento que os **brancos** escreveram, feito em nome da cidade, cujo nome é Lei.” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 79 – **grifo nosso**)

“*Renheẽ kariwa nheenga rupí* (NAVARRO, 2016, p. 10 – **grifo nosso**)

“Fale em língua de **branco**.” (Idem)

“*Ikupukú ã paá pituna, mairamé mira-itá ta ukaú-kaú xinga pawa, ta umaã uyukwá ta murasí pitérupi síia kariwa tipitinga mirĩ waá-itá.*” (CASASNOVAS, 2006, p. 72, adap. – **grifo nosso**)

“Avançada a noite, contam, quando todos já tinham se embriagado um pouco, eles viram aparecer no meio de sua festa muitos **homens brancos** que eram clarinhos.” (CASASNOVAS, 2006, p. 72 – **grifos nossos**)

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade não se opuseram à ampliação de sentido mencionada acima.

7.1.319 *pepena* (v. intrans.): “quebrar-se em pedaços”, “multiplicar-se seguidamente”; por ext.: “ficar se dobrando” [por sofrimento] (fig.)

Trata-se de reduplicação de *pena*. Este, termo primitivo para aquele, é mais recorrentemente e foi encontrado em nossas pesquisas:

“*Apirú murumurú yú árupi, upena se pí upé.*” (HARTT, 1938, p. 326, adap. – **grifo nosso**)

“Pisei sobre o espinho do murumuru, ele **quebrou** no meu pé.” (HARTT, 1938, p. 326 – **grifo nosso**)

“*Se apukuitawa **upena**.*” (TASTEVIN, 1923, p. 650, adap. – **grifo nosso**)

“Meu remo **quebrou-se**.” (TASTEVIN, 1923, p. 650 – **grifo nosso**)

A reduplicação é processo de derivação muito comum nessa língua¹⁰⁷ – como já dito anteriormente – e encontramos, na bibliografia contemporânea de consulta, contexto que comprova a existência do referido termo, formado pelo respectivo processo, destacado abaixo:

“*Asuí kwá uwari waá sesé kwá itá, **upepena** kurí, ma kwá, itá uwari waá sesé, umukurú kurí aé.*” (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 481 – **grifo nosso**)

“E aquele que cair sobre esta pedra **despedaçar-se-á**, mas aquele sobre quem ela cair será reduzido a pó.” (Idem)

Sua utilização em nosso texto-meta, por fim, serviu-se do emprego de sentido em plano conotativo, a fim de ilustrar o sofrimento com que Carapana – personagem de *O baile do judeu* – tocava seu instrumento:

“O Carapana **dobrava-se** sobre o violão e calejava os dedos [...]” (SOUSA, 1988, p. 77 – **grifo nosso**)

“*Carapana **upepena** ararapewa ararupí asuí umusantá pú-rakanga-itá [...]*” (tradução nossa)

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade não fizeram objeção à ampliação semântica do termo, achando, inclusive, engraçada a cena em que o “violeiro está se matando” – precisa e verdadeira intenção de sentido para o que se pretendeu traduzir. Por isso não hesitamos em adotar a solução tradutória lá apresentada.

¹⁰⁷ Ver explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

7.1.320 *santí* (adj.): “pontiagudo”; por ext.: [som] “agudo”; por ext.: “estridente”, “estrídulo”.

Termo de uso constatadamente recorrente na oralidade hodierna, foi, também, recorrentemente encontrado em nossas pesquisas bibliográficas, como se pode notar abaixo:

“**Saintí** *uikú*.” (SEIXAS, 1858, p. 53, adap. – **grifo nosso**)

“Está **apontado**.” (SEIXAS, 1858, p. 53 – **grifo nosso**)

“*kambí-maniwa: [...] sapú saintí interu kambí yawé.*” (PAYEMA, 2002, p. 23, adap. – **grifo nosso**)

“maniva de seio: [...] sua raíz é **pontuda** como um seio.” (PAYEMA, 2002, p. 23 – **grifo nosso**)

“*Remaã nhaã itá, saintí upena.*” (AVILA, 2021, p. 223 – **grifo nosso**)

“Veja aquela pedra, a **ponta** dela quebrou.” (Idem)

Apesar de o termo ter sido encontrado apenas em contextos que relacionassem seu uso ao de uma ponta física de algo (“pontiagudo”), a professora Celina Menezes da Cruz não obsteu em aceitar seu sentido ao tipo de som estridente, “agudo”.

7.1.321 *mundí* (v.intrans.): “eletrificar”; por ext.: “eletrizar-se” (fig.)

A palavra foi encontrada em Marcel Twardowski Avila, em seu *Dicionário*:

“*Puraké umundí ximiára.*” (AVILA, 2021, p. 489 – **grifo nosso**)

“O poraquê dá **choque** em sua presa.” (Idem)

A Profa. Celina Menezes da Cruz não fez objeção quanto ao sentido figurado do termo nessa língua. Por isso, utilizamo-lo em *O baile do judeu*:

“Os três músicos, **eletrizados** pelos aplausos dos circunstantes [...]” (SOUSA, 1988, p. 77 – **grifo nosso**)

“*Musapiri muapusara, umundí waá uikú nhaãsé ikuwara-itá aintá unupá i pú.*” (tradução nossa)

Vale acrescentar, por fim, que o termo também é radical primitivo para *mundisawa* (lit.: “choque elétrico”).

7.1.322 *mueté* (v. trans.): “valorizar”; por ext.: “venerar”, “adorar” “prestar culto”, “santificar”; por ext.: “honrar”; por ext.: “acatar”

Trata-se de termo formado do derivação prefixal a partir do radical *eté* (“a valer”) por meio do afixo acusativo *mu-*. O uso do termo se deu, recorrente, em contextos religiosos, principalmente nos textos em que se fazia alusão a esses atos de “cultuar” uma entidade divina – na maioria das vezes do ideário cultural religioso católico:

“*Yané Yara Tupana, reikú waá iwaka upé, ne rera yamueté yaikú.* (RODRIGUES, 1890, p. 282, adap. – **grifo nosso**)

“Senhor Deus, que estás nos céus, teu nome nós estamos **glorificando.**” (RODRIGUES, 1890, p. 282 – **grifo nosso**)

“**Umueté** *aé*, [...]” (AGUIAR, 1898, p. 73, adap. – **grifo nosso**)

“**Santificou-o**, [...]” (AGUIAR, 1898, p. 73 – **grifo nosso**)

Mas também vimos que sua tradução foi estendida a “festejar”, ainda que este sentido esteja – mais uma vez – mais relacionado à “festividade religiosa” ou “de deuses”:

“**Amueté-putari** *kwá tupana.*” (HARTT, 1938, p. 371, adap. – **grifo nosso**)

“Quero **festejar** este santo.” (HARTT, 1938, p. 371 – **grifo nosso**)

“*Izi ariré upurasí, umueté i muruixawasawa, i muakarasawa piasú, usú ariré iwaka kití,* [...]” (RODRIGUES, 1890, p. 112, adap. – **grifo nosso**) –

“Izy depois disso dançou, **festejou** sua chefatura, sua nova nobreza, foi depois disso para o céu, [...]” (RODRIGUES, 1890, p. 112 – **grifo nosso**)

O mesmo vale dizer para a acepção de “honrar” e até mesmo “acatar”, encontrada em Constantino Tastevin (TASTEVIN, 1923, p. 638), relacionadas ao seguimento de orientações em nome de alguém – no primeiro caso –, ou correspondendo às determinações de alguém, “honrando essas diretrizes”, como se a elas “acatasse” – no segundo caso.

Tabela 77 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>moeté, mbueté</i>	p. 415
TASTEVIN (1923)	<i>muite</i>	p. 638
SEIXAS (1853)	<i>maaêté; muêté; rêmaitê</i>	p. 25; p. 32; p.51
MAGALHÃES(1876)	<i>muité; moité</i>	p. 84, 142; p. 84
RODRIGUES (1890)	<i>moité</i>	p. 112, 282
AGUIAR (1898)	<i>muítê</i>	p. 73
HARTT (1938)	<i>mueté</i>	p. 371
AVILA (2021)	<i>mueté</i>	p. 470

Fonte: elaboração própria

7.1.323 *kurukawa tiapú-mirĩ* (subst.): “barulhinhos de garganta” (lit.); por ext.: “grunhidos”

A perífrase empregada por nós é derivada de *kurukawa* (“garganta”) e *tiapú*¹⁰⁸ para fazer referência ao “grunhido” foi encontrada, num primeiro momento, em Ermanno Stradelli – o conde italiano sugeriu “*kuruka-mirĩ, kurukurukawa*” (STRADELLI, 2014, p. 229, 351, adap.). Conversando com a professora Celina Menezes da Cruz, ela nos disse que a sugestão tradutória apontada por nós, certamente, é a mais corrente hoje em dia, razão pela qual a adotamos em *O baile do judeu*:

“[...] e, sobretudo, os **grunhidos** sinistramente burlescos do sujeito de chapéu desabado, [...]” (SOUSA, 1988, p. 78 – **grifo nosso**)

“[...] *rê piri kurukawa tiapú-mirĩ musaráisawa amurupí reté suiwara umunhã waá nhaã awá xapewa irũmu uwári waá uikú, [...]*” (tradução nossa)

¹⁰⁸ Ver. explic. de *tiapú* na seção 7.1.

Por fim, vale acrescentar que a professora Celina Menezes da Cruz disse, também, que a segunda opção proposta pelo conde italiano, *kurukurukawa*, é bastante compreensível e utilizada por ela.

7.1.324 *aramé té* (adv.): “então mesmo”, “nesse instante”, “imediatamente”

De função conjuntiva, a locução utiliza-se recorrente. E divide espaço discursivo com *aramentu*, com praticamente, a mesma função sintático-semântica. Foi encontrado na bibliografia de consulta do nheengatu antigo, mais precisamente, nas Lendas de Antônio Brandão de Amorim::

“**Aramé tē** *paá upuka yepé tiapuwású umurirí waá katú iwí.*” (AMORIM, 1987, p. 155, adap. – **grifos nossos**)

“**No mesmo instante**, contam, espocou um grande estrondo, que até fez tremer a terra.” (AMORIM, 1987, p. 155 – **grifos nossos**)

Por conta da relação sinonímica encontrada entre ambos os termos – *aramentu* e *aramá té* – tratamos de alterná-los, ao longo do texto-meta de nossas traduções, a fim de ampliar o repertório linguístico sinonímico na língua. Assim o fizemos.

7.1.325 *iwitú-wawaka* (subst.): “roda de vento” (lit.); por ext.: “turbilhão”, “redemoinho”

Trata-se de uma composição formada por *iwitú* (“vento”) e *wawaka* (“rodar”) e localizada, primeiro, no Vocabulário de Ermanno Stradelli: “*iiiutu-uáúóca*” (STRADELLI, 2014, p. 388). A composição foi empregada em excerto de *O baile do judeu*, a seguir:

“[...] o engraçado cavalheiro de chapéu desabado¹⁰⁹ que, estreitando¹¹⁰ então a dama contra o côncavo peito, rompeu numa valsa vertiginosa, num verdadeiro **turbilhão**, [...]” (SOUSA, 1988, p. 78 – **grifos nossos**)

“[...] *awá amurupí xapewa irũmu uwári waá uikú, uyupirũ waá yepé purasisawa uyukwáu waá manuítwamanha ukamirika pukusawa nhaã kunhã i putiá i apwã rupiára yepé iwitú-wawaka supí resé, [...]*” (tradução nossa)

7.2 EXPANSÕES SEMÂNTICAS, METÁFORAS, NEOLOGISMOS E OUTRAS ADAPTAÇÕES

7.2.1 *yepesawa mbuesawa-itá* (≈ subst.): “primeiros ensinamentos” (lit.); por ext.: “princípios”

A perífrase foi sugerida pela professora Celina Menezes da Cruz, falante nativa do nheengatu. Por isso lançamos mão de utilizar o referido termo no texto-meta de nossa tradução.

7.2.2 *taína-pitanga yenütawa* (≈ subst.): “lugar de deitar criança pequena” (lit.); por ext.: “berço”

Baseados no termo *memũitawa* (“lugar de cozinhar”) – que aparece em NAVARRO (2016, p. 105) – buscamos exemplificar o sentido de “berço” pelo seu propósito de uso: “lugar em que uma criança adormece”. Trata-se de um neologismo, que até poderia encontrar objeção inicial, mas a Prof. Celina Menezes da Cruz assegurou entendimento, sem obstar quanto à compreensão. Um outro composto, *taína-rendawa* (“lugar de criança” – lit.), onde elas adormecem, junto à mãe, era o nome associado à “tipoia”, usada pelas mães indígenas para a finalidade de carregar a criança e, também, para fazê-la adormecer. Pensamos, entretanto, que o termo não representaria com fidelidade o berço, que – inclusive estruturalmente – é muito distinto da tipoia e que precisou ser nomeado por conta da chegada dos europeus. Hoje, sua menção se reserva o direito de apropriar o termo do português *bersu*, algo que, embora

¹⁰⁹ Ver. explic. sobre “orações reduzidas” na seção 6.1.

¹¹⁰ Idem.

consideremos aceitar em nossa tradução, pusemo-lo em segundo plano a fim de que os étimos em nheengatu – sempre que possível for e razoável parecer – sejam os a que daremos preferência.

Nossa referência bibliográfica para a idealização de parta da palavra composta se deu em Barbosa Rodrigues:

“*Yakurutú, repurú ne ripusí taína-pitanga ukiri arama.*” (RODRIGUES, 1890, p. 291 – **grifo nosso**)

“Jacurutu, empresta o teu sono para a **criança** pequena dormir.” (RODRIGUES, 1890, p. 291 – **grifo nosso**)

Vale ressaltar que a professora Celina Menezes da Cruz e sua prima, a também professora Marlene Domingos Trindade, disseram que seus avós usavam *pitangé* e *pitangĩ* para designar o “neném”. Ambos os termos são tupis, por isso talvez a relação com os “mais antigos” falarem assim; i.e.: os que ainda sabiam o tupi além do nheengatu.

7.2.3 *yenũtiwa* (subst.): “lugar de deitar” (lit.); por ext. “cama”

Trata-se de palavra formada por meio de anexação do sufixo nominal indicador da localidade onde o tema linguístico representa sua ação. Assim como em *memũitiwa* temos o “lugar em que se cozinha”, i.e.: o fogão; em *yenũtiwa*, o “lugar em que se deita”, i.e.: a “cama”.

Conversando com a Profa. Celina Menezes da Cruz, ela disse que também ser possível representar a “cama” como *kirisawa*, i.e.: “o dormidor” (lit.). Ainda mencionou outras possibilidades, como *yenũsara* ou, ainda, *yenũsawa*. Ao longo da tradução, adotamos buscamos alterná-los em variados contextos.

7.2.4 *supisawa-rana*: “falsa verdade” (lit.); por ext.: “falsa ciência”

O termo que adotamos se estabelece a partir do radical primitivo *supi* (“certo”). Em seguida, juntam-se dois morfemas sufixos nominais, *-sawa* e *-rana*, responsáveis, respectivamente pela morfologia nominal de substantivo e pelo sentido de “falso”.

A partir disso, ainda nos utilizamos de uma adaptação que visava ao sentido de ciência. Para nós, a “ciência” determina o conceito de “verdade”, ou mesmo, o de “certo”. Somente baseados num aspecto científico que passamos a ter certeza do que virá a acontecer; ou o que temos de fazer para evitar maiores problemas. Assim, a composição que significa “falsa verdade” representou o sentido que satisfaz o contexto: “falsa verdade”.

Não houve empecilhos de compreensão por parte das professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, que nos ajudaram comprovando ser adequada a ampliação de sentido de nossa sugestão tradutória.

7.2.5 *gananisawa*: “enganação”; por ext.: “charlatanismo”

Embora existam, pelo menos outras duas formas de fazer referência a algo em que se está sendo usado o subterfúgio da mentira, a saber *puitemunhã* (relacionada ao substantivo *puité*: “mentira”), além do verbo o verbo *muyawí* (AMORIM, 1987, p. 477, Stradelli 2014, p. 423, Tastevin 99 (1923, p. 645)), formado pelo prefixo causativo *mu-* acoplado à base verbal *yawí* – “errar”, equivocar-se, enganar-se, significando, portanto, de forma literal “fazer errar”, “fazer equivocar-se”, “fazer enganar-se”) –, encontramos muitos registros convivendo com os mesmo autores do empréstimo do português *ganáni*. Nossa opção por este se deu porque o charlatanismo não envolve apenas uma mentira ou, ainda, apenas o ato de fazer errar algo de propósito, como a nosso ver nos pareceu o valor de sentido dos demais outros dois termos inicialmente apontados acima.

O verbo *mupuité*, que, conforme vemos, foi registrado pelo Padre Manoel Seixas e por Gonçalves Dias com o sentido de “mentir”, é formado pelo prefixo causativo *mu-* ligado à base nominal *puité*. Vale ressaltar que esse prefixo causativo liga-se frequentemente a bases nominais, adjetivais ou verbais (verbos intransitivos) dando origem a verbos transitivos. O verbo *mupuité*, por conseguinte, provavelmente seria mais bem traduzido por “mentir a (alguém)”.

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

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

Ressaltamos que verbo *ganani*, com o passar do tempo, além do sentido tipicamente transitivo do verbo *enganar*, acumulou também o sentido intransitivo de “mentir”, enquanto *puitemunhã* caiu em desuso e tem sido, aos poucos, esquecido – infelizmente!

Posto que a forma verbal *ganani* – com todas as suas variações de pronúncia e grafia – seja a de uso mais generalizado e apareça já em registros desde o século 18, procuraremos adotar ambos os termos a fim de que o arcabouço lexical do nheengatu se mantenha sempre fortalecido pela diversidade de étimos a significar e a alternar significados dos contextos a que se aplicam.

Sobre a forma *ganani*, ainda, Frei Arronches anotou em seu *Caderno da língua*, ao lado do verbete *enganhar* (enganar), o vocábulo da LGA “*enganáne*” (AYROSA, 1935, p. 125) é abonado como “defraudar” e “tentar”. Assim sendo, também o usamos para a formação de outro termo de que precisamos ao longo do texto-meta da tradução de *Acauã*: “vago”, “dúbio”, “falso” (*gananiwera*)

Tabela 78 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
STRADELLI (2014)	<i>uananísáua</i> , <i>gananísáua</i>	p. 275, 417
AVILA (2021)	<i>gananisawa</i>	p. 304

Fonte: elaboração própria

7.2.6 *tupana mã-itá* (subst.): “coisas de deus” (*lit.*); por ext.: “coisas sagradas”; por ext.: (o) “sagrado”

Trata-se de uma composição estabelecida por nós para satisfazer o contexto em que se exigiu seu uso no conto *A feiticeira*:

“As **coisas sagradas**, os mistérios são cobertos de motejos, [...]” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifos nossos**)

“**Tupana mã-itá**, *kwatukapawa-itá aintá uyupupeka musaraisawa-itá irõmu*, [...]” (tradução nossa)

O valor semântico do termo, sua aplicação contextual e a compreensibilidade foram ratificados pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade. Por isso o adotamos no texto de chegada de nossa tradução de *A feiticeira*, como mencionado acima.

7.2.7 *tupana-suayana* (subst.): “inimigo de deus” (lit.); por ext.: “ímpio”

Para formar a composição correlata ao sentido de “ímpio”, tomamos por base o termo designativo de “inimigo”: *suayana*. Trata-se de termo muito recorrente na oralidade cotidiana para designar aquele que quer o seu mal. Também o encontramos com recorrência na bibliografia de consulta do nheengatu, tanto em Couto de Magalhães, como em Antônio Brandão de Amorim, respectivamente:

“*Awá nhaã uikú waá suayana irũmu ti upituú-kwáu.* (MAGALHÃES, 1876, p. 220, adap. – **grifo nosso**)

“Quem mora com seu **inimigo** não pode ficar tranquilo. (MAGALHÃES, 1876, p. 220 – **grifo nosso**)

“*Aé umundú yeperesé itakwara kití panhẽ i mã-itá rimirera, ti arama suayana-itá umunhã amú aintá yawé.*” (AMORIM, 1987, p. 31, adap. – **grifo nosso**)

“Ele mandou imediatamente para a gruta todo o resto das suas coisas, para seus **inimigos** não fazerem outras iguais.” (AMORIM, 1987, p. 31 – **grifo nosso**)

Mas foi, especificamente em Ermanno Stradelli, que encontramos a composição assinalada em nossa tradução com o sentido de “inimigo de deus”: “*tupana-suayana*” (STRADELLI, 2021, p. 234, adap.). Coube-nos, a nós, então, apenas ampliar o sentido para o contexto de significar “ímpio”. Este não apresentou problemas de compreensão nem por parte dos falantes de nheengatu moradores da Ilha das Flores que consultamos nem pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, que, inclusive, deixaram claro terem gostado da solução tradutória sugerida por nós.

7.2.8 *tawa-wasú* (subst.): “província”

Com o interesse de diferenciar os termos “vila”, “povoado”, “distrito” e, também “cidade” – que aparecem recorrentemente ao longo dos contos selecionados – da palavra “província” – presente em *A Feiticeira*, por exemplo – propomos aqui o étimo *tawa-wasú* (lit.: “grande povoado”) para alcançar o efeito semântico-lexical desejado. A Prof. Celina Menezes da Cruz ratificou a solução tradutória sugerida e disse ser de perfeita compreensão aos que o leem, ou ouvem-no. Assim, quando necessária apenas a referência ao “povoado” – e também “vila”, “distrito” ou, ainda, “cidade” –, em que se passa a trama das narrativas –, usar-se-á unicamente *tawa*, para cujo propósito comprovamos uso em diversas fontes bibliográficas antigas do nheengatu.

”*Aé usú wã i tawa kití.*” (HARTT, 1938, p. 335, adap. – **grifo nosso**)

“Ele foi para a **aldeia** dele.” (HARTT, 1938, p. 335 – **grifo nosso**)

”*Mixukúí yané tawa!*” (AMORIM, 1987, p. 197, adap. – **grifo nosso**)

“Ali está nossa **cidade!**” (AMORIM, 1987, p. 197 – **grifo nosso**)

”*Apekatú aikú tawa suí.*” (SYMPSON, 2001, p. 71, adap. – **grifo nosso**)

“Eu moro longe da **vila.**” (SYMPSON, 2001, p. 71 – **grifo nosso**)

7.2.9 *pisikasara-itá ruixawa* (subst.): “chefe dos prendedores” [dos policiais]; por ext.: “delegado [de polícia]”

Mais uma vez recorremos a uma perífrase em decorrência de essa cargo se dar como parte da hierarquia militar¹¹¹. Todos os termos da composição são de uso corrente hoje em dia. Não houve, portanto, problemas de compreensão por parte dos falantes do nheengatu em relação à ampliação de sentido.

Também o empregamos apenas sob forma *pisikasara*: “pegador” (lit.); por ext. “prendedor”; por ext.: “delegado”. Isto porque não precisamos tradir, por exemplo, policial. Acredito em que, se houvesse essa necessidade, separaríamos as funções de chefia e de execução das ordens em *pisikasara* (“policial”, i.e.: “o que prende”, “o que pega”) e *pisikasara-itá ruixawa* (“delegado”, i.e.: “o chefe dos que prendem”).

Assim, podemos formular dois contextos ilustrativos do mesmo sentido, dado por léxico diferente:

¹¹¹ Ver. explic. sobre *umundú waá panhẽ tetama* na seção 7.2.

Pisikasara *upisika se mú.* (exemplo nosso)

“O **delegado** prendeu o meu irmão.” (tradução nossa)

E

Pisikasara-itá ruixawa *upisika se mú.* (exemplo nosso)

“O **delegado** prendeu o meu irmão.” (tradução nossa)

O termo *pisikasara* deve sua formação à sufixação de *pisika* + *-sara*, sufixo formador de deverbais ativos, com o sentido de agente, muita vez correspondendo ao nosso sufixo “-or” do português, como em “pintor”, “encanador”, “roedor” etc.

Vale dizer, no entanto, que usamos o mesmo sufixo nominal para corresponder a outros étimos do português ao longo do texto de chegada de nossa tradução. É o que se verificará em, por exemplo, *sikiesara* (“assustador”), *museiasara* (“aumentador da verdade”; por ext.: “exagerado”), *pususara* (“respeitador”) etc., todas palavras já comentadas na seção 7.1 LÉXICO COMENTADO E UTILIZADO NA TRADUÇÃO.

7.2.10 *tuixawa-pisikasara* (subst.): “chefe-pegador” (lit.); por ext.: “tenente-delegado”

A composição em *nheengatu* traduziu a outra, em português, por meio de termos que já se explicaram: *tuixawa*, “tenente” (verificar hierarquia militar apresentada para *A feiticeira*, na linha XX; *pisikasara*, “delegado” (lit.: pegador; verificar hierarquia militar apresentada em *A feiticeira*, linha XX)

Vale lembrar que, a partir de *tuixawa*, também formamos “tenente-coronel” (*tuixawa-wasú*; lit.: “o grande tenente”; por ext.: “aquele que comanda os demais tenentes”, está acima deles.), termo exigido pela tradução de *O baile do judeu*:

“[...] o **tenente-coronel** Bento de Arruda, comandante da guarda nacional [...]” (SOUSA, 1988, p. 75 – grifo nosso)

“[...] **tuixawa-wasú** Bento de Arruda, *umundú waá panhẽ tetama resé* [...]” (tradução nossa)

7.2.11 *umundú waá panhẽ tetama*: “aquele que manda na terra toda” (lit.); por ext.: “comandante da guarda nacional”

Obviamente, a hierarquia militar não foi concebida pelo nheengatu. Assim, quando exigidas ao longo da tradução, as patentes tiveram de ser adaptadas à língua indígena. É também o caso do “comandante da guarda nacional”, o tenente-coronel Bento de Arruda, em *O baile do judeu*.

Pensamos que, em função de ser o que comanda o mais importante regimento do império – a guarda nacional –, Bento de Arruda pudesse ser considerado aquele que comanda o braço militar de todo o império. Por conseguinte, ele poderia ser mencionado como a maior autoridade do império – apenas abaixo do imperador – e responsável por seu comando.

Ainda que a patente de “capitão” – sob forma de palavra da própria língua portuguesa! –, hoje em SGC, seja utilizada para designar o chefe da comunidade indígena, no texto de chegada de nossa tradução, adotamos o termo que, em nheengatu, condiria com semelhante responsabilidade: *tuixawa* (“chefe”, “capitão”). Diga-se, de passagem, que a partir dessa patente, adaptamos as demais para traduzi-las ao nheengatu a partir do texto-fonte, procurando respeitar a hierarquia militar que cada uma representa. Assim, sugerimos, em ordem de representação, da mais elevada patente (*tuixawa-wasú*) à mais inferior (*tuixawa-mirĩ*), os termos a seguir:

Tabela 79 – Tradução sugerida das patentes militares ao nheengatu

PATENTE	TRADUÇÃO
<i>tuixawa-wasú</i>	tenente-coronel
<i>tuixawa</i>	capitão
<i>tuixawa-pisikasara</i>	tenente-delegado
<i>tuixawa-mirĩ</i>	tenente

7.2.12 *iwí-itá musangawasara* (subst.): “medidor de terras” (lit.); por ext.: “comissário”

Precisamos fazer uso de uma perífrase formada de *iwí-itá* (lit.: “terras”) + *musangawa* (lit.: “medir”, “marcar”, “demarcar”) + sufixo nominal agentivo *-sara*. Trata-se de termos primitivos muito utilizados tanto no dia a dia, quanto encontrados na literatura em geral. No excerto de *Lendas*, de Antônio Brandão de Amorim, a seguir, podemos verificar a utilização de ambos os radicais num único excerto, a seguir transcrito:

“*Kuíri paá iwí ti ana usú ipí-pe, maãresé Tupana umusangawa ana marupí íí usika arama.*” (AMORIM, 1987, p. 290, adap. – **grifos nossos**)

“Agora, contam, a **terra** não vai mais para o fundo, porque Uansken já **demarcou** por onde a água deve chegar.” (AMORIM, 1987, p. 290 – **grifos nossos**)

A fim de dar conta de traduzir essa função de trabalho do tempo do império, contudo, ainda levamos em conta os afazeres que deveria cumprir o comissário e a responsabilidade instituída a ele. Em nossas pesquisas, identificamos que o cargo de “comissário de terras” – também conhecida como a de “juiz comissário” – foi instituída pela Lei 601, a chamada *Lei de terras*, de 1850. Segundo o historiador José Luiz Cavalcante:

A atribuição do juiz comissário era autorizar as medições e as demarcações das terras já registradas nas paróquias. Os juízes só poderiam realizar esse serviço caso este fosse requisitado pelo ocupante da terra. Após a requisição, o juiz a transmitia à repartição especial, que executaria o serviço. Pouco se fez em relação às medições e às demarcações, pois, como dependiam dos particulares para executar o serviço, a procura não ocorria com vigor. (CAVALCANTE, José Luiz, 2005, p. 2)

Em função de o comissário ser o responsável pela medição e outorga da terra nessa época, adotamos a perífrase de “medidor de terra” acima apresentada.

7.2.13 *satambikasawa*: “retidão”, “direitura”; por ext.: “direito” [a lei], “justiça”

O termo é derivado do radical *satambika* (“reto”, “correto”, “direito”) seguido do morfema sufixo formador de substantivos *-sawa*. Não obtivemos muitos exemplos contextuais em que se deu registrada a palavra, apenas este:

“**Satambikasawa** *yanungatú arama.*” (SEIXAS *apud* SOUZA, 1875, p. 92, adap. – **grifo nosso**)

“A **lei** que devemos guardar.” (SEIXAS *apud* SOUZA, 1875, p. 92 – **grifo nosso**)

Todos os demais registros se deram sob forma de pertencer a um dicionário ou a um glossário. Mas as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade disseram ser perfeitamente possível compreender o termo para o sentido por nós pretendido.

7.2.14 *satambikasawa-munhãgara*: “fazedor da lei” (lit.); por ext.: “juiz de Direito”

O termo é oriundo de *satambikasawa* (“justiça”) e *munhãgara* (“fazedor”, “criador”). Trata-se de uma adaptação a essa língua, que não conhecia a função do judiciário antes da invasão dos europeus.

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade sugeriram a composição e, quando colocado à prova, esta se mostrou muito compreensível para os contextos a que se aplica, como no conto *O baile do judeu*.

“Só não convidou o vigário, o sacristão, nem o andador das almas, e menos ainda o **juiz de Direito**,” (SOUSA, 1988, p. 75 – **grifos nossos**)

“*Ti usenüi paí-nungara, nẽ paí-yuwá katusawa nẽ xinga paí, ti usenüi rẽ satambikasawa-munhãgara yuíri;*” (tradução nossa)

7.2.15 *kwausara* (subst.): “aquele que sabe” (lit.), “conhecedor” (lit.); por ext.: “doutor”

Trata-se de termo formado a partir do radical verbal *kwáu* (“saber”) seguido do sufixo nominal agentivo *-sara*. A derivação de palavras através desse tipo de sufixação é muito comum na língua e o uso desse termo se comprovou na oralidade cotidiana do nativo falante de *nheengatu*. Muito embora só o tenhamos encontrado no *Vocabulário*, de Ermanno Stradelli (2014), é muito comum hoje em dia ouvir que uma “pessoa que sabe muito” é *kwausara*.

Quando nós, pesquisadores somos apresentados a outras pessoas da comunidade pelo seu “capitão” (*tuixawa*), este costuma nos chamar de “doutor”. Mas, com o passar do tempo e o aumento da proximidade e da convivência entre os indígenas, ouvimos muito *kwausara* ou *kwawasara* em alternância com “doutor”. A ampliação semântica exigida pelo texto-fonte da

tradução foi, dessa forma, natural, justamente em função de o termo ter sido ouvido em alternância com “doutor”.

Vale mencionar que essa confusão entre “conhecedor” de um assunto e “doutor” também decorre de uma série de fatores sociais e educacionais. Por exemplo, a condição sob a qual se encontrava o ensino durante o período colonial do Brasil fazia com que, à época, não fossem muitos os estudantes de cursos acadêmicos de graduação. Assim, fazer universidade – geralmente de medicina, de direito ou até mesmo de engenharia – já fazia com que as pessoas fossem tratadas com esse título, porque elas se discerniam academicamente da extensa maioria da população, que sequer era alfabetizada. Ademais, nessa mesma época – especificamente em 1827 – D. Pedro I concedeu aos advogados o título de doutor¹¹². Vale dizer ainda que esses estudantes, no encerramento do curso de graduação, tinham de defender uma espécie de tese – numa tentativa de seguir o modelo acadêmico francês – mas que em nada se parecia com a tese que outorga, hoje, o título de doutor a quem a defende, i.e.: uma tese de pós-graduação.

Essa herança lexical falaciosa de outorga do título de doutor a quaisquer pessoas segue até hoje, principalmente em comunidades mais humildes, menos abastadas economicamente. Toda pessoa com um cargo mais representativo acaba se tornando “doutor” – seja delegado, agente de polícia, tabelião, político etc.

Aproveitamo-nos dessa circunstância e, reforçada pelo tratamento que nos costuma ser dado nas comunidades indígenas, utilizamos a palavra para traduzir a função de “doutor” para a personagem Filgueiras, um dos mais “grados” convidados, em *O baile do judeu*:

“Lá estavam, em plena judiaria, pois assim se pode chamar a casa de um malvado Judeu, o tenente-coronel Bento de Arruda, comandante da guarda nacional, o capitão Coutinho, comissário das terras, o **dr.** Filgueiras, o delegado de polícia, o coletor [...]” (SOUSA, 1988, p. 75 – **grifos nossos**)

“*Aintá uikú mimi, judeu-itá ruka upé, nhaãsé yawentu usenñi-ukwáu judeu puxiwera ruka, tuixawa-wasú Bento de Arruda, umundú waá panhẽ tetama resé, tuixawa Coutinho, iwí-itá musangawasara, kkausara Filgueiras, pisikasara-itá ruixawa, muatirisara [...]*” (tradução nossa)

¹¹² Este título, obviamente, não tem nada a ver com o estabelecido pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação nº 9.394/96, aferido e concedido pelas Universidades aos acadêmicos de pós-graduação.

7.2.16 *sikuyara muatirisara* (subst.): “ajuntador do dinheiro” (lit.); por ext.: “coletor”

Trata-se de perífrase formada por termos bastante utilizados no dia a dia do falante do nheengatu e muito encontrados em nossas pesquisas bibliográficas.

Sikuyara (“dinheiro”), é termo que, originalmente, designava “troca”, mas com a chegada dos europeus fazendo com que troca fosse monetarizada, ampliou-se para o sentido mencionado. Ademais, ao radical verbal *muatiri* (“reunir”, “juntar”), uma vez mais anexou o morfema sufixo agentivo *-sara*, a fim de indicar “o responsável por reunir”, “aquele que junta” o dinheiro.

Muito embora não tenhamos encontrado a composição em nenhuma fonte bibliográfica, após consultas feitas às professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, verificamos não haver problemas para identificar esse cargo que existia à época do império.

Esse cargo existiu até a proclamação da república em 1889, quando foi extinto por esse advento. Até aí, o coletor era o braço econômico para assegurar que os cidadãos pagassem seus tributos ao império.

7.2.17 *muatirisawa* (subst.): “reunião”; por ext.: “círculo” (*fig.*), “roda” (*fig.*)

Um dos excertos do texto-fonte (TF) de nossa tradução deixa claro o uso figurado com que intencionamos o emprego do étimo, que foi retrotraduzido como “reunião” (RT):

TF – “[...] nas **rodas** de estudantes e de gazeteiros do Rio de Janeiro e do Pará.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

TC – “[...] *yumbesara-itá muatirisawa-itá resé, asuí mupinimasara-itá muatirisawa-itá resé, Rio de Janeiro pura asuí Pará pura yuíri.*” (tradução nossa)

RT – “[...] nas **reuniões** de estudantes e nas de escritores do Rio de Janeiro e do Pará também.”

Nele, verifica-se a sinonímia de “reunião”, “ajuntamento”, “agrupamento”. Trata-se de termo formado a partir do radical verbal *muatiri* seguido de sufixo nominal formador de substantivos *-sawa*. O seu emprego está consolidado em uso corrente no Alto Rio Negro e

também consagrado na literatura em nheengatu, com se comprova em Gilvan Müller de Oliveira, Maurício Adu Schwade, a seguir:

“*I pupé yasú yambeú [...] maita yasú yambué sesé kwá kuntarisá-itá muatirisawa-itá resé [...].*” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 49, adap. – **grifo nosso**)

“Com ele nós vamos dizer [...] como vamos ensinar sobre esses assuntos em **reuniões** [...].” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 49 – **grifo nosso**)

Tabela 80 - - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>muatiriçaua</i>	p. 244
STRADELLI (2014)	<i>muatiresaua</i>	p. 292, 418
OLIVEIRA; SCHWADE (2012)	<i>muatirisá</i>	p. 49
AVILA (2021)	<i>muatirisawa</i>	p. 469

Fonte: elaboração própria

7.2.18 *marakatĩ-itá* (subst.): “navios”; por ext.: “vapores”

O termo foi usado para se fazer uma adaptação ao contexto exigido pelo conto *O baile do judeu*. Na obra, há a personagem do agente da companhia do Amazonas, a qual nomeava a empresa de vapores responsável pelo transporte fluvial da região no tempo do império. Segundo Roberta Kelly Lima de Brito, ela foi

[...] instituída na segunda metade deste século, por meio da Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, dirigida por Irineu Evangelista de Souza, o Barão de Mauá, tendo como tarefa principal navegar o rio Amazonas [...]. Esta empresa foi autorizada a navegar o Rio Amazonas e seus afluentes – tocando os portos do Pará, Amazonas e chegando a Nauta, no Peru – no transporte de passageiros e cargas, além de ser autorizado a realizar operações comerciais, sob a direção de Irineu Evangelista de Souza, Barão de Mauá. (BRITO, 2017, p. 2)

A fim de que pudéssemos alcançar o sentido da “companhia [de navios] Amazonas”, propusemos, em nheengatu: *Amazonas marakatĩ-itá purakisara* (lit.: “trabalhador dos vapores Amazonas”). O termo, com o sentido de “navio”, foi encontrado na bibliografia de consulta:

“*Mikití amaã yepé marakatĩ.*” (SYMPSON, 2001, p. 69, adap. – **grifo nosso**)

“Naquela direção eu avisto um **navio**.” (SYMPSON, 2001, p. 69 – **grifo nosso**)

“[...], **marakatĩ ukanhemu**, [...].” (RODRIGUES, 1890, p. 295, adap. – **grifo nosso**)

“[...], o **navio** se perdeu, [...].” (RODRIGUES, 1890, p. 295 – **grifo nosso**)

“*Kariwa yuruparí, umunhã marakatĩ.*” (HARTT, 1938, p. 380, adap. – **grifo nosso**)

“O branco é o diabo, ele faz **navios**.” (HARTT, 1938, p. 380 – **grifo nosso**)

A sugestão tradutória se deu em função de não haver como traduzir “empresa” nessa língua. Assim, também em função de os navios da época, responsáveis pela comércio e transporte fluvial serem chamados de “vapores”, evita-se quaisquer associações indevidas a “navios” em geral da região.

Acrescentamos, outrossim, que a palavra a qual designa as embarcações de grande porte, historicamente, é *igarité* (lit.: “canoa grande”). Mas pensamos que, no caso de *O baile do judeu* a *igarité* talvez causasse confusão com algum tipo de embarcação maior, usada pelos próprios indígenas, para transporte de pessoas e cargas. Vale, aqui, a menção a esse outro vocábulo como alternativa ao primeiro em contextos em que se refere a barcos maiores quaisquer, mas não se aplica a essa ampliação de sentido exigida pelo conto.

7.2.19 *judeu-itá ruka* (subst.): “casa dos judeus” (lit.); por ext.: “judiaria”

Claramente composição formada a partir do étimo anterior, trata-se de uma adaptação semântica na língua, uma domesticação, em razão de não haver um termo que literalmente, represente a “judiaria” nessa língua. Contudo, fazê-la não foi dificultada, porque o próprio I.S., no texto-fonte da tradução, logo em seguida à palavra “judiaria”, apresenta expressão com valor apositivo, na tentativa de explicar o que, para o autor, seria a tal “judiaria”:

“Lá estavam, em plena *judiaria*, pois assim se pode chamar *a casa* de um malvado Judeu, [...].” (SOUSA, 1988, p. 75 – **grifos nossos**)

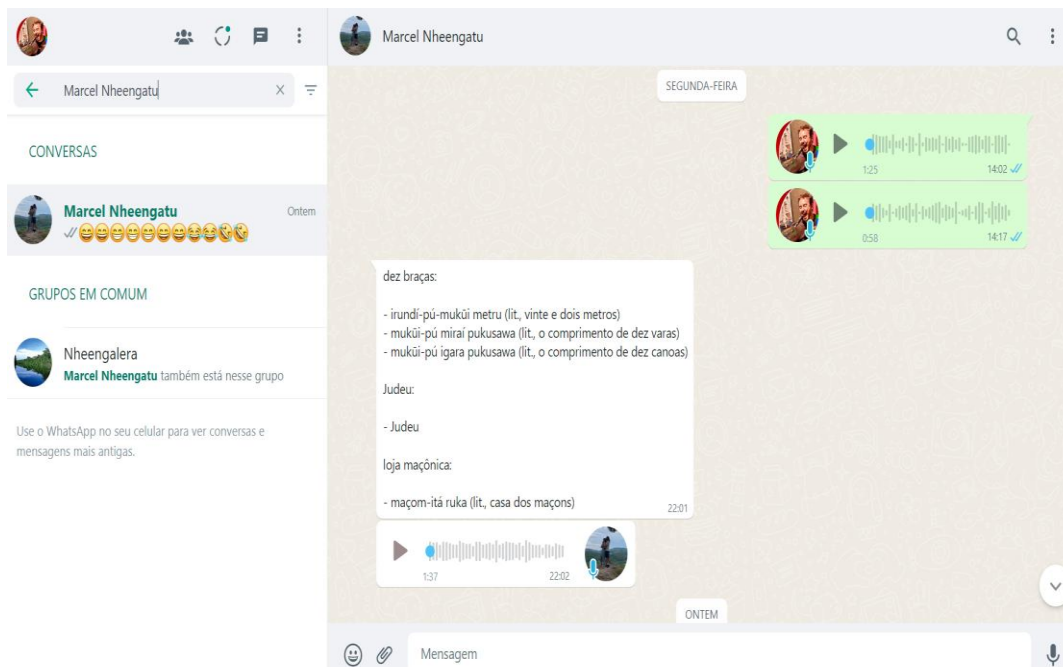
“*Aintá uikú mimi, judeu-itá ruka murasí upé, nhaãsé yawentu usenđi-ukwáu judeu puxiwera ruka,[...].*” (tradução nossa)

Esta foi a forma como estabelecemos a domesticação do vocábulo “judiaria” ao nheengatu.

7.2.20 *maçom ruka*: “casa de maçom” (lit.); por ext.: “loja maçônica”

Domesticação claramente consagrada a partir do decalque do português “maçom” – por não haver, nessa língua, termo que pudesse representar a “maçonaria” ou seus cognatos –, aceitamos a sugestão do pesquisador Marcel Twardowski Avila. Numa de nossas conversas por aplicativo de mensagem – ocorrida em 22 de mar 2023 –, dada a circunstância da dificuldade em encontrar palavra correlata em nheengatu, ele próprio apontou a solução tradutória apresentada no texto-meta de nossa tradução (*cf.* Figura 5).

Figura 5 - Conversa por aplicativo de mensagem



Fonte: *Whatsapp*

No que diz respeito à equivalência exigida entre “loja” e *ruka* (“casa”), pensamos que nesse caso, não havia necessidade de empregar *piripana* (relativo a “comprar em loja”, em *nheengatu*). Isto porque “loja”, nesse contexto, não representa sentido literal, mas considera uma conotação e um distanciamento do termo original, quando traduzido já ao português: segundo Rizzardo da Camina, o termo mais correto em português seria *alojamento*, porque é o “local onde os pedreiros¹¹³ guardavam suas ferramentas de trabalho, faziam suas reuniões e descansavam” (CAMINA, 2013, p. 83). Ele explica que os materiais dos pedreiros são um modelo simbólico e a loja representaria o alojamento destes.

Por isso adotamos “casa” (*ruka*), porque é um espaço em que de se consagrarem as reuniões de uma família também se dão as de grupo de pessoas.

7.2.21 *awá sikwé*: “alguém vivo”; por ext.: “ser vivente”

A perífrase é formada por termos muito recorrentes, tanto na oralidade cotidiana como na bibliografia de consulta, como comprovamos a seguir, por meio de dois excertos em que se dão *awá* e *sikwé*, respectivamente:

“[...], *wirandé remundú awá usikari se pusanga.*” (AMORIM, 1987, p. 260, adap. – **grifo nosso**)

“[...], manda **alguém** procurar amanhã o meu remédio.” (AMORIM, 1987, p. 260 – **grifo nosso**)

e

“*Pemaã, aputari kunhamukú sikwé.*” (STRADELLI, 2014, p. 348, adap. – **grifo nosso**)

“Olhai, quero a moça **viva.**” (STRADELLI, 2014, p. 348 – **grifo nosso**)

Em nossa tradução, usamo-la no conto *Acauã*, como se verifica abaixo:

“Nada que indicasse a existência de um **ser vivente** em toda a redondeza.” (SOUSA, 1988, p. 52 – **grifos nossos**)

¹¹³ Hoje, talvez represente a função do arquiteto ou a do engenheiro, pela representação das ferramentas de desenho do símbolo da maçonaria: o esquadro e o compasso

“*Ti aikwé nê mã umukameẽ waá aikwesawa yepé awá sikwé suí panhẽ ruakisawa upé.*” (tradução nossa)

Colocando o texto-meta da tradução à prova junto às professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, não obtivemos resultados adversos à compreensão do texto: elas ratificaram a solução tradutória apresentada sem obstar.

7.2.22 *ruka rikwé*: “a vida da casa”, i.e.: “a vivência daquilo que acontece dentro da casa”; por ext.: “vida íntima”

Representando uma locução genitiva, a composição corresponde, por aproximação, ao sentido que se pretendeu no excerto abaixo transcrito de *A feiticeira* e que diz respeito ao que se vive dentro da casa, ou seja, a intimidade:

“[...] a fim de conhecer, disse ele, a **vida íntima** do lavrador da beira do rio.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifos nossos**)

“[...] *ukwáu arama, aé unheẽ, paranã rembiwa purakisara ruka rikwé.*” (tradução nossa)

A professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade consentiram na aproximação e disseram ser muito compreendido por conta da utilização cotidiana da composição.

7.2.23 *yupukwari* (v.intrans.): “amarrar-se”, “estar amarrado”, “estar contíguo” (*fig.*); por ext.: “comunicar-se” [pela contiguidade] (*fig.*)

O valor semântico, para o contexto, condiz com uso conotativo do termo no conto *A feiticeira*. A comunicação a que faz alusão o uso se refere à contiguidade em que se encontram as terras dos cacauais entre si:

“Basta lembrar que todos os cacauais do Paranamiri **comunicam** entre si [...]” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifo nosso**)

“*Usika umandwari nhuntu Paranãmirĩ panhẽ kakawa-tiwa aintá uyupukwari iepé amú irõmu [...].*” (tradução nossa)

Assim, preferimos usar o termo que se entende como “amarrados”. A prof. Celina Menezes da Cruz validou a solução tradutória apresentada por nós. A utilização do termo se havia comprovado, inicialmente, em alguns autores, durante nossas pesquisas, como em Couto de Magalhães:

“*Ara pukú riré, kupií-ítá uri ana mamé yawaraté uyupukwari waá uikú, [...].*” (MAGALHÃES, 1876, p. 250, adap. – **grifo nosso**)

Depois de longo tempo, os cupins vieram aonde a onça estava **amarrada** [...] (MAGALHÃES, 1876, p. 250 – **grifo nosso**)

O termo também poderia ter dado espaço para o verbo *muyari* no texto de chegada da tradução (TC), que significa “encostar”, “unir”, “fixar”, “colar” – até “pregar”. Teríamos, então o valor semântico de “encostar”, como se vê na retrotradução (RT):

TC – “*Usika umandwari nhuntu Paranãmirĩ panhẽ kakawa-tiwa aintá umuyari uikú iepé amú irõmu.* (tradução nossa)

RT – “Basta lembrarem que todos os cacauais do Paranamiri estão **encostados** uns com os outros.”

Contudo, o campo semântico de “comunicar”, em plano conotativo da linguagem – tão pouco caro aos tradutores nessa língua – interessou-nos mais, e optamos por manter o valor metafórico de sentido, numa tentativa de ampliar a densidade linguística do nheengatu também no plano figurado.

Tabela 81 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
SEIXAS (1853)	<i>iupucuar</i>	p. 24
DIAS (1854)	<i>iupucuár</i>	p. 557
TASTEVIN (1923)	<i>yupucuara</i>	p. 685
STRADELLI (2014)	<i>iupucuaré,</i>	p. 393
MAGALHÃES (1876)	<i>iupucuári</i>	p. 248, 250
NAVARRO (2016)	<i>iupucuári</i>	p. 92
AVILA (2021)	<i>yupukwari</i>	p. 867

Fonte: elaboração própria

7.2.24 *maãsara* (subst.): “aquele que assiste a algo” (lit.), “observador”; por ext.: “espectador”

Trata-se de palavra formada a partir do radical verbal *maã* (“ver”, “observar”) + sufixo nominal agentivo *-sara*. Temos, com isso, “aquele que observa”, i.e.: “observador”. O processo de formação de palavras através da derivação sufixal com *-sara* é processo muito recorrente nessa língua. Portanto, não só procedemos com sua formação e utilização, como também lançamos mão da ampliação de seu sentido, em O baile do judeu, até alcançar o valor semântico de “espectador”:

“[...] o tropel dos novos **espectadores** [...]” (SOUSA, 1988, p. 78 – **grifo nosso**)

“[...] *pisasú maãsara-itá watasawa tiapú* [...]” (tradução nossa)

Tanto o seu uso quanto a ampliação de sentido intencionada foram ratificadas pelas professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade.

7.2.25 *awá umundéu waá uikú puxiwera retana* (≈ adj.): “aquele que está mal vestido demais” (lit.); por ext.: “mal-amanhado”

Obviamente não há, em nheengatu, palavra para designar, literalmente, uma “pessoa mal-amanhada”, i.e.: “mal asseada”, “mal arrumada”. Dizemos “obviamente” porque a tradição

em vestir-se de forma refinada e, conseqüentemente, a ausência desse refinamento nas indumentárias deveram-se à chegada dos europeus. Por essa razão, precisamos fazer uma adaptação perifrástica para alcançar o sentido do termo em questão.

7.2.26 itá-piranga (subst.): “pedra vermelha”; por ext.: “rubi”

Criação nossa baseada nos termos que conhecemos e que designam outras pedras preciosas por suas cores: *itaubí* (lit.: “pedra verde”, “esmeralda”), *itá-tawá* (lit.: “pedra amarela”, “ouro”) e *itá-werawa* (lit.: “pedra brilhante”, “cristal”), por exemplo.

Conquanto não tenhamos encontrado apoio na bibliografia de consulta, pensamos que o termo possa ser facilmente identificado ao propósito para o qual foi criado. Com essa composição sugerida, trata-se de representar a pedra preciosa mais conhecida pela cor vermelha, i.e.: o rubi.

7.2.27 taína mbuesara: “professora de criança” (lit.); por ext.: “professora régia”

Encontramos bastante dificuldade para identificar o que representava o cargo de “professora régia”, à época do império. Num artigo científico que tratava da vida da escritora maranhense Maria Firmina dos Reis, escrito por sua pesquisadora Clarissa Dos Santos Pinto Pires, vimos algumas referências a que essa função escolar. Em realidade, era um título mais popular do que oficial que a população dava às “professora públicas”, concursadas, responsáveis pelas primeiras letras, ou seja, pela alfabetização dos alunos. Segundo a pesquisadora,

“Uma pesquisa apurada em todos os jornais do Maranhão da época disponíveis na hemeroteca digital da Biblioteca Nacional não há resultados para a expressão “mestra régia” ou “professora régia”. Como se pode deduzir, “mestra régia” parece ter sido uma nomeação popular e não oficial à Maria Firmina em São Luís para, quem sabe, distingui-la entre as demais professoras públicas e particulares do Maranhão.” (PIRES, Clarissa dos Santos Pinto, 2020, p. 137)

Talvez a popularidade do título, à época, tenha motivado I. S. a mencioná-lo em sua obra, visto que esta trata das memórias do autor durante sua infância no estado do Grão-Pará.

Para nós, pareceu bem natural a adaptação de “professora-régia” como *taína-mbuesara*, porque, como mencionado, essa professora era a responsável pela alfabetização de crianças. Não houve obstáculos de compreensão na solução tradutória do texto-meta de nossa tradução.

7.2.28 *muapusara-itá* (subst.): “tocadores” [de instrumento], “músicos”; por ext.: “orquestra”

Obviamente não há, nessa língua, palavra que represente uma “orquestra”. Tratamos, para isso, de ampliar o sentido de forma metonímica: entendemos que, se uma “orquestra” traz “músicos reunidos”, *muapusara-itá* (lit.: “muitos músicos”) poderia alcançar o sentido pretendido.

O termo foi encontrado em STRADELLI (2014) e em Antônio Brandão de Amorim, em excerto transcrito a seguir:

“*Awá pu nhaã membí muapusara?! (AMORIM, p. 268, adap. – grifo nosso)*

“*Quem será esse **tocador** de flauta?!” (AMORIM, p. 268 – grifo nosso)*

Trata-se de palavra formada por derivação sufixal a partir de *muapú* (lit.: “tocar” [instrumento musical]) seguido do morfema nominal agentivo *-sara*, de uso e de formação muito comum em nheengatu.

7.2.29 *kwara* (subst.): “buraco”, “toca”; por ext.: “covil” (deprec.)

Trata-se de um alargamento semântico com valor pejorativo. Isto se deu em função o narrador de *O baile do judeu* depreciar a casa do judeu, como se fosse um buraco qualquer, i.e.: um covil: “Isaac arranjara para aquela noite entrava alegremente no **covil** de um inimigo da Igreja.” (SOUSA, 1988, p. 75 – grifo nosso)

Assim, vimos que, apesar de não termos encontrado, em nossas pesquisas, nenhum termo que equivalesse a “covil”, em nheengatu, a força expressiva decorrente da desvalorização da casa do judeu entendendo-a como um “buraco” qualquer mantém-se na nossa solução tradutória.

7.2.30 *tendawa-mirĩ* (subst.): “terreno pequeno” (lit.); por ext.: “vivenda”

Procuramos dimensionar os étimos que se circunstanciam sentido semelhante a “terreno/lugar para se morar”, de acordo com seu tamanho. Logo, usamos *tendawa* para “sítio”; *tendawa-mirĩ*, para “vivenda”¹¹⁴; e *tendawa-wasú*, para “fazenda”.

7.2.31 “morador do sítio” (lit.), “sitiante”

A composição em questão é formada por *tendawa* (sítio) + *-pura* (suf. nominal) e deve ser entendida como distinta daquela usada para o termo “sitiante”, “dono de sítio” (*tendawa yara*) no português.

Em nheengatu, o sufixo *-pura*, diferentemente do sufixo *-yara* (“o senhor de”, “o dono de”), representa “o que é de”, “o habitante de”; por ext. “o morador de”, “o que está em”, sempre equivalendo a uma locução adjetiva de valor genitivo, ou mesmo, a um próprio adjetivo cognato ao termo derivado. Esse sentidos se comprovam desde a literatura antiga em nheengatu até as de nossos dias:

“*Maã taá arama indé reyuri reyuká mira iwakapura resé?!*” (AMORIM, 1987, p. 300, adap. – **grifo nosso**)

“Para que vieste bulir com gente **do céu?!**” (AMORIM, 1987, p. 300 – **grifos nossos**)

“*Panera uyupirú ramé upupuri, tatatinga suí usemu andirá-itá. Asuí usemu wakurawá-itá, murukututú-itá, yakurutú-itá, wirá-itá pitunapura.*” (RODRIGUES, 1890, p. 109, adap. – **grifo nosso**)

“Quando a panela começou a ferver, da fumaça saíram morcegos. Depois saíram bacuraus, murucututus, jucurutus, pássaros **da noite.**” (RODRIGUES, 1890, p. 109 – **grifos nossos**)

“*Maria umaã uikú arara-itá, tukana-itá, amu-itá wirá kaapura yuíri i igara suí.*” (NAVARRO, 2016, p. 86 – **grifo nosso**)

¹¹⁴ De acordo com Caldas Aulete, “vivenda” é apenas um “Lugar onde se vive; casa; habitação; morada; residência” (DICIONÁRIO AULETE DIGITAL) e, por conseguinte, sua tradução corresponde ao menor *tendawa* entre os três “lugares” para se viver que são mencionados nos *Contos Amazônicos*, de I.S., a saber, por ordem de tamanho, a “vivenda”, o “sítio” e a “fazenda”.

“Maria está vendo araras, tucanos e outras aves **silvestres** de sua canoa.” (Idem)

O propósito para o qual o utilizamos variou ao longo do texto de chegada das traduções dos selecionados contos, mas sempre se buscou a intenção semântico-morfológica acima retratada. Em *A feiticeira*, por exemplo, vemos um contexto condizente ao seu uso:

“[...] conversando com os **moradores [do sítio]**, a quem ouvia casos extraordinários [...]” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifos nossos**)

“[...] *upurungitá tendawapura-itá irõmu, usendú aintá suí mbeúsawa-itá anhangasara* [...]” (tradução nossa)

7.2.32 *tapiira-itá yara* (subst.): “senhor de muitos bois” (*lit.*); por ext.: “fazendeiro”

Trata-se de uma composição resultante da justaposição de *tapiira* (“boi”, “vaca”) + *itá* (*suf.* indicativo de grande quantidade) + *yara* (“senhor”, “dono”). A adaptação se fez necessária por não haver, a rigor, um étimo com o sentido de “fazendeiro” em nheengatu.

7.2.33 *anhangasara* (subst.): “o que decorre de se fazer de fantasma”, “fantasmal”, “fantasmagórico”, “ilusório”; por ext.: “extraordinário” (*conot.*)

Não obstante haja outra palavra em nheengatu para determinar o que conhecemos no português como “fantasma [de alguém]”, “assombração” (*mira-anga* – literalmente: “espírito de gente”), fizemos uso, também, do termo supramencionado com a intenção de que o repertório linguístico em nheengatu acabe, com o tempo, ficando cada vez mais amplo e corrente.

Outrossim, vale dizer que Ermanno Stradelli propõe o verbo “*muanga*” (STRADELLI, 2014, p. 416). Entretanto, o registro dos substantivos nominalizadores desse verbo sob as formas de *muangara* e de *muangawa* – que também aparecem em seu *Vocabulário* –, significam, respectivamente, “fingidor” e “fingimento”, não satisfazendo nossa necessidade contextual ao usar os termo nominais formados a partir daquele verbo.

Marcel Twardowski Avila, por sua vez, ratifica os registros de Stradelli em sua tese de doutoramento (AVILA, 2021, p. 465), inclusive com os mesmos significados, sem, no entanto,

atribuir algum radical com função adjetiva, como “*muangawera* ou *muangaíwa*. Em face a isso, impedimo-nos de propor tais vocábulos, visto que seus estudos foram muito mais profundos do que os nossos.

Como a intenção semântica é a de representar algo com função semelhante à de um adjetivo genitivo – como significasse, por exemplo, “coisa de fantasma”, ou “algo feito à feição de fantasma” –, preferimos seguir a sugestão também de Stradelli que assinala o termo suprarreferido como uma possível equivalência semântica: “*anhangasara*” (STRADELLI, 2014, p. 221)

Desse modo, primeiro, em razão de o conto de I. S. usar “extraordinário” com o sentido conotativo de “fantasmagórico” para “extraordinário” e, segundo, porque o vocábulo adotado pareceu natural ao entendimento da Prof. Celina Menezes da Cruz, propusemos a solução tradutória apresentada.

7.2.34 *awa pitasukasara* (subst.): “pegador de cabelo” (*lit.*), “presilha de cabelo”; por ext.: “trepa-moleque”

A composição é uma construção sugerida pela Prof. Marlene Domingos Trindade. Também o consentiu a Prof. Celina Menezes da Cruz e, posto à comprovação por parte dos falantes *baniwa* de nheengatu da comunidade do Cabari do Rio Negro, não houve problemas em identificar do que se tratava: o “prendedor de cabelo”.

Vale dizer que “trepa-moleque” era uma designação vigente desde o séc. XVIII aqui no Brasil para um tipo de prendedor que as mulheres usavam nos cabelos como adorno – assim como o penteado resultante de seu uso –, que estava na moda à época em que I.S. escreveu seus contos.

A origem do nome é diversa. Alguns dizem se tratar de um adorno que, no cabelo, parecia um besouro, o “potó” (*paederus fuscipes*), cujo nome popular justamente se tornou “trepa-moleque”, porque causava queimaduras quando grudava nos meninos quando, muito arteiros, iam brincar na mata ou próximo dela, *habitat* do inseto. Outros, em contrapartida, dizem que a origem do termo está relacionada à altura dos cabelos das mulheres que usavam o adereço: para estes, o nome se dava porque a altura do penteado dava a impressão de poder ser escalado pelos moleques, ou porque, quando usado, a presilha formava tranças que se penduravam ao longo da cabeça; daí também adviria o nome trepa-moleque.

Abaixo a foto de um trepa-moleque da Marquesa de Santos, do séc. XIX, feito de casco de tartaruga. E, ao lado, o cabelo preso com o aparato.

Figura 6 - Presilha de cabelo da Marquesa de Santos (trepa-moleque)



Fonte: <https://www.facebook.com/museudamoda/photos/sempr-houve-grande-interesse-do-p%C3%BAblico-pela-marquesa-de-santos-1797-1867-pensa/2999605760078528/> Acesso em: 11 out. 2022.

Figura 7 - Desenho de cabelo preso com trepa-moleque



Fonte: <https://docplayer.com.br/40341802-O-vestuario-e-seus-acessorios-em-sao-paulo-em-meados-do-seculo-xix-uma-construcao-de-vocabulario-para-compreender-indumentaria.html> Acesso em: 11 out. 2022.

Figura 8 - Foto do inseto potó (*Paederus fuscipes*), conhecido também como trepa-moleque



Fonte: <https://blogamosfilho.com.br/2020/09/17/petrolina-pe-infestacao-de-potos-causa-preocupacao/>

Acesso em: 11 out. 2022.

7.2.35 *watáwatá tenhuntu* (≈ v. intrans.): “andar e andar somente” (lit.); por ext.: “andar sem rumo”; por ext.: “perambular”

A composição foi usada no contexto para traduzir “vivem de suas más sortes”, no texto-fonte de *A feiticeira*, i.e.: “perambulam sem destino”:

“[...] que fazem pacto com o inimigo e **vivem de suas sortes más** [...].” (SOUSA, 1988, p. 35 – **grifos nossos**)

“[...] *aintá uyumungitá suayana irõmu asuí aintá uwatáwatá tenhuntu* [...].” (tradução nossa)

A nosso ver, parece-nos condizer com a ideia de “andar sem rumo”, “sem orientação divina”, uma concepção de vida que o ideário cultural católico, à época, costumava presidir, tanto nas relações sociais e quanto nas cotidianas do norte do país. Essa imagem de alma perambulando sem destino, à toa, foi (e ainda é) muito usada para amendrontar o católico e acreditamos em que tenha sido a intenção de I.S. ao fazer a referência citada. Inclusive foi encontrado o uso associado ao referido contexto da andança do diabo numa das lendas colhidas por Barbosa Rodrigues, em sua *Poranduba* (1890), como o sentido de “passear” [no mar]:

“*Kariwa yuruparí [...], umunhã marakatĩ [...]* **uwatáwatá arama [...]** *paranawasú rupí.*” (RODRIGUES, 1890, p. 301, adap. – **grifo nosso**)

“O branco é o diabo [...], ele faz navio [...] para **passear** [...] no mar.” (RODRIGUES, 1890, p. 301 – **grifo nosso**)

As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram a aproximação semântica de que o contexto de *A feiticeira* precisou. Por isso adotamos a solução tradutória acima mencionada.

Vale dizer, por fim, que utilizamos o mesmo radical verbal *watáwatá* para derivar palavra que equivalesse semanticamente a “transeuntes”, no conto *O baile do judeu*. Para isso, empregamos o sufixo nominal agentivo *-sara*, para formar *watáwatásara* (lit.: andador), como se vê no excerto a seguir transcrito do conto:

“[...] e ameaçando com um abismo de vinte pés de profundidade os incautos **transeuntes** que se aproximavam do barranco.” (SOUSA, 1988, p. 57 – **grifo nosso**)

“umusikié tipíáya irũmu irundipú pi-itá irũmu tipisawa suí **uwatáwatásara-itá** ukwauíma waá uikú aintá umuruakí waá iwitera suí.” (tradução nossa)

7.2.36 *paí-nungara* (subst.): “o que é semelhante a padre” (lit.); por ext.: “vigário”

Trata-se de palavra composta por justaposição do termo *paí* (“padre”) e *nungara*¹¹⁵. Para entender melhor a solução tradutória adotada, precisamos remeter-nos à etimologia do termo “vigário”. Em latim, o *vicarius* é “aquele que vem” (*lit.*), ou seja, “aquele que substitui”; nesse contexto: “aquele que substitui o padre”, o “pároco”; portanto, ao cumprir a função do padre, em sua substituição, aquele se assemelha a este. Em nheengatu, obviamente, não temos a palavra que defina “vigário”, mas, justamente em função de se assemelhar ao padre, pensamos poder dizer que o “vigário” é o *paí-nungara* (“semelhante ao padre” – lit.).

A hierarquia eclesiástica precisou ser bem definida em nheengatu principalmente por conta da função social que cada um dos representantes da igreja exerceu na Amazônia e da qual fez parte ao longo dos anos da catequização forçada dos indígenas. Por isso não foi difícil resgatar essa onomástica.

Ao termo “padre” – assim como à palavra “reverendo”, que cumpre a mesma função deste na igreja protestante –, como se pôde imaginar, coube o radical primitivo *paí*. A partir dela, ao “sacristão” – aquele que auxilia o padre no altar, arrumando a sacristia e zelando por ela – coube a definição de *paí-yuwá katusawa* (lit.: “o braço direito do padre”). Já ao “bispo” – sacerdote de maior grado na igreja – ficou estabelecida a palavra *paí-wasú* (lit.: “padre maior”). Vale mencionar, aqui, que as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade disseram que os falantes mais idosos do nheengatu também conviveram com outra denominação para “bispo”: *paí-itá ruixawa* (lit.: “chefe dos padres”). Ressalva seja feita, essa alcunha vicejava apenas entre os indígenas, talvez de forma irônica ou crítica.

7.2.37 *kaá retana*: “folhas em grande quantidade”; por ext.: “uma multidão de folhas” (fig.)

¹¹⁵ Ver. explic. sobre *nungara* na seção 7.1.

Trata-se de adaptação feita para sustentar o sentido figurado intencionado pelo autor do texto-fonte do conto *A feiticeira*:

“Os galhos secos estalavam e **uma multidão de folhas** despegava-se das árvores.”
(SOUSA, 1988, p. 37 – **grifos nossos**)

“*Sakanga-itá tikanga upuka asuí kaá retana uyumupisikaíma wirá-itá suí.*” (tradução nossa)

Como a língua não prevê grandes conotações, utilizamos o advérbio *retana* para sintetizar o valor semântico da expressão sob esse plano de sentido, acentuando a carga expressiva desejada, tal qual se deu no texto-fonte para a hipérbole identificada em0 “multidão de folhas”.

7.2.38 *yawara-kaapura* (subst.): “cachorro do mato” (lit.); por ext.: “lobisomem”

Tivemos de fazer uso de uma perífrase, nesse caso. Trata-se de como “os antigos chamavam o lobisomem”, disse-nos a Prof. Celina Menezes da Cruz. Conversando com os falantes mais idosos, sempre identificamos o mesmo termo em alusão a essa entidade de que os indígenas se apropriaram para o seu ideário cultural místico, após o contato missionário e a exploração jesuítica.

Vale dizer que Manoel Justiniano de Seixas, em seu *Vocabulário*, registra “*kawarú-akanga*” (SEIXAS, 1853, p. 2, *adap.*); lit.: “cabeça de cavalo” para designar esse ser mitológico europeu que assola as pessoas nas noites de lua cheia. O ideário cultural indígena parece ter se apropriado não só da entidade como também do animal que o sinalizasse (o “cavalo”).

Nós iremos alternar os termos que identificamos coexistirem no arcabouço linguístico do nheengatu. Vemos que isso pode favorecer o enriquecimento da língua.

Hoje, no entanto, o que se capta das histórias que assustam os indígenas – principalmente entre os falantes mais jovens da língua – é que toda entidade malévola acaba sendo identificada como *Jurupari* (*yuruparí*). O Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, por sua vez, menciona haver, ademais, outra palavra para o “diabo”, “*maã aíwa*: coisa ruim, i.e., o diabo” (NAVARRO, 2016, p. 105).

Em nossa tradução, quisemos fazer distinção, tanto por intencionar um léxico mais ampliado – mesmo perifrástico em alguns casos –, quanto por fazer distinção entre as entidades

míticas, a fim de alargar, outrossim, o repertório cultural indígena. Por isso, em nossa tradução, alternamos, sinonimicamente, todos os termos que possam fazer alusão ao “diabo”, ao “coisa-ruim”, ao “capiroto”, tal qual se faz na língua portuguesa.

7.2.39 *ukawara-kunhã* (subst.): “caseira”

Preferimos traduzir literalmente o termo para o contexto que diz respeito ao excerto de *A Feiticeira*:

“[...] que firmaram a reputação da antiga **caseira** do vigário.” (SOUSA, 1988, p. 37 - **grifo nosso**)

“[...] *umupitasuka waá serakwena paí-nungara ukawara-kunhã waimĩ.*” (tradução nossa)

Vale acrescentar, por sua vez, que num outro contexto do mesmo conto, o mesmo termo “caseira” do texto-fonte (TF) foi traduzido por *awasá* (“concubina”), cujo significado se pode observar na retrotradução (RT):

TF – “[...] fora outrora **caseira** do defunto padre João, vigário de Óbidos.” (SOUSA, 1988, p. 35 - **grifo nosso**)

TM– “[...] *erimbaé paí João awasá wana, Óbidos paí-nungara, tiãwera waá.*” (tradução nossa)

RT– “[...] fora outrora **concubina** já do padre João, vigário de Óbidos, que é falecido.”

Para não gerar distúrbios tradutórios ou equívocos de compreensão, procuramos explicar a nossa escolha tradutória alternada ao longo dos comentários¹¹⁶. Com base nisso, nossa justificativa se baseou em que o primeiro contexto acima conta com a palavra “caseira” sem depreciação, direção argumentativa completamente contrária à que se configura no último excerto em destaque.

Em nossos encontros com a professoras Celina Menezes da Cruz, ela nos apresentou outro termo: *ukawara-kunhã*. Quanto à sua utilização, resultou em palavra falada no cotidiano e

¹¹⁶ Ver. explic. sobre *awasá* na seção 7.1.

bem compreendida pelos falantes atuais do nheengatu. Contudo, o termo parece mais passível de utilização e compreensão pelos falantes mais experientes do nheengatu. Achamos adequado tecer esse comentário a fim de que se saiba que há outro termo, em alternativa ao uso linguístico-discursivo do termo supramencionado.

7.2.40 *pisãwera* (subst.): “parte”, “pedaços”; por ext.: “capítulo” [do livro]; por ext.: “peças”; por ext.: “compartimento” [da casa]

Amplamente difundido e utilizado com muitos significados, trata-se de termo que, recorrentemente, foi encontrado, por exemplo, na bibliografia de pesquisa do nheengatu. A seguir, alguns excertos para comprovar a informação mencionada:

“*Yandú kaxiwera upé ana paá aintá uwasemu Uatarampuá igara **pisãwera**.*” (AMORIM, 1987, p. 85, adap. – **grifo nosso**)

“Já na Iandu-Cachoeira, contam, acharam um **pedaço** da canoa de Uatarampuá.” (AMORIM, 1987, p. 85 – **grifo nosso**)

“*Aiwana uyuuka pitima i matirí suí, umunuka **pisãwera**, umeẽ i xupé.*” (RODRIGUES, 1890, p. 72, adap. – **grifo nosso**)

“Então ele tirou fumo de seu saco de malhas, cortou um **pedaço** e deu-lhe.” (RODRIGUES, 1890, p. 72 – **grifo nosso**)

“*Remeẽ ixé arã meyú **pisãwera**.*” (AVILA, 2021, p. 580 – **grifo nosso**)

“Dá-me um **pedaço** de beiju.” (Idem)

Marcel Twardowski Avila também o cunhou com o sentido de “capítulo” em sua obra *Terra dos Meninos Pelados*, resultado da ampliação de seu sentido original: “*Yepesawa **Pisãwéra***” (AVILA, 2015, p. 147 – **grifo nosso**). Também identificamos a mesma utilização na tradução de *Cobra Norato*, feita por Cláudio Antônio da Silva: “*Yepesawa **Pisãwéra***” (SILVA, 2020, p. 78 – **grifo nosso**). Partindo dessa ampliação aferida em AVILA (2015) e em SILVA (2020), propusemos a outra, mencionada ao fim da série, com o intuito de se alcançar o sentido de “compartimento” [da casa], i.e.: um “pedaço da casa”.

Apesar de ser possível fazer referência aos compartimentos da casa pelo termo *ukena*, este significa, mais diretamente: “cômodo”, “casa”, “parte interna da casa”. A nosso ver, assim como há um extensa relação sinonímia entre as partes internas da casa dada por uma diversidade

de palavras e expressões – como as há pouco mencionadas –, entendemos que o alargamento do repertório linguístico no nheengatu seja consequência do resgate de termos não mais utilizados com tanta frequência, ou do amadurecimento de outros que estão latentes na língua, aguardando exposição e reforço.

O valor semântico intencionado mostrou-se compreensível na oralidade e as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram seu emprego e a ampliação do significado – assim como alguns moradores das comunidade de SGC. Por isso, adotamos o termo no texto de chegada do conto *A feiticeira*, em variados contextos, sob as acepções de “compartimento” e “peças”¹¹⁷, respectivamente:

“Como nada visse o rapaz que lhe atraísse a atenção no primeiro **compartimento**, [...]” (SOUSA, 1988, p. 38 – **grifo nosso**)

“*Mayé kunumĩ-wasú nití umaã manungara umusikí waá i yupisikasawa yepesawa teyupá **pisãwéra** upé, [...]*” (tradução nossa)

e

TF – “A casa, pequena e negra, compõe-se de duas **peças**.” (SOUSA, 1988, p. 37 – **grifo nosso**)

TM – “*Suka, kwaíra, pixuna yuíri, mukõi **pisãwéra** suiwara.*” (tradução nossa)

RT – “A casa dela, pequena e negra, é composta por duas **partes**.”

¹¹⁷ Para entender melhor o procedimento linguístico discursivo adotado, retratamos o texto de chegada da tradução (TC) com sua respectiva retrotradução (RT). Assim, pensamos que ficasse mais fácil a compreensão do sentido intencionado por nós para o texto-fonte original (TF).

Tabela 82 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>Piçãoerá</i>	p. 202
DIAS (1854)	<i>peçauêra, peçauéra</i>	p. 569, 571
SEIXAS (1853)	<i>pêçáúmêra</i>	p. 42
STRADELLI (2014)	<i>pesauera, pysauera</i>	p. 266; p. 454 ;
MAGALHÃES (1876)	<i>piçãuéra</i>	p. 60
TASTEVIN (1923)	<i>pisãwera</i>	p. 651
RODRIGUES (1890)	<i>piçamuera</i>	p. 50, 56, 72
AMORIM (1987)	<i>pesêuera</i>	p. 85, 157, 159, 218
CASASNOVAS (2006)	<i>pisawera</i>	p. 48
AVILA (2021)	<i>pisãwera</i>	p. 580
TREVISAN (2017)	<i>pisãwéra</i>	p. 72, 120, 121, 172
SILVA (2020)	<i>pisãwéra</i>	p. 78

Fonte: elaboração própria

7.2.41 *manūsawa suí* (adj.): “de morte” (*lit.*); por ext.: “lúgubres”

A morte está muito presente no arcabouço cultural indígena de suas narrativas e mitos. Por essa razão, não tivemos problemas em traduzir o termo. No entanto, como já dito, a variação de termos em português de que lança mão o autor I.S. é muito grande e, às vezes, exageradamente formal – quase chegando a uma erudição exagerada em alguns casos.

Dessa forma, “lúgubres” – termo bastante pouco usado no cotidiano linguístico no próprio português, dada sua formalidade acentuada – precisou ser traduzido por meio dessa perífrase apontada. Posta à prova a tradução, os falantes nativos em nheengatu ficaram muito mais surpresos com o termo “lúgubre” – cuja existência desconheciam – do que, propriamente, apresentaram dificuldade em compreender, de forma precisa, a intenção de sentido da expressão.

7.2.42 *katakasawa* (subst.): “agitação”; por ext.: “gesticulação”, “gestos”

Termo formado a partir da derivação sufixal do radical verbal *kataka* (“agitar”). Segundo o Marcel Twardowski Avila, o verbo primitivo tem origem ambígua “do tupi *kotok* ou do tupi *tatak*” (AVILA, 2021, p. 366). Ao radical tupi, acrescentou-se o sufixo nominal *-sawa*, de que já falamos aqui. Coube-nos, a nós, incutir a ampliação de sentido da palavra *katakasawa*, algo para o qual não obtivemos problemas de compreensão por parte dos falantes da língua.

7.2.43 *mupitawara* (subst.): “aquele que fica” (lit.); por ext.: “hóspede”

Trata-se de termo derivado a partir do radical verbal *mupitá* (“fazer ficar”) seguido do afixo sufixo formador de substantivos e adjetivos pacientes *-wara* (indica tendência a algo). Nesse caso: “o que apresenta tendência a ficar”; i.e.: o “hóspede”.

Conquanto não tenhamos encontrado, em nenhuma bibliografia de consulta, referência que embasasse a utilização do termo para o propósito semântico suprarreferido, tivemos a ratificação do emprego do termo derivado por parte da Prof. Celina Menezes da Cruz. Em nossas conversas e encontros presenciais, ela confirmou que se poderia fazer associação ao termo “hóspede”. Por isso adotamos o termo como solução tradutória no texto-meta de nossa tradução.

7.2.44 *ara-itá pausawa*: “fim dos dias”; por ext.: “dia do Juízo Final”

Trata-se de uma adaptação linguística para a finalidade a que se propôs o texto de chegada da tradução do conto *Acauã*:

“Era um clamor só comparável ao brado imenso que hão de soltar os condenados no **dia do Juízo Final.**” (SOUSA, 1988, p. XX – **grifos nossos**)

“*Yepé sasemusawa uyumukwáu nhuntu sasemusawa turusú aintá usú uxári waá mirá-itá puxiwera ara-itá pausawa ramé.*” (tradução nossa)

Nele, precisamos dessa adaptação, perfeitamente condizente com a expressão utilizada para designar o “Dia do Juízo Final”, i.e.: “o fim dos tempos”. A própria igreja católica utilizava a perífrase para traduzir o “apocalipse” no ideário indígena de que ela se apropriava. As

professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade gostaram da solução tradutória apontada, dizendo ser “apropriada”. É igualmente apropriado dizer que elas não souberam dizer como traduzir a expressão em nheengatu. Segundo elas, “é assim mesmo” [como em português]. Isto aconteceu algumas vezes durante o nosso percurso de tradução, ou quando não sabiam como dizer a palavra ou expressão em nheengatu, ou quando não se lembravam.

7.2.45 *sumuarasawa*: “companheirismo”, “proximidade” [de relacionamento]; por ext.: “intimidade”

Trata-se de palavra formada por meio de anexação de sufixo nominal *-sawa* a partir do radical primitivo *sumuara* (“companheiro”). O propósito dessa derivação consistiu em ampliar o sentido literal do termo formado. Para tanto, conversando com as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, elas ratificaram a ampliação semântica do termo para o propósito a que se propôs no texto de chegada de nossa tradução. Assim, “intimidade” traduziu-se por *sumuarasawa*, sem obstar.

7.3 EMPRÉSTIMOS E DECALQUES DA LÍNGUA PORTUGUESA

7.3.1 *kurusá* (subst.): “cruz”

Trata-se de decalque antigo que, logicamente, foi incorporado ao nheengatu por conta da chegada dos missionários, como se comprova, por exemplo, no texto do bispo salesiano do Amazonas, Dom José Lourenço Costa Aguiar:

“*Mamé taá Jesu Christu umanú?* — **Kurusá upé.**” (AGUIAR, 1898, p. 31, adap. – **grifo nosso**)

“Onde Jesus Cristo morreu? — Na **cruz.**” (AGUIAR, 1898, p. 31 – **grifo nosso**)

A partir dele, inclusive, forma-se uma série de outros, que também precisaram ser exportados do português e, na ausência de referências dos ideários católicos na cultura indígena, foram também formados a partir do mesmo termo da língua portuguesa, como, por exemplo, *yumukurusá*: “fazer a si o sinal da cruz” (lit.) – por ext.: “cruzar-se”, “persignar-se”, “benzer-se”; e *puíra-kurusá*: “cruz de contas” (lit.) – por ext.: “rosário”. Abaixo, outros exemplos bibliográficos obtidos através de nossa pesquisa:

“**Amukurusá se retimã.**” (HARTT, 1938, p. 333, adap. – **grifo nosso**)

“**Cruzei** minhas pernas.” (HARTT, 1938, p. 333 – **grifo nosso**)

“**Amukurusá ne raíra.**” (AVILA, 2021, p. 851 – **grifo nosso**)

“**Abençoo** tua filha.” (Idem)

Embora Stradelli também registre o termo como *munhã-kurusá* (STRADELLI, 2014, 177, adap.), para o sentido de “benzer”, a professora Celina Menezes da Cruz disse “não ser usual” hoje em dia, mas que, por conta de que “é possível entender”, pode ter sido palavra que “os mais velhos” – como ela sempre faz referência a seus pais, avós e tios-avós – usassem antigamente.

Tabela 83 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>curuçá</i>	p. 185
DIAS (1854)	<i>curussá</i>	p. 559
TASTEVIN (1923)	<i>curusa</i>	p. 618
SEIXAS (1853)	<i>curuçá</i>	p. XIII
STRADELLI (2014)	<i>curusá</i>	p. 359
RODRIGUES (1890)	<i>curuçá; kuruçá</i>	p. 78; p. 282
AGUIAR (1898)	<i>curuçá</i>	p. 31, 35, 39
BAENA (2004)	<i>curussá</i>	p. 110
AVILA (2016); (2021)	<i>kurusá</i>	p. 113; p. 397

Fonte: elaboração própria

7.3.2 *papera*: “papel”; por ext.: “livro”

Trata-se, notoriamente, de outro decalque antigo do português, necessário para designar o papel, trazido pelos missionários salesianos à Amazônia. A tradução da bíblia, feita em pedaços, em folhas de papel, foi muito usada na catequese dos indígenas mais antigos. A literatura especializada consagrou o termo com seu registro desde o séc. XIX, quando apareceu nos primeiros vocabulários e dicionários de pesquisadores e viajantes, reforçado pela utilização e ampliação de sentido do termo, nas literaturas contemporâneas, como se pode comprovar pelos seguintes excertos:

“*Kunhambira, ayuri ne piri rekwatiári arama yepé **papera** ixéu [...]*” (HARTT, 1938, p. 390, adap. – **grifo nosso**)

“Sobrinha, venho ao pé de ti para que tu escrevas uma **carta** para mim [...]” (HARTT, 1938, p. 390 – **grifo nosso**)

“*Mairamé pepisika kwá **papera** resé, pesú pemuturusú pekwasawa, pesú pewasemu mã ti rē waá pekwawa asuí pesenduwera waá.*” (MUNIZ, 2001, p. 74, adap. – **grifo nosso**)

“Quando vocês pegarem este **livro**, vocês vão aumentar o conhecimento de vocês, vocês vão encontrar o que ainda não sabem e também o que têm ouvido.” (MUNIZ, 2001, p. 74 – **grifo nosso**)

“*Uwatari rẽ remuwapika ne rera kwá **papera** resé.*” (AVILA, 2021, p. 521 – **grifo nosso**)

“Falta ainda você assinar este **documento.**” (Idem)

O sentido por nós intencionado foi o de “livros”, que se nos apresentou necessário em *A feiticeira*:

“Os maus **livros**, os **livros** novos, cheios de mentiras, são devorados avidamente.” (SOUSA, 1988, p. 34 – **grifos nossos**)

“**Papera-itá** *aíwa, papera-itá piasú, puitepura, aintá uyumbaú putarisawa irũmu asuí kimbawa irũmu.*” (tradução nossa)

Tabela 84 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>papêra</i>	p. 178, 202
TASTEVIN (1923)	<i>papera</i>	p. 648
HARTT (1938)	<i>papéra</i>	p. 380, 390
STRADELLI (2014)	<i>papera</i>	p. 448
MAGALHÃES(1876)	<i>papera</i>	p. 101
MUNIZ (2001)	<i>papéra</i>	p. 74, 92
CRUZ (2006)	<i>papéra; papera</i>	p. 118; p. 321
NAVARRO (2016)	<i>papera</i>	p. 60, 68, 75, 108
AVILA (2021)	<i>papera</i>	p. 521, 546
TREVISAN (2017)	<i>papera</i>	p.60, 66, 77, 121, 127

Fonte: elaboração própria

7.3.3 *kawarú* (subst.): “cavalo”

Decalque antigo e, por isso, consagrado nessa língua já pela própria literatura antiga do nheengatu (cf. Tabela 85). Segue sendo utilizado até hoje para designar esse animal, que – como se sabe –foi trazido pelos europeus às terras do Brasil.

Tabela 85 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
TASTEVIN (1923)	<i>cawarú</i>	p. 615
STRADELLI (2014)	<i>cauaru</i>	p. 184, 342
HARTT (1938)	<i>kauarú</i>	p. 327, 364, 376
SEIXAS (1853)	<i>cavarú, cauarú</i>	p. 9; p. 33, 35
AVILA (2013); (2021)	<i>kawarú; kawarú</i>	p. 113; p. 371

Fonte: elaboração própria

7.3.4 *surara* (subst.): “soldado”, “polícia”, “policial” (subst. e adj.); por ext.: “oficial”

O termo, necessariamente, parece ter advindo do termo cognato da língua portuguesa, dada a semelhança fonética entre os termos. Esses termos geralmente sofriam algumas alterações para sua adaptação ao sistema fonológico do nheengatu – o que caracteriza um decalque, segundo Francis Aubert (1998) ; em seguida, estabilizavam-se como novos vocábulos do código, sendo internalizados por ele e reproduzidos como estrangeirismos na LC:

“*Remusanhana surara-itá*. (SEIXAS, 1853, p. 30, adap. – **grifo nosso**)

“Reúne os **soldados**. (SEIXAS, 1853, p. 30 – **grifo nosso**)

“[...] *português nheenga uri surara-itá ruixawa mundusawa rupí*, [...]” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 20, adap. – **grifo nosso**)

“[...] o idioma português veio por ordem do Brigadeiro, [...]. (lit.: chefe dos soldados)” (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 20 – **grifos nossos**)

Vale dizer que precisamos, ademais, fazer uma adaptação ao ampliar seu significado para as demais patentes rasas da hierarquia militar à medida que foram aparecendo nos contos selecionados de I.S.. Assim, *surara* serviu à necessidade da tradução de *soldado*, *oficial*, a

patente mais baixa, presente no conto *A feiticeira*. Mais à frente falaremos de outras adaptações de patentes militares e de sua hierarquia.

Vale lembrar que se trata de aproximações, visto que a hierarquia das forças armadas apresenta muito mais categorias intermediárias que, não obstante não tenham sido mencionadas nos contos, se o fossem, problematizariam o trabalho do tradutor ao buscar essa série de divisões patentárias de oficiais militares.

Tabela 86 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
DIAS (1854)	<i>sorara</i>	p. 574
COSTA (1909)	<i>çurára</i>	p. 187
TASTEVIN (1923)	<i>surara</i>	p. 666
MAGALHÃES (1876)	<i>çurara</i>	p. 41, 111
STRADELLI (2014)	<i>surara</i>	p. 485
NAVARRO (2010)	<i>surara</i>	p. 95
AVILA (2021)	<i>surara</i>	p. 682
CRUZ (2011)	<i>surara</i>	p. 168, 620
CASANOVAS (2006)	<i>surara</i>	p. 120

Fonte: elaboração própria

7.3.5 *makaka* (subst.): “macaco”

Trata-se de outro decalque antigo. Os povos originários não tinham um nome genérico que denominasse a espécie: cada uma era designada com um nome diferente. É o caso do macaco barrigudo, chamado de *marika-yara* (“o dono da barriga”); ou do boca-preta: *yurú-una*. Também, hoje, muito se utiliza o empréstimo *makaku*. Como em todos os casos em que há variações, com este, mais uma vez, adotamos a alternância.

Tabela 87 - Reg. ortogr. do subst. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>Macaca</i>	p. 195
TASTEVIN (1923)	<i>macaca</i>	p. 714
STRADELLI (2014)	<i>macaca</i>	p. 402
COUDREAU (1886)	<i>macáco</i>	p. 467
MAGALHÃES (1876)	<i>macáca, makáka</i>	p. 161, 162; p. 277
RODRIGUES (1890)	<i>macaco; macaca</i>	p. 24
AVILA (2021)	<i>makaka, makaku</i>	p. 418

Fonte: elaboração própria

7.3.6 *judeu* (subst.): “judeu”

Achamos mais conveniente utilizar o estrangeirismo *judeu* tomado como empréstimo a partir da língua portuguesa, visto que não afetaria a correspondência em relação à ortografia do nheengatu. Cabe salientar que a decisão também se deu em função de, infelizmente, não obtermos a tradução da palavra em nenhuma bibliografia de consulta – nem na atual nem na do séc. XIX.

Marcel Twardowski Avila, numa de nossas conversas por *whatsapp* – ocorrida em 22 de mar 2023 –, dada a circunstância da dificuldade em encontrar palavra correlata em nheengatu, fez a mesma sugestão dizendo ser uma solução tradutória adequada (ver. Figura 5).

Somado a isso, as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade, quando perguntadas sobre uma sugestão para a palavra, foram sempre muito resolutas em sugerir que se mantivesse o étimo tal qual em português. Fizemo-lo, por conseguinte.

7.3.7 *kamixá-wasú* (subst.): “camisa grande” (lit.); por ext.: “casacão”

A composição forma-se a partir do decalque antigo do português *kamixá* (“camisa”), muito utilizado desde o séc. XIX para designar essa vestimenta específica do tronco, como se comprovou em muitos autores da bibliografia mais antanha e nos de hoje em dia:

“*Kurupira paá uyuká aé. [...]. Ariré paá uyuuuka i xirura, i **kamixá**, umundéu sesé.*”
(RODRIGUES, 1890, p. 59, adap. – **grifo nosso**)

“O curupira matou-o. [...]. Depois tirou sua calça, sua **camisa**, e vestiu-os em si.”
(RODRIGUES, 1890, p. 59 – **grifo nosso**)

“*Aé umundéu **kamixá** piranga.* (OLIVEIRA; SCHWADE, 2012, p. 94 – **grifo nosso**)

“Ele vestiu uma **camisa** vermelha.” (Idem)

“*Amana umururú pá wã se **kamixá**.*” (AVILA, 2021, p. 505 – **grifo nosso**)

“A chuva já molhou toda a minha **camisa**.” (Idem)

“*Muíri rupí taá kwá **kamixá**?* (NAVARRO, 2016, p. 23 – **grifo nosso**)

“Por quanto é esta **camisa**?” (Idem)

Outrossim, precisamos, apenas fazer uma adaptação semântica até alcançar o sentido de “casacão”, requerido pelo contexto, e utilizamos o sufixo nominal indicador de grau aumentativo *-wasú*. O termo resultante da derivação não apresentou obstáculo de compreensão quando mencionado às professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade e pode ser comprovado no excerto abaixo de *O baile do judeu*:

“Às onze horas da noite, quando mais animado ia o baile, entrou um sujeito baixo, feio, de **casacão** comprido e chapéu desabado, [...].” (SOUSA, 1988, p. 77 – **grifo nosso**)

“*Pituna mukũipuyepé ramé, purasisawa uikú ramé umuriri piri, yepé awá kwaíra uwiké, puxiwera, **kamixá-wasú** pukú irũmu asuí akanga-pupekasara uwari waá uikú suá resé, [...].*” (tradução nossa)

7.3.8 *semana* (subst.): “semana”

Nem em nossas consultas bibliográficas, nem tampouco nos nossos colóquios com falantes nativos ou com as nossas professoras parceiras – Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade –, conseguimos encontrar uma palavra que traduzisse “semana” ao nheengatu. É certo os indígenas devessem se orientar por períodos menores do que o de um mês – equivalente ao ciclo de quatro luas, como já dissemos ter reconhecido. Mas, infelizmente, a palavra que equivalesse a “semana” não sobreviveu à força do português sobre o nheengatu, em movimento natural de uma língua minoritária frente a outra, majoritária. Adotamos, por

consequente, o empréstimo “semana”, que é de emprego recorrente na oralidade diária do morador de SGC, em nosso texto de chegada.

7.3.9 *junho* (subst.): “junho”

Os meses do ano em português foram sendo, aos poucos, incorporados pelo nheengatu após a chegada dos europeus. Isto é de se lamentar porque, antigamente, os indígenas sempre apresentavam marcações sazonais baseados em acontecimentos da natureza. Como exemplo, pode-se mencionar que os indígenas do Nordeste aguardavam as “chuvas do caju” (*akayú amana*), quando o fruto amadurecia próximo do período de Setembro e Outubro, para colhê-lo. O período era designado pelo evento natural vinculado à colheita do fruto.

É, também, o caso desse período mais frio e neblinoso do ano, que condiz com os meses de maio e junho – antes do tempo de chuva da região Norte do país. Para eles – segundo uma das muitas tradições orais que compõem o ideário indígena –, quando o *arú* (um sapo que vive na água) inicia sua viagem rio acima, é tempo do frio e da neblina no Amazonas. Segundo Rondon, “quando Arú está passando a cachoeira, com sua numerosa comitiva, reina o frio nas tauas [aldeias]. Logo que ele prossegue viagem rio acima, volta o calor” (RONDON *apud* AVILA, 2021, p. 270).

Algo igualmente parecido se dava em relação às demais estações do ano. Conversando com as professoras Celina Menezes da Cruz (63) e Marlene Domingos Trindade Mendonça (60), professoras aposentadas indígenas falantes nativas de nheengatu, elas nos disseram que, em relação à marcação da passagem de tempo do ano, por exemplo, suas avós faziam outro tipo de contagem, relacionada diretamente aos condicionamentos da natureza. O ano, assim, não era dividido em meses, mas em eventos que se repetiam: o período da “cheia do ‘Rio Negro’” (*Paraná’ purakaisawa*), o período em que os “tatus se mantinham enterrados” (*tatú yutimawéra ramé*) etc. Mas, infelizmente, elas não souberam nem precisar cada um desses momentos nem ao menos se lembrar de todos os eventos que marcavam os períodos do ano.

Marcel Twardowsky Avila menciona em seu *Dicionário* que muitos indígenas moradores de comunidades ao longo do Rio Negro entendem o ano, ainda, em duas grandes estações: a das chuvas – o que seria o inverno deles –, quando se faz mais frio (*amana-ara*: “tempo de chuva” – lit.); e a do Sol – o verão, por sua vez –, em que há calor constante e estio (*kurasí-ara*: “temporada de Sol” – lit.). (cf. ÁVILA, 2021, p. 236; p. 256).

Para a nossa tradução, os empréstimos linguísticos a partir do português para o nheengatu em relação ao meses do ano foram mantidos, porque se consagraram pelo tempo e pelo uso recorrente, até chegarem aos dias de hoje. Dessa forma, achamos conveniente lançar mão do empréstimo em português (“fevereiro”, “junho”) para configurar os meses do ano – em correspondência com o que os indígenas e ribeirinhos de SGS e região estão acostumados – e fazer as observações acerca de como se dava, antigamente, a marcação do tempo, em nossos comentários da tradução.

Nessas construções que utilizarão os empréstimos, por fim, temos um relação genitiva que não se encontra em nheengatu envolvendo o mês e seu respectivo ano. Em vez de se falar, como em português, “em Fevereiro *de* 1873”, em nheengatu temos, literalmente, “em Fevereiro, *em* 1873” (ou, como se registrou na língua: *Fevereiro ramé 1873 ramé*, com o uso da posposição *ramé* para marcar a relação de sentido que temos com o emprego da preposição *em* do português. A solução tradutória será adotada em todos os contextos de mesmo tipo.

7.3.10 *Providencia* (subst.): Providência [divina]

Trata-se de mais um empréstimo da língua portuguesa advindo da linguagem religiosa. Não obstante tenhamos encontrado termo que o traduzisse ao nheengatu em Ermanno Stradelli, não conseguimos aferir que *muapungawa* (STRADELLI, 2014, p. 276, adap.) siga sendo utilizado pelos falantes nativos da língua. Pensamos que a palavra encontrada talvez fosse fruto da originalidade criativa do conde italiano, de que já falamos aqui em descrições anteriores.

Propomos isto porque as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade nos asseguraram que nas missas religiosas em nheengatu – a que elas frequentemente vão – somente se emprega o empréstimo do português. Ademais, o padre Anchieta – indígena missionário *desana* falante do nheengatu –, da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, em suas missões às comunidades indígenas falantes do nheengatu, também nos testemunhou que emprega o mesmo empréstimo.

Dessa forma, em *A feiticeira* não hesitamos em registrar *Providencia* para o contexto em que a palavra se deu necessária. Procuramos apenas não empregar o circunflexo, que não é acento que se costuma utilizar em nheengatu:

“Quando a gente se habitua a venerar os decretos da Providência, sob qualquer forma que se manifestem, [...]”

“*Mairamé mira aintá yupukwáu umueté Providencia*¹¹⁸ *tikú-itá, panhẽ sangawa wírupe aintá uyumucameẽ waá, [...].*”

7.3.11 *crístão* (subst.): “**crístão**”

Claro empréstimo do português, o termo vem consagrado também devido ao emprego recorrente da linguagem religiosa.

Ao longo de nossas pesquisas, encontramos algumas domesticações perifrásicas que, muito embora se dessem sob forma do *nheengatu*, mostraram-se alternativas demasiado falseadas. É o caso do termo encontrado no Vocabulário de Ermanno Stradelli: “*tupana-tikú* (STRADELLI, 2014, p. 195, adap.). Essa composição tem outro sentido: “religião”

Outra perífrase que chegamos a considerar num primeiro momento é *tupana-rikú yara* (lit. “senhor das leis de Deus”; i.e.: “aquele que domina a lei de Deus”). No entanto, tivemos problema com a palavra quando posta em prova de compreensibilidade, visto que seu entendimento causou dificuldade em se reconhecer precisamente seu sentido.

Por conta da grande quantidade de igrejas evangélicas que estão em contato com os povos indígenas do Alto Rio Negro, o termo “**crístão**” passou a estar presente com recorrência na ida deles e, principalmente, dos ribeirinhos. Isto foi mais um motivo pelo qual optamos em manter o empréstimo, inclusive registrado tal qual na língua portuguesa.

7.3.12 *xapewa* (subst.): “**chapéu**”

Trata-se de decalque antigo já registrado por diversos autores na literatura de consulta do *nheengatu* antigo, do séc. XIX:

“*Amumburi se xapewa se akanga árupi.*” (HARTT, 1938, p. 356, adap. – **grifo nosso**)

“Ponho meu **chapéu** sobre a cabeça.” (HARTT, 1938, p. 356 – **grifo nosso**)

¹¹⁸ Preferimos seguir usando o empréstimo em português porque tivemos problemas em assegurar que *muapungawa* (STRADELLI, 2014, p. 276, adap.) fosse realmente a palavra para fazer referência ao sentido exigido pelo contexto do texto-fonte “providência”. Para a professora Celina Menezes da Cruz, por exemplo, o termo encontrado em STRADELLI (2014) diz respeito ao “corpo do afogado”. Já os indígenas viventes nas comunidades da Ilha das Flores e do Cabari do Rio Negro disseram desconhecer um termo em *nheengatu* para “providência”, talvez por conta da incorporação tão natural ao empréstimo do português.

“*Remeẽ nhaã xapewa ne patrãu supé.*” (SEIXAS, 1853, p.14, adap. – **grifo nosso**)

“Dá esse **chapéu** a teu amo.” (SEIXAS, 1853, p.14 – **grifo nosso**)

“*Aiwana ukaruka xapewa pupé.*” (RODRIGUES, 1890, p. 27, adap. – **grifo nosso**)

“Então ele urinou dentro do **chapéu**.” (RODRIGUES, 1890, p. 27 – **grifo nosso**)

Por conseguinte, adotamo-lo sem hesitar. No entanto, há uma composição que as professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade fizeram questão de lembrar ser dita entre os mais antigos falantes do nheengatu: *akanga-pupekasara* (“cobertura de cabeça” – *lit.*), que se forma da mesma maneira que “meia”: *pí-pupekasara* (“cobertura de pé” – *lit.*).

Como nunca deixamos de resgatar os étimos de origem autóctone, mas também entendemos que esse antigo decalque advindo do português viceja na oralidade despojada do falante nativo da língua já há tempos, fizemos questão de alternar ambos os termos para designar “chapéu” ao longo de nossa tradução. Fizemo-lo porque percebemos que o mais antigo termo segue sendo perfeitamente compreendido entre os falantes atuais das comunidades indígenas de Cabari e Ilha das Flores, um pouco mais afastadas da cidade de SGC.

Cabe acrescentar que utilizamos – inclusive com sentido metafórico – o verbo *pupeka* (“cobrir”, “envolver”), de que se formam os mencionados termos antigos que designam a indumentária com a qual o homem calça a cabeça. Para os excertos de *A Feiticeira* e de *O baile do judeu*, e a fim de aproximar o significado de “tapetar” e “abafar”, respectivamente, ao de “cobrir”, fizemos uso do verbo *pupeka*, a constatar abaixo, respectivamente:

“Os seus pés enterravam-se nas folhas molhadas que **tapetavam** o solo.” (SOUSA, 1988, p. 39 – **grifo nosso**)

“*I pí-itá uyuyutima kaá-itá irusanga resé upupeka waá iwí.*” (tradução nossa)

e

“[...] **abafavam** os gemidos surdos da esposa de Bento de Arruda [...]” (SOUSA, 1988, p. 78 – **grifo nosso**)

“[...] *panhẽ kwá upupeka sasemusawa-mirĩ nití waá uyusenduíma Bento de Arruda ximirikú suí [...]*” (tradução nossa)

7.3.13 *naranhaíwa* (subst.): “laranjeira”

Apesar de hoje em dia muito se usar o empréstimo do português “laranja” e “laranjeira”, os falantes do nheengatu mais experientes recorrentemente nos disseram que “os mais antigos [falantes do nheengatu] diziam assim”.

Optamos pelo resgate em razão de o termo ter sido consagrado como decalque antigo junto à forma do empréstimo mencionado, ao se identificar ele registrado em obras mais antanhas da bibliografia de consulta da língua, como em HARTT (1938) e STRADELLI (2014). Coube-nos, apenas, atualizar a ortografia com que a palavra foi encontrada em nossas pesquisas.

7.3.14 *murari* (v. intrans.): “morar”

Trata-se, notoriamente, de decalque antigo do português, que foi encontrado em diversos autores já na bibliografia antiga de consulta do nheengatu. Convive, ainda hoje, com *ikú* (lit.: “estar”), mas o uso deste é menos frequente que o daquele para o sentido supramencionado.

Resolvemos adotá-lo, como alternativa a *ikú* – dada a pouco recorrência a este em detrimento daquele – no texto de chegada da tradução do conto *Acauã*:

“O capitão Jerônimo Ferreira, **morador** da antiga vila de São João Batista de Faro, [...]” (SOUSA, 1988, p. 51 – **grifo nosso**)

“*Tuixawa Jeronimo Ferreira umurari waá tawa kuxíma São João Batista de Faro upé, [...]*” (tradução nossa)

Tabela 88 - Reg. ortogr. do v. encontrado e localização na bibliogr. de consulta

AUTOR	REGISTRO	LOCALIZAÇÃO
COSTA (1909)	<i>morari</i>	p. 229
TASTEVIN (1923)	<i>morari</i>	p. 634
STRADELLI (2014)	<i>morári</i>	p. 253
NAVARRO (2016)	<i>murari</i>	p. 106
AVILA (2021)	<i>murari</i>	p. 502

Fonte: elaboração própria

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente *Tese de Doutorado* em tradução nos pareceu ter cumprido seus objetivos inicialmente apresentados ao traduzir ao nheengatu e ao espanhol alguns contos do autor brasileiro Herculano Marques Inglês de Sousa. Junto a esse propósito, tecemos comentários de que o texto de chegada da tradução ao nheengatu precisava para esclarecer os motivos pelos quais algumas escolhas tradutórias foram adotadas e outras preteridas, sempre com base no nosso conhecimento dessa língua e em nossas pesquisas, tanto nos textos dos teóricos da tradução quanto nas fontes bibliográficas do nheengatu.

Como dissemos em nossa INTRODUÇÃO, traduzir para uma língua-meta na qual o tradutor não é nativo – como é o caso do nheengatu para nós – pode gerar certa dificuldade inicial para se estabelecer um texto de chegada de tradução com qualidade profissional. Mas, num segundo momento, principalmente ancorado na subcompetência estratégica –conforme a entendemos a partir do modelo de CT proposto pelo Grupo PACTE (2003) –, pôde-se observar que a qualidade profissional da tradução que se intenciona sempre pode ser alcançada, ainda mais se a intenção maior do ato tradutório for a elaboração de literatura escrita numa língua que corre risco de extinção que, para isso, exige a formação de *corpora* tradução – o nosso maior propósito com este trabalho.

O mesmo resultado, a nosso ver, também pôde ser alcançado com a tradução dos contos selecionados para o espanhol. Aqui, todavia, como recorrentemente mencionamos ao longo desta tese, o tradutor tinha mais domínio linguístico na língua de chegada e isso pode ter resultado um pouco menos árduo de ser realizado – principalmente se comparado com o processo de tradução para a outra língua-meta, o nheengatu, cujo apuro é menor como L2. Vale acrescer que, em razão de termos dedicado o mesmo compromisso em alcançar como resultado uma tradução proficiente também para o espanhol fez com que a tradução para essa língua de chegada alcançasse o mesmo êxito inicialmente almejado.

Concluimos, ademais, que não obstante obviamente se faça necessário ter domínio dos idiomas para os quais o texto será e foi traduzido, exige-se apreender conhecimentos extralinguísticos, como a cultura do texto-alvo, a recepção e o histórico de aceitação por parte dos falantes da língua-meta etc. Somente assim, conseguimos, por um lado, preservar a autenticidade do texto-fonte e, por outro, torná-lo acessível a ambas as línguas para as quais buscamos traduzir os contos selecionados.

Além disso, para uma agilidade ainda maior do ato tradutório, percebemos ao longo da pesquisa, mas, principalmente durante a defesa desta tese de doutoramento, que o

conhecimento em ferramentas de tradução como *softwares* (principalmente as chamadas *CAT tools*) e alguns *apps* de tradução automática poderiam ter encurtado o trabalho técnico de alinhamento e pareamento e, até mesmo, simplificado a tradução ao espanhol como forma de “primeiros esboços” tradutórios.

As narrativas selecionadas de *Contos Amazônicos*, por sua vez, pareceram corresponder à intenção inicialmente proposta na INTRODUÇÃO de resgatar e reintroduzir – ainda que imbuídos da visão europeizante católica – mitos indígenas que andaram circulando inclusive na capital do Brasil já nos finais do séc. XIX, em função da publicação desse compêndio de contos em 1893, no Rio de Janeiro e que possam ter despertado a curiosidade dos cidadãos da antiga república nessa época – mesmo que, como aconteceu com o conto *O baile do judeu*, não tenha havido menção à lenda do boto propriamente dita, mas apenas haja se observado uma apropriação de sua personagem, sobretudo contaminada pelo antissemitismo cristão da época .

Este trabalho com todos seus resultados apresentados parece ter chegado à intenção, outrossim, de apresentar aos falantes nativos do nheengatu – indígenas ou ribeirinhos – como sua cultura era vista e como foi até reinterpretada e, de certa maneira, adaptada, aos moldes e interesses do homem branco que conviveu com a curiosidade e os mistérios da cultura amazônica, como foi o caso de seu autor, Inglês de Sousa.

E, a despeito de que a língua portuguesa utilizada no séc. XIX pelo autor do texto-fonte seja bem diferente daquela que se expõe no cotidiano hodierno, pareceu-nos termos conseguido atualizar seu discurso literário e por vez cheio de arcaísmos com a proposta de apresentação da tradução inversa.

Temos consciência, ainda, de que a nossa escolha de apresentarmos muito menos expansões semânticas e metáforas, assim como menos empréstimos linguísticos oriundos do português – quando comparados, por exemplo, às domesticações apontadas –, é passível de críticas e objeções. No entanto vimos, nessa estratégia, uma forma de dar maior representação e destaque ao idioma nheengatu do texto-alvo no intuito de priorizar o arcabouço cultural indígena e a experiência linguística que o nheengatu apresenta, algo que não precisamos justificar no caso do teto de chegada ao espanhol por ser esta uma língua moderna majoritária e de poder político, econômico e cultural muito maior que as línguas minoritárias de que faz parte do nheengatu e outras mais, que sofrem ainda o risco de extinção.

Expomo-nos aqui para dizer que também sabemos que as estrangeirizações para essa língua são necessárias e, por isso, quando elas se fizeram presentes – mormente na seção 7.3 –, buscamos tecer comentários extensos e introduzimos notas de rodapés ao longo do

corpo do texto de chegada da tradução para que o texto transliterado pudesse ser compreendido pelo leitor-alvo do nosso trabalho. Fizemo-lo sempre com base nas fontes de consultas diacrônicas e atuais do nheengatu, não deixando de levar em consideração a especificidade da experiência pessoal vivida por diversas estadas em SGC junto aos falantes nativos da região, em respeito à cultura dessas pessoas. Com isso, pensamos que pudemos preservar a autenticidade e a especificidade do próprio texto-fonte sem agredir ou desmerecer a cultura na qual se inserirá o texto-meta da tradução.

Por fim, como já dissemos no decorrer deste trabalho, deixamos os contos selecionados também traduzidos para o espanhol no apêndice desta *Tese de Doutorado* para que, como dito na seção INTRODUÇÃO, num trabalho futuro de pós-doutoramento, possamos tecer os comentários relativos à sua tradução e expor as razões pelas quais fizemos domesticações, estrangeirizações e realizamos expansões semânticas, adotando uma solução tradutória específica ou preterindo outras sugestões de tradução, tal qual fizemos com os estudos do nheengatu.

9 TRADUÇÃO PORTUGUÊS-NHEENGATU DOS CONTOS SELECIONADOS

9.1 ACAUÃ

Acauã

*Wakawã*¹¹⁹

O capitão Jerônimo Ferreira, morador da antiga vila de São João Batista de Faro,
*Tuixawa Jeronimo Ferreira umurari waá tawa*¹²⁰ *kuxiúma São João Batista de Faro upé,*

O capitão Jerônimo Ferreira, que mora na antiga vila de São João Batista de Faro,

voltava de uma caçada

uyuúri yepé kamundusawa suí

voltava de uma caçada

a que fora para se distrair do profundo pesar da morte de sua mulher,

usú waá-ana yumusesarái arama ximirikú manūsawa sasiara turusú,

a que tinha ido para se esquecer da tristeza grande da morte de sua mulher,

que o deixou subitamente só com uma filhinha

umanũ waá kutara asuí uxari aé yepé tayera mirĩ irũmu

que morreu subitamente e o deixou com uma filhinha¹²¹

de dois anos de idade.

mukũĩ akayú irũmu.

de dois anos de idade.

Perdida a calma habitual de velho caçador,

Nhaãsé aé umukanhimu-ana kamundusara tuyuwé pituúsawa,

¹¹⁹ Pássaro da família dos gaviões. Ver. explic. sobre o termo na seção 7.1.28.

¹²⁰ Ver. explic. sobre *tawa-wasú* na seção 7.2.8.

¹²¹ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais claras e, principalmente atuais, sem perder, contudo, a expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

Em razão de ele ter pedido¹²² a calma de velho caçador,

Jerônimo Ferreira transviou-se

Jerônimo Ferreira uyumukanhemu

Jerônimo Ferreira se perdeu¹²³

e só conseguiu chegar à vizinhança da vila,

asuí usika nhuntu tawa ruakisawa upé,

e só chegou à vizinhança da vila

quando já era noite fechada.

mairamé pituna pixuna retana uikú.

quando a noite já estava muito escura¹²⁴.

Felizmente, a sua habitação era a primeira,

Surisawa rupí, suka yepesawa aé,

Felizmente, sua casa¹²⁵ era primeira,

ao entrar na povoação pelo lado de cima

mairamé aintá usika tawa upé ywaté ruaxara rupí

quando se entra na vila pela parte alta¹²⁶

por onde vinha caminhando, e por isso

marupi aé uri uwatá, sesewara,

por onde ele vinha caminhando; por isso,

não o impressionaram muito o silêncio e a solidão, que a modo se tornavam mais profundos à medida que se aproximava da vila.

¹²² Não há orações reduzidas nessa língua. Ver. explic. sobre isso na seção 6.1.

¹²³ Preferimos “se perdeu” a transviou-se” pela atualidade discursiva.

¹²⁴ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais claras e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

¹²⁵ Preferimos “casa” a “habitação” pela atualidade discursiva.

¹²⁶ Preferimos “parte do alto” a “lado de cima” porque nos pareceu que a intenção do autor, aqui, é ilustrar que a personagem entra pela parte alta da cidade.

kirirĩ asuí yepenhūsawa, yumuturusú-rusú waá mairamé aé usika tawa ruakisawa upé, aintá ti umusikié aé retana.

o silêncio e a solidão, que iam se tornavam maiores à medida que ele chegava às proximidades da vila, não o fizeram temer¹²⁷.

Ele já estava acostumado com a tristeza de Faro,
Aé uyumupukwáu-ana uikú Faro sasisawa irūmu,
 Ele já estava acostmado com a tristeza de Faro,

talvez o mais triste e abandonado povoado do vale do Amazonas,
araniúma¹²⁸ tawa sasiara piri mira-itá uxari waá paranã Amazonas rembiwa¹²⁹ upé,

talvez o povoado¹³⁰ mais triste que as pessoas deixaram no vale do rio Amazonas,

posto que se mire nas águas do Nhamundá, o mais belo curso d'água de toda a região.

ayuéte aintá uyumaã Nhamundá ú-itá upé paraná puranga piri waá panhé nhaã tetama suí.

ainda que¹³¹ se olhe nas águas do Nhamundá o rio que é o mais bonito de toda aquela região¹³².

Faro é sempre deserta,
Faro i puraíma panhẽ ara,
 Faro é deserta todos os dias,

a menos que não seja algum dia de festejos,
mairamé ti aikwé murasí-itá,
 quando não há festas,

¹²⁷ A reordenação sintática do período composto e as alterações ilustradas pela retrotradução tornaram o texto mais claro e, principalmente, atual, sem perder, contudo, a forçada expressividade do texto-meta. Por isso reorganizamos o texto-fonte e adotamos as sugestões tradutórias apresentadas.

¹²⁸ Ver. explic. sobre *araniúma* na seção 7.1.

¹²⁹ Ver. explic. sobre *rembiwa* na seção 7.1.

¹³⁰ Ver. explic. sobre *tawa-wasú* na seção 7.2.

¹³¹ Preferimos “ainda que” a “posto que” pela atualidade discursiva.

¹³² As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais claras e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

em que a gente das vizinhas fazendas venha ao povoado,

umusú waá tawa kiti mira umurari waá ruakisawa tendawa-wasú upé,

que faz ir ao povoado gente que mora nas fazendas vizinhas¹³³,

quase não se encontra viv'alma nas ruas.

uyumumaã rana nẽ awá ukara-itá upé.

quase não se faz ver ninguém¹³⁴ nas ruas.

Mas, se isso acontece à luz do sol, nas horas de trabalho e de passeio,

***Ma kwá usasá-ana ramé kurasí rendí wírupe, ainta upuraki ramé u wata-
watasawa pukusawa,***

Mas, se isso já acontece sob a luz do sol, quando se trabalha ou durante o passeio¹³⁵,

à noite a solidão aumenta.

pituna ramé yepenhūsawa uyumuturusú nhuntu.

à noite a solidão só¹³⁶ aumenta.

As ruas, quando não sai a lua, são de uma escuridão pavorosa.

Mairamé yasí ti usika, panhẽ ukara aintá urikú pitunawasú yawaetesawa.

Quando não sai a lua, todas as ruas têm¹³⁷ uma escuridão pavorosa.

Desde as sete horas da tarde,

Karuka pawa irũmu ana,

já de tardinha¹³⁸,

só se ouve na povoação o pio agoureiro do murucututu

¹³³ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais claras e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

¹³⁴ Preferimos “ninguém” a “viv'alma” pela atualidade discursiva.

¹³⁵ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais claras e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

¹³⁶ Acrescentamos *-ana* (“já”) e *nhuntu* (“só”) para aferir maior paralelismo semântico à construção apresentada no texto-fonte.

¹³⁷ Utilizamos “ter” a “ser” porque este não existe nessa língua.

¹³⁸ Além da dificuldade em registrar horário em nheengatu, preferimos a solução apresentada também porque nos pareceu elevar a carga expressiva do discurso: muito embora ainda seja “de tardinha” – e o pássaro costume piar apenas à noite –, o *murucututu* se põe a agourar a cidade antes do normal.

uyumusendú nhuntu tawa upé murukututú nheengarisawa maraunawera

só se ouve no povoado o canto assombroso do murucututu

ou o lúgubre uivar de algum cão vagabundo,

u¹³⁹ amú yawara yateíma nheenga sasiara,

ou o canto triste¹⁴⁰ de algum cão vagabundo,

apostando queixumes com as águas murmuradas do rio.

usasemu¹⁴¹ waá yakwaíma mayé paranã í kiriríwera supé.

que late como tolo para as águas caladas do rio¹⁴².

Fecham-se todas as portas.

Uyusikindáu panhẽ ukena.

Fecham-se todas as portas.

Recolhem-se todos,

Panhẽ uyumukaturú¹⁴³,

Todos se recolhem,

com um terror vago e incerto

yepé sikiesawa irũmu ganani asuí kimbawa

com um medo vago e intenso¹⁴⁴

que procuram esconjurar, invocando:

aintá usikari umukurúsá waá, usenũi:

para o qual procuravam fazer o sinal da cruz, chamando:

- Jesus, Maria, José

¹³⁹ Transliteração *u* para “ou” do português é de existência comprovada pelos falantes do Alto Rio Negro.

¹⁴⁰ Preferimos “triste” a “lúgubre” por nos parecer um discurso mais atual e claro.

¹⁴¹ Cf. ampliação semântica na seção 7.1.

¹⁴² As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais claras e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

¹⁴³ Ver. explíc. sobre *mungaturú* na seção 7.1.

¹⁴⁴ Utilizar “enganoso e intenso” nos pareceu mais expressivo que “vago e incerto”, inclusive porque essa última opção tangencia uma certa redundância que não colabora para a clareza do contexto.

- *Jesus, Maria, José*¹⁴⁵

- Jesus, Maria, José

Vinha, pois, caminhando o capitão Jerônimo a solitária estrada,

Tuixawa Jeronimo uri uwatá pewasú nhuíra

O capitão Jerônimo vinha caminhando sozinho¹⁴⁶

pensando no bom agasalho da sua fresca rede de algodão trançado

asuí umandwari uikú i makira irusanga resé amaniú suiwara ayupé waá.

e estava pensando¹⁴⁷ na sua rede fresca feita de algodão que é trançado.¹⁴⁸

e lastimando-se de não chegar a tempo de encontrar o sorriso encantador da filha,

ma aé uyupirasú ti usika suka kití umaã arama tayera pukasawa puranga,

mas ele se lastimava¹⁴⁹ não chegar a casa para ver o lindo sorriso da filha,

que já estava dormindo.

ukíri-ana uikú waá kuíri.

que já estava dormindo.

Da caçada, nada trazia, fora um dia infeliz,

Aé ti urúri nẽ maã kamundusawa suí, yepé ara marupiaráima aé,

Ele não trazia nada da caçada, tinha sido um dia aziago¹⁵⁰.

Nada pudera encontrar, nem ave, nem bicho,

Ti ukamundú-ana ne maã, nẽ wirá, nẽ suú,

Não tinha encontrado nada , nem ave, nem bicho,

¹⁴⁵ Seguimos com os nomes da onomástica católica em português. Assim também se deu com os nomes próprios das personagens, tomando o cuidado, apenas, de representá-los de acordo com a ortografia sob a forma com que os falantes / leitores do nheengatu estão acostumados a encontrá-la registrada.

¹⁴⁶ Preferimos “sozinho” a “estrada solitária” porque parece aumentar a caracterização com que a personagem – protagonista da história – se encontra e, não, a estrada.

¹⁴⁷ Cf. “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

¹⁴⁸ As alterações ilustradas pela retrotradução se deram, mormente, porque o nheengatu não apresenta orações reduzidas. Ver. explic. sobre isso na seção 6.1.

¹⁴⁹ Cf. “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

¹⁵⁰ Preferimos “aziago” a “infeliz” porque a “sorte” na caçada se dá quando se caça algo, e isso não havia acontecido. Vale dizer que caberia também *marupiaráima* (lit.: “sem sorte”).

e ainda em cima, perdera-se e chegava tarde, faminto e cansado.

asuí uyukanhemu-ana rē asuí usika pituna yupirusawa ana irūmu, i yumasí, i kweré yuiri.

e ainda por cima, tinha se perdido e chegava já no começo da noite¹⁵¹, faminto e cansado.

Também quem lhe mandara sair à caça em sexta-feira?

Awá taá umundú-ana ukamundu yukwokusawa ramé?

Quem mandou caçar na sexta-feira?

Sim, era uma sexta-feira,

Eré, xukūi yukwokusawa tē,

Sim, era mesmo sexta-feira,

e quando, depois de uma noite de insônia,

mairamé, ariré aé usasá yepé pituna tipusúma,

quando, depois de ele passar uma noite sem sono,

se resolvera a tomar espingarda e a partir para a caça,

aé upisika-ana mukawa ukamundú arama,

ele pegou a espingarda¹⁵² para caçar¹⁵³,

não se lembrara que estava num dia por todos conhecido como aziago,

ti umandwari aé wikú yepé ara maraúna ramé panhē mira supé,

não se lembrou de que ele estava num dia de maus agouros¹⁵⁴,

e especialmente temido em Faro,

uepé ara mira-itá umusikié retana waá Faro upé,

um dia que muitas pessoas temem demais em Faro,

¹⁵¹ Entendemos que “chegar tarde” é distinto de “chegar à tarde” e diz respeito a chegar já com a noite caída, sem sol. Por isso adotamos a solução tradutória ilustrada pela retrotradução (*pituna yupirusawa ana irūmu*: “já no começo da noite” – lit.).

¹⁵² Ver. explic. sobre *mukawa tiapú* na seção 7.1.

¹⁵³ A construção sintática ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e atual, sem perder, contudo, expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

¹⁵⁴ Preferimos “dia de maus agouros” a “dia aziago” pela atualidade discursiva.

sobre que pesa o fado de terríveis malefícios.

mimi mamé karuara-itá puxiwera píri aintá usasá.

lá onde acontecem os mais terríveis feitiços¹⁵⁵.

Com esses pensamentos, o capitão começou a achar o caminho comprido

Kuá-itá mandwarisawa irūmu, tuixawa uyupirū uyupukwáu nhaã pé i pukú

Com esses pensamentos, o capitão começou a achar aquele caminho comprido

por lhe parecer que já havia muito passara o marco da jurisdição da vila.

nhaãsé uyukwáu aé usasá-ana retana tawa yupirusawa

porque parecia que ele já tinha passado o começo da vila¹⁵⁶.

Levantou os olhos para o céu

Umaã iwaka akití

Olhou em direção do céu

a ver se se orientava pelas estrelas sobre o tempo decorrido.

usikari¹⁵⁷ arama uyumusú yasitatá rupi ara-itá resewara usasá waá-ana.

para tentar se orientar pelas estrelas por causa do tempo que tinha passado.

Mas não viu estrelas.

Ma ti umaã nē yasitatá.

Mas não viu estrelas.

Tendo andado¹⁵⁸ muito tempo por baixo de arvoredos,

Nhaãsé uwatá-watá retana mirá-itá wira rupi,

Porque andou mesmo muito sob a copa das árvores,

¹⁵⁵ As alterações ilustradas pela retrotradução exemplificam uma linguagem mais simples, principalmente, atual, sem perder, contudo, a expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

¹⁵⁶ Adaptação linguística: tratamos de adotar “limites da vila” (*tawa rembiwa*) no texto-meta porque seria impensado traduzir, nessa língua, “marco da jurisdição da vila” do texto-fonte.

¹⁵⁷ Ver. explic. sobre *sikari* na seção 7.1.

¹⁵⁸ Cf. “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

não notara que o tempo se transtornava

ti umaã ara uyuyeréu

não viu que o tempo virava¹⁵⁹

e achou-se de repente numa dessas terríveis noites do Amazonas,

esuí aé uikú kutara nhaã-itá pituna puxiwera pupé Amazonas suí,

e de repente ele estava naquelas terríveis noites do Amazonas,

em que o céu parece ameaçar a terra

mairamé iwaka-tatatinga-itá yupurukari¹⁶⁰ umusikié iwí resé

quando as nuvens estão carregadas ameaçando dilúvio iminente¹⁶¹

com todo o furor de sua cólera divina.

mayé tupana uikú ramé teresemu panhẽ i nharūsawa irũmu¹⁶².

como se tupã estivesse cheio de toda sua cólera divina¹⁶³.

Súbito, o clarão vivo de um relâmpago,

Yeperesé, werewa turusú yepé tupana-werawa suí,

De repente, o brilho intenso de um relâmpago,

rasgando¹⁶⁴ o céu, mostrou ao caçador que se achava a pequena distância da vila,

*umusuruka waá iwaka, mukameẽ kamundusara supé aé uikú apekatusawa mirĩ
upé tawa suí,*

que rasgava o céu, mostrou ao caçador que ele estava pouco distante da vila,

¹⁵⁹ Preferimos “o tempo virava” a “o tempos se transtornava” pela atualidade discursiva.

¹⁶⁰ Segundo o conde Ermano Stradelli, “o sobrecarregar-se do céu que ameaça tempestade (STRADELLI, 2014, p. 393). Pensando que o verbo contribuisse para acentuar a tensão própria do contexto que envolve a iminente tempestade, propusemos a solução tradutória adotada.

¹⁶¹ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram contribuir com a expressividade do contexto. Ademais, deram ao discurso maior atualidade lexical e sintática. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

¹⁶² Outra opção seria: *mayé uikú ramé tupana nharūsawa suí setá*. (lit.: “como se tupã estivesse de cólera divina repleto”)

¹⁶³ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram contribuir com a expressividade do contexto. Ademais, deram ao discurso maior atualidade lexical e sintática. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

¹⁶⁴ Cf. “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

cujas casas caiadas de branco, lhe apareceram numa visão efêmera.

uka-itá waá aintá umupinima uikú murutinga suí, aintá umuikú i xupé mayé yepé maãsawa kuretēiwara.

cujas casas estavam pintadas de branco, apareceram para ele como uma visão efêmera.

Mas pareceu-lhe que errara de novo o caminho,

Ma uyukwáu aé uyusupari-ana wé¹⁶⁵,

Mas pareceu¹⁶⁶ que ele tinha se perdido de novo

pois não vira a sua casinha abençoada,

nhaãsé ti umaã-ana suka-mirĩ umutupana waá uikú,

porque não tinha visto a sua casinha abençoada,

que devia ser a primeira a avistar.

yepesawa-tiwa aé waá uyumumaã waá.

que costuma ser a primeira que se vê¹⁶⁷.

Com poucos passos mais, achou-se numa rua, mas não era a sua.

Aé uwatá-ana xinga píri, uikú yepé ukara upé, ma nhaã ukara nê i ukara.

Tinha andado um pouco mais, estava numa rua, mas aquela rua não era a sua.

Parou e pôs o ouvido à escuta,

Aé upituú asuí umburi i apisá usendú arama,

Parou e pôs o ouvido para escutar,

abrindo¹⁶⁸ também os olhos para não perder a orientação de um novo relâmpago.

¹⁶⁵ Segundo a professora Celina Menezes da Cruz, também poderíamos utilizar *xupentu* (“de novo”), mas não encontramos fontes bibliográficas que ilustrassem o uso. Talvez seja um termo coloquial, do cotidiano verbalizado, i.e.: presente na oralidade.

¹⁶⁶ Tiramos a forma pronominal átona “lhe” porque nos pareceu o discurso, com as alterações, mais simples e, principalmente, atual.

¹⁶⁷ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

¹⁶⁸ Cf. “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

upirari sesá-itá yuíri ti arama ukanhemu mususawa yepé piasu tupana-werawa suí.

abriu também os olhos para não perder a orientação de um novo relâmpago.

Nenhuma voz humana se fazia ouvir em toda a vila;

Nē yepé mira nheenga uyumusendú panhē tawa upé;

Nenhuma voz de pessoa se ouvia em toda a vila;

Nenhuma luz se via;

Nē yepé rendí uyumaã.

Nenhuma luz se via.

nada que indicasse a existência de um ser vivente em toda a redondeza.

Ti aikwé nē maã umukameẽ waá aikwesawa yepé awá sikwé suí panhē ruakisawa upé.

Não havia nada que mostrasse a existência de alguém vivo em toda a redondeza

Faro parecia morta.

Faro uyukwáu umanũ.

Faro parecia morta.

Trovões furibundos¹⁶⁹ começaram a atroar os ares.

Iwaka-tiapú-itá nharú aintá uyupirũ umutiapú panhē iwaka upé.

Trovões furiosos¹⁷⁰ começaram a fazer barulho em todo o céu¹⁷¹.

Relâmpagos amiudavam-se,

Tupana-werá-itá uwari kuta-kutara,

Relâmpagos caíam repetidas vezes¹⁷²,

inundando de luz rápida e viva as matas e os grupos de habitações,

¹⁶⁹ Ver. explic. sobre *nharusawa* na seção 7.1.

¹⁷⁰ Preferimos “furiosos” a “furibundos” pela atualidade discursiva daquele em detrimento deste.

¹⁷¹ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

¹⁷² Idem.

aintá umurendí kutara, siía í yuiri, kaá-itá asuí uka-itá,
faziam iluminar rapidamente e diversas vezes as matas e as casas¹⁷³,

que logo depois ficavam mais sombrios.

asuí arirentu aintá upitá pixuna píri rē.

e logo depois ficavam ainda mais escuros.

Raios caíram com fragor enorme,

Tupana-werawa-itá uwari tiapú turusú irūmu,

Raios caíram com estrondo enorme,

prostrando cedros grandes, velhos de cem anos.

asuí umuwari yakayaká-wasú, mirá-itá tuyué 100 akayú irūmu.

e derrubaram¹⁷⁴ cedros¹⁷⁵ grandes, árvores velhas com 100 anos.

O capitão Jerônimo Ferreira não podia mais dar um passo,

Tuixawa Jeronimo Fereira ti uwatá-kwáu píri,

O capitão Jerônimo Ferreira não conseguia mais andar¹⁷⁶,

nem sabia onde estava.

aé ti ukwáu xinga mamé aé uikú.

ele não sabia sequer onde ele estava.

Mas tudo isso não era nada.

Ma panhẽ nhaã nẽ maã.

Mas tudo isso não era nada.

Do fundo do rio, das grandes profundezas da lagoa formada pelo Nhamundá,

Paraná-tipi suí, ipawa typysawa-itá turusú suí Nhamundá umunhã waá uikú,

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Pensamos que “prostrar” (“enfraquecer”) seja menos adequado ao contexto que “derrubar” (*muwari*) ou “arrancar” (*yutika*). Por isso propusemos a solução tradutória apresentada.

¹⁷⁵ Ver. explic. sobre *yakayaká* na seção 7.1.

¹⁷⁶ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as alterações tradutórias apontadas.

Do fundo do rio, das grandes profundezas da lagoa que era formada¹⁷⁷ pelo Nhamundá,

levantava-se um ruído que foi crescendo, crescendo
*upuamu yepé tiapú-mirĩ uyumuturusú-rusú*¹⁷⁸ *waá*

levantava-se um ruído que foi crescendo

e se tornou um clamor horrível, insano,

ariré tiapú-mirĩ uyuyeréu yepé sasemusawa turusú puxiwera resé, akangáíwa,
depois, o ruído de transformou num grito horrível, louco,

uma voz sem nome que dominava todos o ruídos da tempestade.

yepé nheêsawa serayma umundu waá iwitu-aíwa panhẽ tiapú-wasú-itá.

uma voz sem nome que dominava todos os estrondos da tempestade.

Era um clamor só comparável ao brado imenso que hão de soltar os condenados no dia do Juízo Final.

Yepé sasemusawa uyumukwáu nhuntu sasemusawa turusú aintá usú uxári
waá mirá-itá puxiwera ara pausawa ramé.

Era um clamor só comparável ao enorme grito que vão soltar as pessoas ruins no fim dos dias¹⁷⁹.

Os cabelos do capitão Ferreira puseram-se de pé e duros como estacas.

Tuixawa Ferreira awa-itá upitá-ana upuamu santá mayé mira-itá upuamu yawé
uikú.

Os cabelos do capitão ficaram de pé duros como madeiras que estivessem erguidas.

Ele bem sabia o que aquilo era.

Aé ukwáu retana mã uyukwáu waá nhaã.

Ele bem sabia o que parecia aquilo.

¹⁷⁷ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

¹⁷⁸ Ver. explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

¹⁷⁹ Ver. explic. sobre *ara-itá pausawa* na seção 7.2.

Aquela voz era a voz da cobra grande, da colossal sucuriçu,
Nhaã nheenga buya turusú nheenga, sukuriyú turusú-usú,
 Aquela voz era a voz cobra grande, da colossal sucuriçu,

Que reside no fundo dos rios e dos lagos.
Umurári waá paraná-itá tipí upé asuí ipawa-itá tipí upé.
 Que mora no fundo dos rios e no fundo dos lagos.

Eram os lamentos do monstro em laborioso parto.
Nhaã tiapú buya-usú nheengasawa-itá sasiara mimbirarisawa murakí resé.
 Aquele barulho eram os lamentos da cobra grande¹⁸⁰ em trabalho¹⁸¹ de parto.

O capitão levou a mão à testa para benzer-se,
Tuixawa urasú i pu suá resé uyumukurusá¹⁸² arama,
 O capitão levou sua mão ao rosto para se benzer,

mas os dedos trêmulos de medo não conseguiram fazer o sinal da cruz.
ma i pú-rakapira urirí-riri¹⁸³ waá uikú sikiesawa resewara aintá ti umunhã-kwaú
kurusá mupinimasawa.
 mas seus dedos, que estavam trêmulos por medo, não conseguiram fazer o sinal¹⁸⁴ da cruz.

Invocando o santo do seu nome,
Aé usenüi tupana rera,
 Ele invocou o nome de Deus¹⁸⁵,

Jerônimo Ferreira deitou a correr na direção
Jeronimo Fereira uyupirú uyana ruakisawa resé

¹⁸⁰ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as alterações tradutórias apontadas.

¹⁸¹ Preferimos “trabalho de parto” a “laborioso parto” porque o sentido daquele nos pareceu mais condizente com o discurso atual.

¹⁸² Ver. explic. sobre *kurusá* na seção 7.3.

¹⁸³ Ver. explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

¹⁸⁴ Ver. explic. sobre *mupinimasawa* na seção 7.1.

¹⁸⁵ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as alterações tradutórias apontadas.

Jerônimo Ferreira começou a correr na direção

em que supunha dever estar a sua desejada casa.

mayé aé umandwari suka uikú.

onde ele supôs estar sua casa¹⁸⁶.

Mas a voz, a terrível voz aumentava de volume.

Ma nhaã nheenga, nhaã nheenga puxiwera uyumuturusú nhuntu.

Mas aquela voz, aquela terrível voz só aumentava.

Cresceu mais, cresceu tanto afinal,

Aé uyumuturusú píri rě, aé uyumunhã retana pawasawa upé,

Ela seguiu crescendo ainda mais, ela cresceu tanto no final,

que os ouvidos do capitão zumbiram,

tuixawa apisá-itá utiapira

que os ouvidos do capitão zumbiram,

tremeram-lhe as pernas

setimã-itá urirí.

as pernas dele tremeram.

E caiu no limiar de uma porta.

Asuí tuixawa usú uwari yepé ukena ruaki

E o capitão foi cair próximo de uma porta.

Com a queda, espantou¹⁸⁷ um grande pássaro escuro

Warisawa Jeronimo, aé umuwewé yepé wirá-wasú pixuna

¹⁸⁶ Idem.

¹⁸⁷ Esta construção sintática parece-nos um pouco aquém da orientação normativa da sintaxe. Posto que pareça o sujeito de “espantar” o termo “queda” não pode desempenhar essa função sintática porque está preposicionado – e o sujeito não se preposiciona em língua portuguesa. Assim, preferimos “a queda de Jerônimo espantou” – ilustrado na retrotradução do texto-meta – sem o uso da preposição “com” também na tradução: *Warisawa Jeronimo muwewé yepé wirá-wasú pixuna* (“A queda de Jerônimo fez um grande pássaro escuro levantar voo” – lit.).

A queda de Jerônimo fez um grande pássaro escuro levantar voo¹⁸⁸

que ali parecia estar pousado
uyukwáu waá uikú pituú ape
 que parecia estar pousado ali

e que voou cantando:
aé uwewé unhengari:
 e voou cantando:

- Acauã, acauã!
 - *Wakawã, wakawã!*

Muito tempo estive o capitão ali caído sem sentidos.
Tuixawa upitá ape iwí resé siía ara, aé uyukwáu uikú umanũ uyawí.
 O capitão ficou ali no chão por horas, parecia estar quase morto¹⁸⁹.

Quando tornou a si, a noite estava ainda escura,
Mairamé aé upaka wé, pituna pixuna rē uikú
 Quando despertou de novo, a noite estava ainda escura,

mas a tempestade cessara.
ma amanawasú upawa-ana.
 mas a tempestade tinha acabado.

Um silêncio tumular reinava.
Aikwé yepé manūsawa kirirĩ panhẽ tawa resé.
 Havia um silêncio de morte em toda a vila¹⁹⁰.

Jerônimo, procurando¹⁹¹ orientar-se, olhou para a lagoa,

¹⁸⁸ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as alterações tradutórias apontadas.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

Jerônimo, usikari waá uyumusú, umaã upawa kití,

Jerônimo, que procurava se orientar, olhou em direção à lagoa,

e viu que a superfície das águas tinha um brilho estranho,

asuí umaã í-itá ruá urikú yepé werawa amurupí,

e viu que o rosto das águas tinha um brilho estranho,

como se a tivessem untado de fósforo.

mayé tatá tatatinga tatikumã upitá-ana aé ararupi.

como se a fuligem da fumaça do fogo¹⁹² tivesse ficado por cima dela.

Deixou errar o olhar sobre a toalha do rio,

Ti yepé aé umaã paranã rembiwa resé,

Mesmo sem querer, ele olhou a superfície do rio¹⁹³,

e um objeto estranho, afetando a forma de uma canoa, chamou-lhe a atenção.

asuí yepé maã amurapí, uyukwáu waá yepé ygara mupinima, uyumunhã umaã.

e uma coisa¹⁹⁴ estranha, que parecia a forma de uma canoa, se fez ver¹⁹⁵.

O objeto vinha impelido por uma força desconhecida¹⁹⁶ em direção à praia

*Nhaã maã uri umayana yepé kimbasa ruپی nẽ awá ukwáu waá iwikuí ruakí
kiti*

Aquela coisa vinha empurrada¹⁹⁷ por uma força que ninguém conhecia direção à
praia

para o lado em que se achava Jerônimo.

¹⁹² Entendemos, aqui, que “untar de fósforo” decorre do fósforo raspado, resultando numa cor acinzentada, como “fuligem de fumaça”. Isto, a nosso ver, seria a referência à cor opaca, baça e esbranquiçada sobre a superfície da água durante o fenômeno da evaporação da água nas primeiras horas da manhã e cujo aproveitamento por I.S. serviria para aumentar o clima de suspense e de mistério que circunda a cena narrada.

¹⁹³ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as alterações tradutórias apontadas.

¹⁹⁴ Preferimos “coisa” a “objeto”, primeiro, porque nessa língua os termos se equivalem; segundo, porque, a nós, aquela parece aumentar o clima de suspense da narrativa.

¹⁹⁵ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as alterações tradutórias apontadas.

¹⁹⁶ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

¹⁹⁷ Preferimos “empurrar” a “impelir porque, nessa língua, os termos se equivalem.

suaxara resé Jeronimo uikú waá.

do lado em que se achava Jerônimo.

Este, tomado¹⁹⁸ de uma curiosidade invencível, adiantou-se,

Aé, nhaãsé urikú yepé maãwera turusú, usu senundé kití,

Ele, porque tinha uma enorme curiosidade, adiantou-se,

meteu os pés na água,

umundéu i pi-itá i upé,

meteu os pés na água,

e puxou para si o estranho objeto.

asuí usikí suakí kití nhaã maã amurupí.

e puxou para perto de si aquela coisa estranha.

Era com efeito uma pequena canoa,

Nhaã supí igara mirĩ aé, mirĩ-mirĩ,

Aquilo, certamente, era uma canoinha,

e no fundo dela estava uma criança que parecia dormir.

asuí i kwara upé yepé taína uyukwáu ukiri.

e no dentro dela uma criança parecia dormir.

O capitão tomou-a nos braços.

Tuixawa upisika i yuwá-itá resé.

O capitão pegou-a em seus braços.

Nesse momento, rompeu o sol por entre os animais de uma ilha vizinha,

Aramé, kurasí uyukwáu suú-itá pitérupi kaápuã ruakisawa suí,

Nesse momento, o sol apareceu por entre os animais, nas proximidades de uma ilha,

cantaram os galos da vila,

¹⁹⁸ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

panhẽ sapukaya-apigawa tawa suí aintá unhengari,

todos os galos da vila cantaram,

ladraram os cães,

panhẽ yawara unheenga,

todos os cães latiram¹⁹⁹,

correu rápido o rio, perdendo o brilho desusado.

paranã íi-itá aintá usasá kutara piri asuí paranã ukanhemu nhaã werawa amurupí.

as águas do rio correram mais rápido e o rio perdeu aquele brilho estranho.

Abriram-se algumas portas.

Yepé-yepé ukena uyupirari.

Algumas portas se abriram.

À luz da manhã, o capitão Jerônimo Ferreira reconheceu

Kwema rendí wira, tuxawa Jeronimo Fereira uyumukwáu

Sob a luz da manhã, o capitão Jerônimo Ferreira reconheceu

que caíra desmaiado justamente no limiar da sua casa.

aé uwari-ana umanũíwa suka rembiwa upé.

que ele tinha caído²⁰⁰ desmaiado à margem da sua casa.

No dia seguinte, toda a vila de Faro dizia que o capitão adotara uma linda criança,

Amũ ara ramé, panhẽ tawa Faro suí unheẽ tuxawa upisika-ana yepé táina puranga retana,

No dia seguinte, toda a vila de Faro dizia que o capitão tinha pegado uma criança linda,

¹⁹⁹ Preferimos “latir” a “ladrar” por, nessa língua, os termos se equivalem e aquele nos pareceu perfazer um discurso mais atual que este.

²⁰⁰ Preferimos “tinha caído” a “caíra” porque ambos representam o mais-que-perfeito; outrossim, aquele parece-nos mais atual que este.

achada²⁰¹ à beira do rio
uyuwasemu waá Paranã rembiwa upé
 que tinha sido achada à beira do rio

e que se propunha a criá-la, como própria,
asuí muyumunhã maã aé, mayé aé i tayera ramé maã,
 e a criaria, como ela fosse sua filha,

conjuntamente com a sua legítima Aninha.
i tayeraeté Aninhá irūmu.
 junto com sua filha legítima Aninha.

Tratada efetivamente como filha da casa,
Nhaã taína umukiriari²⁰² uikú yepé arama uikú mayé suka tayera,
 Aquela criança estava sendo criada como filha da casa dele,

cresceu a estranha criança,
akayú-itá aintá usasá²⁰³ asuí nhaã taína amurupí uyumuturusú,
 passaram anos e aquela criança estranha cresceu,

que foi batizada com o nome de Vitória.
aé uyumuseruka Vitória.
 ela foi nomeada Vitória.

Educada²⁰⁴ da mesma forma que Aninha,
Nhaãsé uyumbué mayé Aninha,
 Porque foi educada como Aninha,

participava da mesa, dos carinhos e afagos capitão,

²⁰¹ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

²⁰² Ver. explic. sobre *muyumunhã* na seção 7.1.

²⁰³ Pareceu-nos faltar um elemento coesivo entre o período anterior e este que se inicia em “cresceu a estranha criança”. Isto nos comoveu a indicar uma progressão temporal por meio da incorporação de *Akayú-itá aintá usasá* (lit.: “passaram anos”). O resultado nos pareceu mais apetecível e menos disruptivo.

²⁰⁴ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

aé upitá yurá resé, urikú muninasawa-itá yumusesawa yuíri tuixawa suí,
ela ficava na mesa, tinha carinhos e afagos do capitão,

esquecido do modo por que a recebera.

sesarái mayé aé upisika nhaã taína.

tinha se esquecido como ele pegou aquela criança.

Eram ambas moças bonitas aos quatorze anos,

Mukūi kunhāmukú puranga mukūipuirundi akayú irūmu,

As duas eram moças bonitas com quatorze anos,

mas tinham tipo diferente.

nuká²⁰⁵ aintá resewara maã amūrupi.

entretanto a respeito delas algo era diferente.

Ana fora uma criança robusta e sã,

Kuxiíma, Ana yepé taína kirimbawa asuí masiweraíma,

Antigamente, Ana era uma criança robusta e sã

era agora franzina e pálida.

kuíri aé yangaiwara²⁰⁶ asuí suaíwa²⁰⁷.

agora ela era magra e pálida.

Os anelados cabelos castanhos caíam-lhe sobre as alvas e magras espáduas.

Sawa i apatuka maku yuíri aintá uwari i kupé ararupi murutinga asuí yangaiwara²⁰⁸.

Os cabelos emaranhados dela castanhos caíam sobre as costas alvas e magras.

Os olhos tinham uma languidez doentia.

Sesá-itá aintá urikú yepé pituasawa masiwera

²⁰⁵ Buscamos empregar como alternativa ao empréstimo do português *ma*. Cf. *nuká* na seção 7.1.

²⁰⁶ Ver. explic. sobre *puĩ* na seção 7.1.

²⁰⁷ Ver. explic. na seção 7.1.

²⁰⁸ Nesse contexto também poderíamos empregar *puĩ*. Cf. na seção 7.1.154.

Os olhos dela tinham uma fraqueza²⁰⁹ doentia.

A boca andava sempre contraída,
I yurú usikindáu-ana uikú panhẽ ara,
 A boca dela estava fechada²¹⁰ sempre,

numa constante vontade de chorar.

putarisawa irũmu uyaxiú arama.
 com vontade de chorar.

Raras rugas divisavam-se-lhe nos cantos da boca e na fronte baixa, algum tanto cavada.

Kurú-itá xinga uyumaã i yurú rakapira-itá resé asuí suá sasiara resé, xinga waá umupití.

Viam-se algumas rugas²¹¹ nos cantos da boca dela e no rosto triste²¹², que era um tanto fundo²¹³.

Sem que nunca a tivessem visto verter uma lágrima,

Nẽ mairamé aintá urikú-ana umaã yepé sesayukisé uwari.
 Nunca tinha visto uma lágrima cair.

Aninha tinha um ar tristonho,
Aninha urikú yepé suá sasiara-manha²¹⁴,

Aninha tinha um rosto tristonho,

que a todos impressionava,
umundí waá panhẽ mira,

²⁰⁹ Preferimos “fraqueza” a “languidez”, primeiro, porque são semanticamente equivalentes; e segundo, por aquela representar um discurso mais atual que esta.

²¹⁰ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as alterações tradutórias apontadas.

²¹¹ Idem.

²¹² Preferimos “rosto triste” a “fronte baixa” por entender que esta é a razão para que aquele se mostre desse jeito. Ademais, a solução tradutória nos pareceu mais conformada com a linguagem atual.

²¹³ Preferimos “fundo” a “cavado” porque um remete ao outro e aquele nos pareceu representar um discurso mais atual que este.

²¹⁴ Ver. explic. sobre *-manha* relacionado a *sikiemanha* na seção 7.1.

que impressionava a todos,

e se ia tornando cada dia mais vizível.

asuí usú umuyeréu maãwera píri muíri ara pukusawa.

e ia se tornando cada dia mais doente²¹⁵.

Na vila, dizia toda gente:

Panhẽ mira-itá unheẽ tawa upé:

Todo mundo dizia na vila:

– Como está magra e abatida a Aninha Ferreira!

– ***Mayé Aninha Fereira yangaiwara uikú asuí pitua!***

– Como Aninha Ferreira está magra e fraca!

Vitória era alta e magra,

Vitoria ywaté, yangaiwara yuíri,

Vitória era alta e também magra,

de compleição forte, com músculos de aço.

i pira turusú aé, seiwá-itá irũmu itaité suiwara.

seu corpo, ele era grande²¹⁶, com músculos de aço.

A tez era morena, quase escura,

I pirera maku, i pixuna xinga,

Sua pele²¹⁷ era morena, quase escura,

as sobrancelhas negras e arqueadas;

i sesá-pekanga-itá pixuna, mayé mirapara yawé,

suas sobrancelhas negras, pareciam arcos,

²¹⁵ Pensamos que o “olhar tristonho” de Aninha se tornar cada dia mais “doente” em lugar de “visível” eleva a carga expressiva do contexto e deixa mais claro que a saúde de Aninha está, cada vez mais, sucumbindo. Por isso adotamos a sugestão tradutória *masiwera* (“doente”) em lugar *maãíwa* (“visível”).

²¹⁶ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

²¹⁷ Preferimos “pele” a “tez” porque aquela nos parece representar um discurso mais atual que esta.

o queixo fino e pontudo, as narinas dilatadas,

saíwa puĩ, saintí yuíri aé, i tĩ-kwara-itá uyupirari ,

o queixo dela era fino e, também, pontudo; buracos grandes no nariz,

os olhos negros, rasgados, de um brilho estranho.

i sesá-itá pixuna, uyusuruka, yepé werawa pixuwera suiwara.

os olhos negros dela, rasgados, eram feitos²¹⁸ de um brilho estranho.

Apesar de incontestável formosura,

Ayuéte urikú yepé purangasawa turusú,

Apesar de ter uma enorme beleza²¹⁹,

tinha alguma coisa de masculino nas feições e modos.

aé urikú yepé-yepé maã apigawa suí i suasawa resé asuí i nungara.

ela tinha alguma coisa de masculino no rosto dela e no seu jeito.

A boca, ornada de magníficos dentes,

I yurú, sanha-itá irũmu puranga retana,

A boca dela, com dentes bastante bonitos,

tinha um sorriso de gelo.

urikú yepé pukasawa irusanga.

tinha um sorriso frio²²⁰.

Fitava com a arrogância os homens

Aé umaã apigawa-itá yawaitesawa irũmu

Ela olhava os homens com arrogância

²¹⁸ Preferimos a expressão “eram feitos de um brilho estranho” à “de um brilho estranho” porque aquela nos pareceu mais expressiva que esta, a fim de caracterizar de forma mais eficaz o tipo fisionômico sombrio com que se apresentava Vitória, colaborando para o efeito de suspense e terror da narrativa.

²¹⁹ Preferimos “beleza” a “formosura” porque aquela nos pareceu representar um discurso mais atual que esta.

²²⁰ Preferimos “sorriso frio” a “sorriso de gelo” por não haver palavra para designar “gelo” nessa língua; ademais, avita-se, assim, o empréstimo do português. Dito isto, cabe salientar que o sentido de “sorriso frio”, i.e., “sem sentimento”, é perfeitamente alcançado com a metáfora, que também muito se usa no cotidiano.

até obrigá-los a baixar os olhos.

té umunhã aintá umaã iwí kití.

até fazê-los olhar para o chão²²¹.

As duas companheiras afetavam a maior intimidade e ternura recíproca,

***Kwá muküi semuara-kunhã uyukwáu urikú sumuarasawa turusú piri asuí būa
saisusawa muküi pitérupi,***

Aquelas duas companheiras pareciam ter a maior intimidade e grande amor²²² entre elas,

mas o observador atento notaria que Aninha evitava a companhia da outra,

ma maãsara upisikasara waá maã-itá umãã Aninha ti uputari upitá amũ ruakí,

mas o observador que pega as coisas notaria que Aninha não queria ficar próxima à outra,

ao passo que esta não a deixava.

kwá ti uxari aé anhuíra pukusawa.

enquanto esta não a deixava sozinha.

A filha do Jerônimo era meiga para com a companheira,

Jeronimo rayera seẽ aé sumuara-kunhã irũmu,

A filha do Jerônimo era doce com²²³ a companheira,

mas havia nessa meiguice um certo acanhamento,

ma aykwé yepé xinga utĩsawa kwá katusawa resé,

mas havia um certo acanhamento nessa bondade²²⁴,

²²¹ Aqui, “fazê-los olhar para o chão” é retrotradução literal da tradução *umunhã aintá umaã iwí kití*, mas poderia ser utilizado, perfeitamente, para traduzir “obrigá-los a baixar os olhos”, assim como o sugerimos.

²²² Entendemos que “amor” e “ternura” são palavras que cumprem relação sinonímica entre si.

²²³ Pareceu-nos tão acertado quanto atual utilizar apenas a preposição “com” (*irũmu*) sob regência do nome adjetivo “meiga”. Por isso a alteração tradutória adotada.

²²⁴ Adotamos *katusawa* (“bondade”) para representar a “meiguice” porque, apesar de haver possibilidade de formação do substantivo a partir de *seẽ* (“doce”, “meigo”), *seẽsawa* foi encontrado na bibliografia de consulta apenas com o sentido de “gosto”, “sabor” – talvez em função do comentário fonético que traçamos sobre *seẽ* e *seé* na seção 7.1. A professora Celina Menezes da Cruz confirmou esse fato linguístico. Em suma, a adaptação semântico-lexical, aqui, foi necessária uma vez mais.

uma espécie de sofrimento, uma repulsão, alguma coisa como um terror vago,
*yepé manungara sasysawa suí, yepé mutaraíma, yepé maã mayé yepé yawaitesawa
 gananiwera,*

uma espécie de sofrimento, um desprezo²²⁵, alguma coisa como um terror vago,

quando a outra cravava-lhe nos olhos dúbios e amortecidos os seus grandes olhos
 negros.

*mairamé nhaã amũ umburi i sesá-wasú-itá pixuna Aninha sesá-itá resé
 gananiwera, kiriwera²²⁶ yuíri.*

quando aquela outra punha os seus grandes olhos negros nos olhos nos olhos dúbios
 e amortecidos de Aninha.

Nas relações de todos os dias,

Panhẽ ara-itá ramé, mira-itá irũmu,

Em todos os dias, com as pessoas,

a voz era mal segura e trêmula²²⁷;

aninha nheenga pitasukaíma pitua yuíri.

a voz de Aninha era insegura²²⁸ e trêmula.

a de Vitória, áspera e dura.

Vitória nheenga, saimbé santá yuíri.

A voz de Vitória, áspera e dura.

Aninha, ao pé de Vitória, parecia uma escrava junto da senhora.

Aninha, Vitória ruakí, uyukwáu yepé miasú i yara ruakí.

Aninha, próxima de Vitória, parecia uma escrava junto da senhora.

Tudo, porém, correu sem novidade,

²²⁵ Preferimos “desprezo” a “repulsão” porque aquele nos pareceu colaborar para um efeito de sentido mais hostil da relação pessoal de Aninha. Ademais, no contexto, podem ser considerados sinônimos.

²²⁶ Utiliza-se nos mesmos contextos que *manuíwa*, conforme nos disse a professora Celina Menezes da Cruz. Cf. na seção 7.1.

²²⁷ Ver. explic. sobre *pituasawa* na seção 7.1.

²²⁸ Preferimos “insegura” a “mal segura” porque aquela parece condizer com um discurso mais atual que esta.

Panhẽ, kuité²²⁹, usika piasusawaíma²³⁰,

Tudo, porém, corria sem novidade

até ao dia em que completaram quinze anos,

té ara aintá umunhã waá-ana musapiripu akayú,

até o dia em que elas completaram quinze anos,

pois se dizia que eram da mesma idade.

nhaãsé aintá unheẽ kunhãmukú-itá urikú yepeasú akayú.

porque diziam que as moças tinham a mesma idade.

Desse dia em diante, Jerônimo Ferreira começou a notar

Kwá ara senundé, Jeronimo Fereira uyupirú umaã

Desse dia em diante, Jerônimo Ferreira começou a notar

que a sua filha adotiva ausentava-se de casa frequentemente,

i tayera nungara uyuwatari kutakutara suka suí,

que sua filha adotiva ausentava-se de casa frequentemente,

em horas impróprias e suspeitas,

ara resé nẽ katu asuí umundari waá uikú,

em horas impróprias e que eram suspeitas,

sem nunca querer dizer por onde andava.

nẽ mairamé upurari unheẽ marupi aé uwatá.

nunca queria dizer por onde andava.

Ao mesmo tempo que isso sucedia,

Kwá usasá pukusawa,

Enquanto isso sucedia,

Aninha ficava mais fraca e abatida.

²²⁹ Buscamos empregar como alternativa ao empréstimo do português *ma*. Cf. *nuká* na seção 7.1.

²³⁰ Utiliza-se, também, *marandúia* com o sentido de “novidade”. Ver. explic. sobre *marandúia* n seção 7.1.

Aninha upitá pitúa piri asuí sasiara.

Aninha ficava mais fraca e abatida.

Não falava, não sorria,

Ti upurangitá, ti upuká,

Não falava, não sorria,

dois círculos arroxeados salientavam a morbidez dos grandes olhos pardos.

i sesá-itá sumbika seranantu aintá umukameẽ i sesá-wasú-itá pituasawa asuí maku.

seu olhos²³¹ arroxeados mostravam a morbidez dos olhos grandes e pardos.

Uma espécie de cansaço geral dos órgãos parecia que lhe ia tirando

Yepé manungara piá kweresawa suí uyukwáu waá uyuka i xupé

Um tipo de cansaço do coração que parecia arrancar dela

pouco a pouco a energia da vida.

sikwesawa piatāsawa merupí.

devagar a energia da vida.

Quando o pai chegava-se a ela, e lhe perguntava carinhosamente:

Mairamé i panha uyumuruakí sesé, upurandú i xupé saiskusawa irũmu:

Quando o pai se aproximava dela e lhe perguntava carinhosamente:

- Que tens, Aninha?

- ***Maã taá rerikú, Aninha?***

- O que você tem, Aninha?

A menina, olhando assustada para os cantos, respondia em voz cortada de soluços:

Kunhamukú, sikiesawa irũmu, umaã mupenasawa-itá resé asuí usuaxara nheenga umunuka waá uikú yaxiúsawa seranantu rupí

²³¹ Como se pôde notar, lançamos mão de uma interpretação metonímica – ilustrada pela retrotradução –, que consiste em entender que os “círculos arroxeados” estão em relação de contiguidade com os olhos, fazendo destes “olhos arroxeados”, também, por extensão semântica.

A garota, com medo²³², olhava para os cantos e respondia com voz que era interrompida por leve choro²³³

- Nada, papai.

- *Nê mã, paya.*

- Nada, pai.

A outra, quando Jerônimo a repreendia pelas inexplicáveis ausências,

*Mairamé Jeronimú uyakáu amú kunhamukú watarisawa-itá muapisakawaíma*²³⁴
resewara

Quando Jerônimo ralhava a outra garota pelas ausências sem explicação²³⁵

dizia com altivez e pronunciado desdém:

uruyari aé asuí umutaraíma:

era soberba e desprezava²³⁶:

- E que tem vosmecê com isso?

- *Maã taá rerikú kwá irūmu?*

- O que você tem a ver com isso²³⁷?

Em julho desse mesmo ano, o filho de um fazendeiro do Salé²³⁸,

Julho ramé kwá suí akayú tẽ, yepé tapiira-itá yara raíra, Salé suí,

Em julho²³⁹ desse mesmo ano, o filho de um dono de muitos bois do Salé ,

que viera passar o São João em Faro,

²³² Optamos por “com medo” em lugar de “olhando com medo” transformando o período subordinado num coordenado: *umaã [...] asuí usuaxara* (“olhava [...] e respondia”). Ver. explic. sobre “orações reduzidas” na seção 6.1.

²³³ Preferimos *yuxiusawa* (“choro”) no contexto porque o termo nos pareceu mais condizente com o medo por que passa Aninha ao responder ao pai sobre o que se passava.

²³⁴ Ver. explic. sobre *muapisakawa* na seção 7.1.

²³⁵ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

²³⁶ Idem.

²³⁷ Idem.

²³⁸ Refere-se à região do Lago de Salé, localizado no distrito de Juruti-PA, a cerca de 50km de Óbidos, terra natal de I.S.

²³⁹ Ver. explic. sobre “meses do ano” em *junho*, na seção 7.3.

uyúri waá-ana usasá São João Faro upé,
que tinha vindo passar o São João em Faro,

enamorado-se da filha de Jerônimo
uyusaisú Jeronimo rayera suí
apaixonou-se pela filha de Jerônimo

e pediu-a em casamento.
asuí uyururéu aé mendarisawa arama.
e pediu-a em casamento.

O rapaz era bem apessoado,
Kurumīwasú puranga retana aé,
O rapaz era muito bonito²⁴⁰,

tinha alguma coisa de seu e gozava de reputação de sério.
aé urikú yepé-yepé i maã-ità asuí mumbeusawa-ità satambika.
tinha alguns bens seus e boa reputação²⁴¹.

Pai e filha anuíram gostosamente ao pedido
Paya, tayera yuúri, aintá umueré suri yurureusawa irūmu
Pai e filha concordaram felizes²⁴² com o pedido

e trataram dos preparativos do noivado.
asuí upurungitá maã-ità suí mendarisawa-putawa arama.
e conversaram sobre os preparativos do noivado.

Um vago sorriso iluminava as feições delicadas de Aninha.
Yepé pukasawa-mirĩ umuturí Aninha ruá puranga.

²⁴⁰ Preferimos “muito bonito” a “bem apessoado” porque aquela parece condizer com um discurso mais atual que esta.

²⁴¹ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

²⁴² Idem.

Um pequeno sorriso²⁴³ iluminava o belo rosto de Aninha.

Mas um dia que o capitão Jerônimo fumava tranquilamente o seu cigarro de tauari²⁴⁴ à porta da rua,

Ma yepé ara ramé tuxawa Jeronimo umutawari waá pituasawa irūmu ukara ukena upé,

Mas num dia em que²⁴⁵ o capitão Jerônimo fumava tranquilamente o seu cigarro de tauari à porta da rua,

olhando para as águas serenas do Nhamundá,

asuí umaã Nhamundá ú-itá upituú waá,

e olhava²⁴⁶ as águas serenas do Nhamundá

a Aninha veio se aproximando dele a passos trôpegos,

Aninha uri uyumuruakí sesé watasawa-itá irūmu urirí waá uikú

a Aninha veio se aproximando dele com passos trêmulos,

hesitante e trêmula e, como se cedesse a uma ordem irresistível,

ririwara asuí sykiewera, mayé uruyari ramé yepé mundusawa kirimbawa,

trêmula e amedrontada, como obedecesse a uma ordem forte,

disse, balbuciando, que não queria mais casar.

enheẽ uyawíyawí ti uputári umendari.

disse gaguejando que não queria se casar.

– Por quê ? – foi a palavra que veio naturalmente aos lábios do pai

– Marãtaá? – upurudú kutara tayera arama

²⁴³ Preferimos “pequeno sorriso” (*pukasawa-mirĩ*) a “vago sorriso” (*pukasawa gananiwera*) para não causar a impressão de que o sorriso, aqui, fosse considerado “enganoso”, “falso”, como usamos *gananiwera* ao longo da tradução. A nossa ver, aqui, o sorriso de Aninha parece-nos “singelo”, não “exagerado”; portanto *mirĩ* (“pequeno”, “delicado”)

²⁴⁴ Trata-se de árvore da família da família *Lecythidaceae*; popularmente também é chamado de tauari-amarelo, tauari-morrão, imbirema ou estopeiro. Pertence ao gênero *Couratari* e nomeia, de forma genérica, outras espécies – igualmente de grande porte –, cujas características se assemelham a ele.

²⁴⁵ Fizemos, apenas, um acerto de regência.

²⁴⁶ Ver. explic. sobre “orações reduzidas” na seção 6.1.

– Por quê? – perguntou imediatamente para a filha²⁴⁷

tomado de surpresa.

akanhemusawa²⁴⁸ irūmu.

com surpresa.

Por nada, porque não queria.

Ně maã rupí, kunhāmukú ti uputari piri nhuntu.

Por nada, a moça apenas não queria mais²⁴⁹.

E, juntando as mãos,

Ape, i pu-itá irūmu yepeasú

Então, com as mãos juntas,

a pobre menina pediu com tal expressão de sentimento

i rayera taité uyururéu sía asasiarasawa irūmu i suá resé

a coitada da menina pediu com muita tristeza em seu rosto²⁵⁰

que o pai, enleado, confuso,

asuí i paya, apatuka pawa,

e seu pai, todo atrapalhado²⁵¹,

dolorosamente agitado por um pressentimento negro,

yepé sasisawa irūmu umunhã-ana waá aé urikú yepé maraunawera pixuna,

com uma dor que o fez ter um mau agouro²⁵²,

aquiesceu, vivamente contrariado.

²⁴⁷ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

²⁴⁸ A palavra é derivada do radical *akanhemu* (“assustar-se”, “capantar-se”) seguido do morfema sufixo formador de substantivos *-sawa*.

²⁴⁹ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

²⁵⁰ Idem.

²⁵¹ Adotamos apenas *apatuka pawa* (“todo confuso”) porque “enleado” é sinônimo de “atrapalhado”, “confuso” e, a nosso ver, o acréscimo de “todo” satisfaz a substituição da redundância do texto-fonte.

²⁵² As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

umueré, ti yepé uputarisawa.

concordou, embora não fosse sua vontade²⁵³.

- Pois não falemos mais nisso.

- *Té renheẽ piri kwá resé.*

- Não falemos mais nisso.

Em Faro, não se falou em outra coisa durante muito tempo,

Aintá unheẽ nhuntu kwá ara pukusawa, Faro upé:

Só falaram nisso durante muito tempo em Faro,

senão na inconstância da Aninha Ferreira.

Aninha pitasukaíma resewara.

a insegurança de Aninha.

Somente Vitória nada dizia.

Anhunté Vitória ti unheẽ manungara nẽ mairamé.

Somente Vitória nunca dizia nada.

O fazendeiro do Salé voltou para as suas terras,

Salé tapiira-itá yara²⁵⁴ uyuíri sendawa-itá kiti,

O dono de muitos bois do Salé voltou às suas terras,

prometendo vingar-se da desfeita que lhe haviam feito.

aé musarú uyuyupika kwá maã suí aintá umunhã waá-ana aé irũmu.

ele prometeu se vingar daquilo que tinham feito com ele.

E a desconhecida moléstia da Aninha se agravava,

Kwá pukusawa, Aninha masisawa kausawaíma upitá aíwa piri,

Enquanto isso, a doença desconhecida de Aninha ficava pior²⁵⁵,

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ Ver. explic. na seção 7.2.

²⁵⁵ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

a ponto de impressionar seriamente o capitão Jerônimo e toda a gente da vila.

tuixawa Jeronimo, tawa panhẽ mira-itá yuíri, aintá umandwari retana.

o capitão Jerônimo e, também, toda a gente da vila, pensavam demais nisso.

“Aquilo é paixão recalcada”, diziam alguns.

“Nhaã saisusawa yara nhuntu”, yepé-yepé unheẽ.

“Aquilo é só paixão recalcada”, alguns diziam.

Mas a opinião mais aceita era que a filha do Ferreira estava enfeitiçada.

Ma panhẽ mira-itá unheẽ aintá upeyú-ana tuixawa rayera.

Mas todo mundo dizia que tinham enfeitiçado a filha do Ferreira²⁵⁶.

No ano seguinte, o coletor apresentou-lhe pretendente à filha do abastado Jerônimo Ferreira.

Amú akayú mairamé, sukuyara muatisara umukameẽ amú mena-putawa

Jeronimú Ferera maãsiyara rayera supé.

No ano seguinte, o coletor apresentou outro pretendente

- Olhe, seu Ribeirinho, disse-lhe o capitão,

- ***Remaã, ramunha²⁵⁷ Ribeirinho, tuixawa unheẽ i xupé,***

- Olhe, querido Ribeirinho, o capitão disse a ele,

é se ela muito bem quiser,

aé uputari retana nhuntu ramé,

só se ela quiser demais,

porque não a quero obrigar.

nhaãsé ixé ti aputari amundú aé.

porque eu não quero obrigá-la.

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ Originalmente, *ramunha* e *tamunha* eram empregados para designar “avô” em nheengatu. Hoje, muito provavelmente, porque o respeito que se deve ter com uma pessoa idosa é semelhante ao aferido pelo emprego da forma “seu” do português antes de nomes próprios, passou a ser utilizado também com essa função de sentido.

Mas eu já dou uma resposta nesta meia hora.

Ma ixé ameẽ yepé suaxara kwá pitera rangawa pukusawa.

Mas eu dou uma resposta nesta meia hora.

Foi ter com a filha

Usú upurungitá i rayera supé

Foi falar para a filha

e achou-a nas melhores condições para o casamento.

asuí uwasemu aé puranga retana mendári arama.

e a achou bem demais para casar-se.

Mandou chamar o coletor,

Ape, tuixawa umundú usenüi sekuyara muatisara,

Então o capitão mandou chamar o coletor,

que se retirara discretamente,

urikú waá usemu xinga,

que tinha saído um pouco²⁵⁸,

e disse-lhe muito contente:

asuí unheẽ i xupé surisawa rupi:

e disse a ele com felicidade:

- Toque lá, seu Ribeirinho, é negócio arrajado.

- Yasú renudé, ramunha Ribeirinho, panhẽ satambika uikú.

- Vamos prosseguir, querido Ribeirinho, está tudo certo²⁵⁹.

Mas daí alguns dias, Aninha foi dizer ao pai que não queria casar com o Ribeirinho.

Ma yepé-yepé ara riré, Aninha usú unheẽ i paya supé ti uputari umendari

²⁵⁸ A mudança, observada pela retrotradução, é opção que utilizamos para ficar mais adequada a tradução.

²⁵⁹ Idem.

Ribeirinho irũmu.

Mas alguns depois de alguns dias, Aninha foi dizer ao pai que não queria se casar com Ribeirinho.

O pai deu um pulo da rede em que se deitara havia minutos

I paya upuri makira suí uyenũ waá-ana ara aramentu

O pai pulou da rede em que havia deitado naquele instante

para dormir a sesta.

ukiri xinga arama.

para dormir um pouco.

- Temos tolice?

- ***Indé reyumusaraí reikú?***

- Você está brincando²⁶⁰?

E como a moça dissesse que nada era, nada tinha,

Mayé kunhãmukú unheẽ ti aikwé nẽ maã, ti urikú nẽ maã,

Como a moça disse que não havia nada, não tinha nada,

mas não queria casar, terminou em voz de quem manda:

ma ti uputari umendari piri, tuixawa upawa nheenga irũmu mayé awá umundusara:

mas não queria casar-se mais, o capitão terminou com voz como quem manda:

- Pois agora há de casar que o quero eu.

- ***Kuíri resú remendari nhaãsé ixé aputari indé remendari.***

- Agora você vai se casar porque eu quero que você se case.

Aninha foi para o seu quarto.

Aninha usú sukapi kití.

Aninha foi ao seu quarto.

²⁶⁰ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

E lá ficou encerrada até o dia do casamento,

Asuí upitá usikindáu mimi té mendarisawa ara.

E ficou trancada lá até o dia do casamento.

sem que nem pedidos nem ameaças a obrigassem a sair.

ti aikwé yururéusawa-itá nẽ yakáusawa-itá aintá umundú waá aé usemu.

não houve pedidos nem ameaças que a obrigassem a sair.

Entretanto, a agitação de Vitória era extrema.

Nhaã pukusawa, Vitória uikuntuíma uikú retana.

Enquanto isso, Vitória estava agitada demais.

Entrava a todo momento no quarto da companheira

Uwiké siía muirisawa sumuara-kunhã kapí kwara upé

Entrava várias vezes no quarto da companheira

e saía logo depois com as feições contraídas pela ira.

asuí usemu ariré kutara i suá irũmu teresemu piaíwasawa irũmu.

e saía logo depois com a cara cheia de raiva.

Ausentava-se da casa durante muitas horas,

Ukanhimu uka suí siía ara pukusawa,

Desaparecia da casa durante várias horas,

metia-se pelos matos, dando gargalhadas que assustavam os passarinhos.

uyumundéu kaá rupí, upuká-puká umuakanhemu wirá-mirĩ-itá.

metia-se pela mata, dava gargalhadas que faziam com que os passarinhos se assustassem.

Já não dirigia a palavra a seu protetor nem a pessoa alguma da casa.

Kuíri ti upurungitá piri nẽ mã i paya-nungara irũmu nẽ awá ukapura.

Agora não falava mais nada com seu pai adotivo nem a ninguém da casa.

Chegou, porém, o dia da celebração do casamento.

Ape, mendarisawa ara usika.

Então, o dia do casamento chegou.

Os noivos, acompanhados pelo capitão, pelos padrinhos,

Mendarisara-putawa-itá, yepewasú uikú waá tuixawa irūmu, yepewasú payangawa-itá irūmu,

Os noivos, que estavam juntos com o capitão, juntos com os padrinhos,

e por quase toda a população da vila,

asuí yepewasú tawa panhẽ xinga mira-itá irūmu,

e juntos com quase toda a população da vila,

dirigiram-se para matriz.

aintá usú tupana-ruka.

iam para a matriz²⁶¹.

Notava-se com espanto a ausência da irmã adotiva da noiva.

Aintá umaã aintá akanhemu i amũ-nungara ti uiku mimi.

Notavam espantados que sua irmã adotiva não estava lá.

Desaparecera, por maior que fossem os esforços tentados a encontrar,

Ukanhimu-ana té, aintá sikari ma nẽ awá wasemu aé,

Tinha desaparecido mesmo, procuraram, mas ninguém a encontrou

não lhe puderam descobrir o paradeiro.

aintá ti uwasemu-kwáu makití usú-ana.

não puderam descobrir aonde tinha ido.

Toda a gente indagava, surpresa:

Panhẽ mira-itá upurundú, aintá akanhemu:

Todos perguntavam, supresos:

²⁶¹ Ver. explic. sobre *tupana munhāsawa* na seção 7.1.

– Onde estará Vitória?

- *Mamé taá uikú Vitória?*

- Onde está Vitória?

Como não vem assistir ao casamento da Aninha?

Marantaá aé ti uri umaã Aninha mendarisawa?

Como não vem assistir ao casamento da Aninha?

O capitão franzia o sobrolho,

Tuixawa umuxirika suá,

O capitão franzia o rosto²⁶²,

mas a filha parecia aliviada e contente.

ma Aninha uyukwáu pituú asuí surí.

mas Aninha parecia tranquila e contente.

Afinal, como ia ficando tarde,

Aramenhuntu, mayé usú uyumukaruka,

Então, como ia entardecendo,

o cortejo penetrou na matriz, e deu-se começo à cerimônia.

mira-itá uwiké tupana-ruka²⁶³ kwara upé, asuí mendarisawa uyupirú.

as pessoas entraram na matriz o casamento começou.

Mas eis que, na ocasião em que o vigário lhe perguntava se casava por seu gosto,

Mairamé paí-nungara upurundú Aninha suí umendari ramé nhaãsé uputari,

Quando o vigário²⁶⁴ perguntava a Aninha se se casaria porque queria,

a noiva põe-se a tremer como varas verdes,

²⁶² Preferimos “franzia o rosto” a “franzia o sobrolho” porque aquela nos pareceu representar um discurso mais atual que esta.

²⁶³ Também poderia ser *tupauko* (“igreja”).

²⁶⁴ Ver. explic. sobre *paí-nungara* na seção 7.2.

simirikú-putawa umburi urirí mayé mirá-mirĩ yakira,

a noiva se pôs a tremer como vara verde²⁶⁵,

com o olhar fixo na porta lateral da sacristia.

sesá-itá santá irũmu tupana rukapí ukena resé.

com os olhos fixos na porta da sacristia.

O pai, ansioso, acompanhou a direção daquele olhar

Paya, piáíwa waá uikú, umaã yuíri sesá nhaã satambikasawa

O pai, que estava nervoso, olhou também naquela direção

e ficou com o coração do tamanho de um grão de milho.

asuí upitá i piá kwaíra irũmu mayé awatí rainha.

e ficou com o coração pequeno como um grão de milho.

De pé, à porta da sacristia, hirta como uma defunta,

Tupana rukapí ukena upé, santá mayé yepé tiãwera

À porta da sacristia, hirta como um defunta,

com uma cabeleira feita de cobras, com as narinas dilatadas e a tez verde-negra,

*yepé awa-itá irũmu buya-itá suiwara, tĩ-kwara-itá irũmu aintá uyupirari waá uikú
retana asuí i pirera pixuna suikiri irũmu,*

com os cabelos feitos de cobras, com as narinas que estavam dilatadas e a pele preta
verdosa,

Vitória, a sua filha adotiva, fixava em Aninha um olhar horrível,

*Vitória, tuixawa rayera nungara, umaã santá Aninha, sesá-itá irũmu puxiwera
retana,*

Vitória, a filha adotiva do capitão, olhava fixo Aninha, com os olhos horríveis,

olhar de demônio, olhar frio que parecia querer pregá-la imóvel no chão.

²⁶⁵ Hoje, a expressão idiomática é mais corriqueira com os termos no singular: tremer como “vara verde”; por isso a adaptação linguístico-lexical proposta.

aintá uyukwáu waá Yurupari²⁶⁶, yepé maãsawa irusanga uyukwáu waá uputari utapúa aé iwí upé.

que pareciam o demônio, um olhar frio que parecia querer pregá-la no chão.

A boca entreaberta mostrava a língua fina,

I yurú upirari-putari²⁶⁷ uikú asuí umukameẽ yapekú saintí,

A boca estava entreaberta e mostrava a língua fina,

bipartida como língua de serpente.

umunuka waá uikú mukũ pisawera resé mayé buya yapekú.

que estava cortada em dois pedaços como língua de serpente.

Um leve fumo azulado saía-lhe da boca,

Yepé tatatingasawa murutinga suikiri irũmu usema i yurú suí,

Uma fumaça branco-azulada²⁶⁸ saía da sua boca,

e ia subindo até ao teto da igreja.

asuí usú uyupiri te tupauko ruka-pepekasara.

e ia subindo até o teto da igreja.

Era um espetáculo sem nome!

Yurupari-ratá-retama²⁶⁹ yepé maãsawa!

Era uma visão do inferno²⁷⁰!

Aninha soltou um grito de agonia e caiu com estrondo sobre os degraus do altar.

Aninha usasemu masisawa irũmu, uwari asuí unupá kirimbawa irũmu tupana-rendawa pi-rendawa upé.

²⁶⁶ Ver. explic. sobre *yurupari* na seção 7.1.

²⁶⁷ Lit.: “quase aberta”. Ver. explic. sobre isso em *putarisawa* na seção 7.1.

²⁶⁸ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

²⁶⁹ Ver. explic. sobre *yurupari-ratatiwa* na seção 7.1.

²⁷⁰ A cena descrita parece antecipar o clímax da narrativa. Dessa forma, a expressão “visão do inferno”, a nosso ver, elevaria a força expressiva do contexto, em detrimento de “espetáculo sem nome”. Ademais, aquela nos pareceu representar mais um discurso condizente com a atualidade que esta.

Aninha soltou um grito de dor, caiu e bateu com força no degrau do altar²⁷¹.

Uma confusão fez-se entre os assistentes.

Awá-itá uikú waá mimi uyumuapatuka kutara.

As pessoas que estavam ali logo se atrapalharam.

Todos queriam acudir-lhe, mas não sabiam o que fazer.

Panhẽ mira-itá uputari upetimũ Aninha, ma aintá ti ukwáu maã umunhã.

Todos queriam ajudar²⁷² Aninha, mas não sabiam o que fazer.

Só o capitão Jerônimo, em cuja memória aparecia de súbito a lembrança da noite

Tuixawa Jeronimo nhuntu, i mandwarisawa waá usika kutara nhaã pituna

Só o capitão Jerônimo, em cuja lembrança aparecia de súbito aquela noite

em que encontrara a estranha criança,

aé uwasemu waá-ana taína amurupí,

em que ele havia encontrado a estranha criança,

não podia despegar os olhos da pessoa de Vitória,

ti uyuúka-kwáu sesá-itá Vitória suí,

não podia tirar os olhos de Vitória,

até que esta, dando um horrível brado, desapareceu, sem se saber como.

té kunha-mukú, umeẽ waá saisemusawa aíwa retana, ukanhimu, ti aintá ukwáu mayé.

até que a moça, que dava um grito horrível, desapareceu, não sabiam como.

Voltou-se então para a filha

Aiwana tuixawa umaã i rayera Aninha

O capitão olhou então a sua filha Aninha

²⁷¹ As alterações mostraram-se mais atuais e claras sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apontada.

²⁷² Preferimos “ajudar” a “acudir” porque aquele termo nos pareceu representar um discurso mais atual que este.

e uma comoção profunda abalou-lhe o coração.

asuí yepé sasiarasawa tipí usupari i piá.

e uma tristeza profunda abalou seu coração.

A pobre noiva, toda vestida de branco,

Simiriki-putawa taité, umundéu waá uikú panhē murutinga,

A coitada da noiva, que estava toda de branco,

deitada sobre os degraus do altar-mor, estava hirta e pálida.

uyenū uikú tupana-rendawa-wasú pí-rendawa-itá upé, aé uikú santá asuí suaíwa.

estava deitada nos degraus do altar-mor, ela estava dura e pálida.

Dois grandes fios de lágrimas, como contas de um colar desfeito, corriam-lhe pela face.

Mukūi sesá-yukisé turusú, mayé puíra usaka waá, aintá uyana suá rupí.

Dois grandes lágrimas, como colar que se rompe, corriam pela face.

E ela nunca chorara,

Asuí aé ti uyaxiú nē mairamé,

E ela não chorava nunca,

nunca desde que nascera se lhe vira uma lágrima nos olhos !

aé usemu suiwara nē awá nē mairamé umaã-ana yepé sesá-yukisé sesá-itá resé!

desde que ela nasceu, ninguém nunca tinha visto uma lágrima nos olhos dela²⁷³!

- Lágrimas! - exclamou o capitão, ajoelhando ao pé da filha.

- Sesá-yukusé-itá! – upurungitá tuixawa asuí uyumurinipiã tayera pi resé.

- Lágrimas! – exclamou o capitão e se ajoelhou ao pé da filha.

- Lágrimas! - clamou a multidão tomada de espanto.

- Sesá-yukisé-itá! – usasemu mira-itá aintá akanhemu waá.

²⁷³ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

- Lágrimas! – gritaram as pessoas assustadas²⁷⁴.

Então convulsões terríveis se apoderaram do corpo de Aninha.

Ape, uyupirú uyumuapara pawa, yepé maã amurupí uyumundú i pira resé.

Então, começou a se entortar toda, uma coisa estranha se apoderou do corpo dela²⁷⁵.

Retorcia-se como se fora de borracha.

Uyumuyatimana mayé seringa yawé.

Retorcia-se como se fosse de borracha.

O seio agitava-se dolorosamente.

I putiá urirí-rirí sasisawa turusú irūmu.

O peito²⁷⁶ agitava-se com dor intensa.

Os dentes rangiam em fúria.

Sanha-itá upiririka sasisawa rupí.

Os dentes rangiam intensamente.

Arrancava com as mãos o lindo cabelo.

Uyuúka i awa puranga i pú-itá irūmu.

Arrancava o lindo cabelo com as mãos.

Os pés batiam no soalho.

Muküi pi unupá iwí resé.

Os dois pés batiam no chão²⁷⁷.

Os olhos reviravam-se nas órbitas, escondendo a pupila.

Sesá-itá uyumuyatimana, uyumimi sesá-rumitera.

Os olhos reviravam-se, escondiam a pupila.

²⁷⁴ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ Preferimos “peito” a “seio” na retrotradução por conta do público destinatário a que se dirigirá, eventualmente, a tradução: adolescentes.

²⁷⁷ Não encontramos outra palavra para assoalho em nheengatu que não *iwí* (“terra”, “chão”). As professoras Celina Menezes da Cruz e Marlene Domingos Trindade ratificaram o uso do termo.

Toda ela se maltratava, rolando como uma frenética, uivando dolorosamente.

Kunhamukú uyumuperewa pawa, uyeré-yeréu yepé akangaíwa yawé, unheẽ yawara yawé sasisawa irũmu.

A moça se machucava toda, rolando como uma louca, uivava como cachorro, dolorosamente.

Todos os que assistiam a esta cena estavam comovidos.

Panhẽ mira-itá umaã waá kwá marandúa aintá sasiara uikú.

Todos que assistiam a esse acontecimento estavam comovidos.

O pai, debruçado sobre o corpo da filha, chorava como uma criança.

Paya, uikú waá i rayera pira ararupí, uyaxiú mayé yepé taína yawé.

O pai, que estava sobre o corpo da filha, chorava como fosse um criança.

De repente, a moça pareceu sossegar um pouco,

Kutara, kunhamukú uyukwaú upituú xinga,

De repente, a moça pareceu sossegar um pouco,

mas não foi senão o princípio de uma nova crise.

ma aikwentu uyupirú yepé piasú ririsawa.

mas em seguida começou uma nova crise de espasmos.

Inteiriçou-se. Ficou imóvel.

Ariré santá upitá. Ti uyupuíri.

Depois ficou dura. Não se movia²⁷⁸.

Encolheu depois os braços,

Umukwaíra i yuwã-itá,

Encolheu os braços,

dobrou-os a modo de asas de pássaro,

²⁷⁸ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

uyupena aintá wirá pepú yawé,
dobrou-os como asas de pássaro,

bateu-os por vezes nas ilhargas
*unupá-nupá*²⁷⁹ *aintá i pira ruaxara-itá resé*
bateu-os seguidamente nas laterais²⁸⁰ do seu corpo

e, entreabrindo a boca, deixou sair um longo grito que nada tinha de humano,
asuí i yurú upirari-putari uxári usema yepé pukú sasemusawa kunhã suí ti waá
uyukwáu uri yepé awá suí,
e a boca entreaberta deixou sair um longo grito que não parecia vindo de uma
pessoa²⁸¹,

um grito que ecoou lugubrememente pela igreja:
yepé sasemusawa umutiapú waá maraunawera tupana-ruka rupí:
um grito que fez ecoar lugubrememente pela igreja:

- Acauã!

- *Wakawã!*

- Jesus! – bradaram todos caindo de joelhos.

- *Tupana*²⁸²! – *aintá usasemu asuí uwari i rinipiã-itá suí.*

- Jesus! – gritavam e caíam de joelhos.

E a moça, cerrando os olhos como em êxtase, com o corpo imóvel,
Kunhãmukũ, usikindáu waá sesá-itá mayé akangaíwa yawé, urikú i pira santá,
A moça, que fechava os olhos como enlouquecida, tinha o corpo duro,

²⁷⁹ Ver. explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

²⁸⁰ Preferimos a expressão “laterais do corpo” a “ilhargas” (“ancas”) porque aquela nos pareceu representar um discurso mais atual que esta.

²⁸¹ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

²⁸² Aqui, a nosso ver, traduzir “Jesus” por *tupana* não gerou empecilhos no entendimento do sentido do texto-meta da tradução em pareamento com o que se teve, originalmente, no texto-fonte. Isto porque nos pareceu mais uma interjeição utilizada de modo semelhante a “meu deus!”, do que a invocação pelo nome do religioso – o “Cristo” –, propriamente dito. Ademais, hoje é muito comum que indígenas utilizem *tupana* como interjeição para demonstrar espanto ou para justificar o desfecho que não corresponde à expectativa inicialmente aguardada.

à exceção dos braços, continuou aquele canto lúgubre:

yuwã-itá nhuntu upuíri-puíri, aé unhengári nhaã nhengarísawa maraúna:

só os braços ficavam se mexendo seguidamente²⁸³, ela cantava aquele canto agoureiro:

- Acauã! Acauã!

- ***Wakawã! Wakawã!***

Por cima do telhado, uma voz respondeu à de Aninha:

Uka-pupekasra árupi, yepé nheenga usuaxara Aninha nheenga supé:

Por cima do telhado, uma voz respondia à voz de Aninha

- Acauã! Acauã!

- ***Wakawã! Wakawã!***

Um silêncio tumular reinou entre os assistentes.

Yepé manūsawa kirirísawa usasá maãsara nhaã pitérupi.

Um silêncio de morte reinou entre os que viam aquilo.

Todos compreendiam a horrível desgraça.

Panhẽ mira-itá ukwáu puxiwera turusú.

Todos perceberam a horrível desgraça.

Era o Acauã!

Wakawã nhaã!

Aquilo era o acauã!

²⁸³ Ver. explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

9.2 A FEITICEIRA

A feiticeira

Matiára

O tenente Antônio de Sousa era um desses moços

Tuixawa Antonio de Sousa yepé kwá-itá kunumiwasú suí

Tenente Antônio de Sousa era um desses moços

que se gabam de não crer em nada,

uyumusupí waá aintá niti uruyári nē maã resé,

que se gabam por não crer em nada,

que zombam das coisas mais sérias e riem dos santos e dos milagres

*aintá umusarái waá maã-itá satambika piri irūmu asuí aintá upuká tupana-itá suí
asuí tupana munhāsawa-itá suí.*

que brincam com as coisas mais direitas e riem dos santos e dos feitos de Deus²⁸⁴.

Costumava dizer que isso de almas do outro mundo era uma grande mentira,

Unheẽ kwá-itá anga amú ara-pura aintá yepé puité turusú,

Dizia que essas almas viventes de outro mundo era uma grande mentira,

que só os tolos temem o lobisomem e feiticeiras

*yakwaíma-itá nhuntu aintá usikié mira uyeréu waá yawara-kaapura, matinta-itá
yuíri.*

só os tolos temem as pessoas que se transformam em lobisomem²⁸⁵ e feiticeiras.

Jurava ser capaz de dormir uma noite inteira dentro do cemitério,

²⁸⁴ Ver explic. sobre *tupana munhāsawa* na seção 7.1.

²⁸⁵ O que se constata, hoje, nas comunidades indígenas e ribeirinhas é que o arcabouço cultural indígena acabou assimilando o europeu, introjetando-o ao seu, e incorporou essa entidade mitológica que se deriva da transformação de um homem nela, por conta de seu caráter duvidoso e suas relações sociais esguias. É válido ressaltar que I.S. era descendente de portugueses – por isso o *lobisomem* figurar num de seus contos –, mas isso talvez também acontecesse – ainda que de forma incipiente – à época em que os *Contos Amazônicos* foram escritos (1893). Ver explic. sobre *yawara kaapura* na seção 7.2.

Aé usenüi tupana rera ukiri-kwáu yepé pituna pawa pukusawa tiãwera-itá rendawa²⁸⁶ upé,

Ele jurava conseguir dormir durante uma noite toda no cemitério,

e até de passear às dez horas pela frente da casa do judeu,

asuí uwatá-watá té pituna-pukú ramé judeu ruka renundé rupí,

e até ficar andando noite adentro²⁸⁷ pela frente da casa do judeu,

em sexta-feira maior²⁸⁸.

mira anga yukwakú pituna ramé.

em noite de sexta-feira de assombração

Eu não lhe podia ouvir tais leviandades em coisas medonhas e graves

Ixé nití asendú-kwáu kwá-itá yakwaimasawa mã-itá sikieíwa supé, satambika supé

yuíri mayé kwá-itá yawé

Eu não podia ouvir essas tolices para coisas medonhas tampouco para coisas sérias tais como estas

sem que o meu coração se apertasse,

se piá uyukamirika-íma ramé,

sem meu coração se apertar,

e um calafrio me corresse a espinha.

asuí yepé piririkasawa usasá se kupé-kãwera resé.

e um calafrio passar na minha espinha.

Quando a gente se habitua a venerar os decretos da Providência,

²⁸⁶ A professora Celina Menezes da Cruz também sugeriu *tiãwera-itá retama* (lit.: “terra de cadáveres”)

²⁸⁷ A precisão com horário só veio com os missionários. Por conseguinte, sempre faltaram termos – e nunca houve apreço a isso por parte dos indígenas! – para representar precisamente as horas. Assim, preferimos as referências aos períodos de tempos do dia, muito comuns no nheengatu atual.

²⁸⁸ Pensamos que a “sexta-feira maior”, a que faz alusão I.S., seja aquela em que a lua cheia está mais contundente, mais fulgurante. Esse cenário – não raro! – costuma ser o momento em que se ambientam as variadas histórias sobre fantasmas e assombrações. Por conseguinte, sugerimos a solução tradutória apontada pela retrotradução do texto-meta de nossa tradução.

Mairamé mira aintá yupukwáu umueté Providencia²⁸⁹ tikú-itá,

Quando a gente se acostuma a venerar os decretos da Providência,

sob qualquer forma que se manifestem,

panhẽ sangawa wírupe aintá uyumucameẽ waá,

sob toda forma com que eles se mostrem,

quando a gente chega à idade avançada

mairamé mira usika akayú pukú²⁹⁰ irũmu

quando a gente chega com a idade avançada

em que a lição da experiência demonstra a verdade do que os avós viram e contaram,

*yumbesawa waá saãgawa suí umukameẽ supisawa maã suí tamunha-itá umaã waá
asuí aintá umbué,*

em que o aprendizado da experiência mostra a verdade daquilo que os avós viram e contaram,

custa ouvir com paciência os sarcasmos com que os moços tentam ridicularizar as mais respeitáveis tradições,

*iwasú retana asendú purarisawa irũmu²⁹¹ musaraisawa-itá kurumiwasú-itá aintá
usikari waá umuxuí mbuesawa-itá pusuwera piri,*

é muito difícil²⁹² ouvir com paciência as brincadeiras com que os moços procuram ridicularizar as mais respeitáveis tradições,

levados por uma vaidade tola,

mairamé aintá uyurasú yepé warixisawa yakwaíma rupí,

quando se levam por uma vaidade tola,

²⁸⁹ Preferimos seguir usando o empréstimo em português porque tivemos problemas em assegurar que *muapungawa* (STRADELLI, 2014, p. 276, adap.) fosse realmente a palavra para fazer referência ao sentido exigido pelo contexto do texto-fonte “Providência”. Para a professora Celina Menezes da Cruz, por exemplo, o termo encontrado em STRADELLI (2014) diz respeito ao “corpo do afogado”. Já os indígenas viventes nas comunidades da Ilha das Flores e do Cabari do Rio Negro disseram desconhecer um termo em nheengatu para “Providência divina”, talvez por conta da incorporação tão natural do empréstimo da língua portuguesa.

²⁹⁰ A professora Celina Menezes da Cruz também sugeriu *akayú-ramunha*: “idade de avô” (lit.)

²⁹¹ Poder-se-ia, ademais, contar com a alternativa *i kwereíma* (“sem se aborrecer”) em lugar de *purarisawa irũmu* (“com paciência”). Qualquer umas das opções traduziria, sem perder a força expressiva, o excerto apontado.

²⁹² As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias sugeridas.

pelo desejo de parecerem espíritos fortes, como dizia o dr. Rebelo.

putarisawa rupí aintá uyukwáu anga-itá kirimbawa, mayé kwasara Rebelo unheẽ

pelo desejo de parecerem espíritos fortes como doutor²⁹³ Rebelo dizia.

Peço sempre a Deus que me livre de semelhante tentação.

Ayururéu tupana suí panhẽ ara aé umutirika arama tikú-puxí nungara

Peço a Deus sempre para ele afastar semelhante tentação.

Acredito no que vejo e no que me contam pessoas fidedignas,

*Aruyári maã resé amaã waá, aruyári maã resé mira-itá aruyári waá aintá umbeú
ixé arama,*

Acredito naquilo que vejo, acredito naquilo que pessoas em quem confio²⁹⁴ contam para mim,

por mais extraordinário que pareça.

anhangasara piri rupí aé uyukwáu waá.

por mais fantasmagórico²⁹⁵ que pareça.

Sei que o poder do Criador é infinito e arte do inimigo varia.

Akwáu tupana kirimbawawa upawaíma asuí suayana munhãswawa umuturié

Sei que o poder de Deus não tem fim e que o feito do inimigo varia.

Mas o tenente Sousa pensava de modo contrário!

Ma tuixawa Sousa umandwari amurupí mayé amú-itá!

Mas o tenente Sousa pensava diferente como outros!

Apontava à lua com o dedo,

Umukameẽ yası resé pú-rakanga irũmu,

Apontava à lua com o dedo,

²⁹³ Ver. explic. sobre *kwasara* na seção 7.2.

²⁹⁴ Utilizamos uma perífrase em lugar de “fidedignas” em razão de não encontrarmos correspondência exata a esse termo na língua.

²⁹⁵ Ver. explic. sobre *anhangasara* na seção 7.2.

deixava-se ficar deitado quando passava um enterro²⁹⁶,

uyuxári upitá uyenũ mairamé mira-itá usasá tiãwera irũmu,

deixava-se ficar deitado quando gente passava com cadáver,

não se benzia ouvindo o canto da mortalha,

nití uyumukurusá mairamé usendú nheengári manūsawa rupí,

não se benzia quando ouvia o canto pela morte,

dormia sem camisa, ria-se do trovão!

aé ukiri kamixá-íma, upuká tupana-tiapú suí!

ele dormia sem camisa, ria do trovão!

Alardeava o ardente desejo de encontrar um curupira, um lobisomem ou uma feiticeira.

Aé mukameẽ-meẽ putarisawa tayara uwasemu arama yepé kurupira, mira uyereu waá yawara-kaapura u yepé matí.

Ele ficava mostrando²⁹⁷ o querer ardente para encontrar um curupira gente transformada em cachorro do mato²⁹⁸ ou um feiticeira²⁹⁹.

Ficava impassível vendo cair uma estrela e achava graça ao canto agoureiro do acauã, que tantas desgraças ocasiona.

Umukwereíma mairamé umaã yepé yasitatá uwari asuí upuká-puká akawã nheengári maraunawara suí, umunhã waá siía pirasuasawa.

Não se incomodava quando via uma estrela cair e gargalhava do canto agoureiro do acauã, que gera muitas desgraças.

Enfim, ao encontrar um agouro, sorria e passava tranquilamente sem tirar da boca o seu cachimbo de verdadeira espuma do mar³⁰⁰.

²⁹⁶ Entendemos, aqui, que o “enterro” que passa faça referência ao “cortejo fúnebre”, que antigamente era muito comum, principalmente em pequenas cidades do interior do Brasil. Por isso adotamos *mira-itá usasá tiãwera irũmu* (“gente que passa com cadáver”), perífrase que equivale a “cortejo fúnebre” nessa língua.

²⁹⁷ Ver. explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

²⁹⁸ Ver. explic. sobre *yawara-kaapura* na seção 7.2.

²⁹⁹ Ver explic. sobre *matí, matiára* na seção 7.1.

³⁰⁰ Trata-se do mineral conhecido por *sepiolita*, muito utilizado na fabricação de cachimbos antigos.

Ape, mairamé aé uwasemu yepé maraúna, aé upuká asuí usasá uikuntu nití uyúka yurú suí i pitiwawa ukwatiara katu waá uikú itá murutinga resé.

Enfim, quando encontrava um agouro, ele sorria e passava sossegado não tirava da boca seu cachimbo bem esculpido em pedra branca³⁰¹.

– Quereis saber uma coisa?

– *Peputári pekwáu será yepé maã?*

– Vocês querem saber uma coisa?

Filho meu não frequentaria esses colégios e academias onde só se aprende o desrespeito da religião.

Se raíra nití usu-sú kwá-itá mbuesawa ruka asuí mbuesawa-pukú ruka mamé aintá uyumbué nhuntu pusuímasawa tupana-tikú rupí.

Meu filho não frequenta³⁰² essas escolas e academias onde eles só aprendem o desrespeito pela religião.

Em Belém, parece que todas as crenças velhas vão pela água abaixo.

Belém upé, panhé ruyarisawa kuxiúma aintá usú paranã tipí kití.

Em Belém, todas as crenças antigas vão ao fundo do rio.

A tal civilização tem acabado com tudo que tínhamos de bom.

Kwá mairí mira-itá upawa uikú panhẽ maã irõmu yandé yarikú waá puranga retana suí.

Essas pessoas da cidade³⁰³ estão acabando com tudo aquilo que nós tínhamos de muito bom.

³⁰¹ A alteração ilustrada pela retrotradução se deu em razão de o nome popular da sepiolita (“espuma do mar”) não ser largamente conhecido para denominar o material de que os cachimbos antigos podiam ser feitos. Dada a sua cor branca e estrutura mineral semelhante à da pedra, por sua rigidez, adotamos a solução tradutória sugerida, deixando o texto-meta mais claro.

³⁰² O presente com valor atemporal nos pareceu elevar a força expressiva da negação. Por isso a alteração sugerida.

³⁰³ Fizemos utilização de uma perífrase que se aproxima do significado correspondente do texto-fonte em vista de termos apresentado dificuldade para encontrar palavra que designasse “civilização”. Muito embora tenhamos encontrado *mairí-tikusawa* (STRADELLI, 2014, p. 188, adap.), houve empecilhos de compreensão por parte dos falantes nativos do nheengatu, razão pela qual preterimos seu uso.

A mocidade imprudente e leviana afasta-se dos princípios que os pais lhe inculcaram no berço,

Kurumiwasusawa kwausawaíma, yakwaíma yuíri uyumutirika yepesawa mbuesawa-itá suí paya, manha aintá mbué waá taína-itá supé taína-pitanga yenūtawa upé,

A mocidade sem conhecimento e leviana se afasta dos primeiros ensinamentos que o pai e a mãe contavam para as crianças no berço³⁰⁴,

lisonjeando-se duma falsa ciência que nada explica, e a que, mais acertadamente, se chamaria charlatanismo.

aintá uyumueté supisawa-rana suí niti waá umuyapisaka nẽ mã, uyuseruka arama waá yepé, supisawa piri irũmu, gananisawa

eles se lisonjeiam da falsa verdade³⁰⁵ que não explica nada, que se chamaria, com mais acerto, charlatanismo³⁰⁶.

Os maus livros, os livros novos, cheios de mentiras, são devorados avidamente.

Papera-itá aíwa, papera-itá piasú, puitepura, aintá uyumbaú putarisawa irũmu asuí kirimbawa irũmu.

Os livros ruins, os livros novos, cheios de mentira, são comidos com vontade e força.

As coisas sagradas, os mistérios são cobertos de motejos,

Tupana mã-itá, kwatukapawa-itá aintá uyupupeka musaraisawa-itá irõmu,

As coisas de Deus, os mistérios são cobertos com motejos,

e, em uma palavra, a mocidade hoje, como o tenente Sousa,

asuí kurumiwasusawa uií ara, mayé tuixawa Sousa yawé,

e a mocidade hoje, como o tenente Sousa,

proclama alto que não crê no diabo (salvo seja, que lá me escapou a palavra!),

aintá usasemu ywaté niti uruyari yurupari resé (asarú ayupisirú nhaãsé kwá nheenga usemu se yurú suí aputariíma!)

³⁰⁴ Ver. explic. sobre *taína-pitanga yenūtawa* na seção 7.2.

³⁰⁵ Ver. explic. *supisawa-rana* na seção 7.2.

³⁰⁶ Ver. explic. sobre *gananisawa* na seção 7.2.

eles gritam alto que não acreditam no diabo (espero ser salvo porque essa palavra saiu da minha boca sem eu querer!)³⁰⁷

nem nos agouros, nem nas feitiçeras, nem nos milagres.

nẽ maraúna-ità resé, nẽ matinta-ità resé, nẽ tupana munhãsa-ità resé.

nem nos agouros, nem nas feitiçeras, nem nos feitos de Deus.

É de se levantarem as mãos para os céus, pedindo a Deus que não nos confunda com tais ímpios!

Yasupiri yané pu-ità ywaka kití, yayururéu arama tupana supé niti umuapatuka yandé kwá tupana-suayana-ità irõmu!

Ergamos nossas mãos ao céu³⁰⁸, para pedir a Deus que não nos confunda com esses inimigos de Deus

O infeliz Antônio de Sousa, transviado por esses propagadores do mal, foi vítima de sua leviandade ainda não há muito tempo.

Taité Antonio de Sousa, uyukanhimu waá kwá-ità museiasara resewara saruã suí, upurará i yakwaimasawa resewara nẽ síia ara rẽ.

O coitado do Antônio de Sousa, que se perde por causa desses aumentadores do mal padeceu por sua leviandade não muito tempo ainda.

Tendo por falta de meios abandonado o estudo da medicina,

Nhaãsé aé niti urikú sekuyara pusanga-ità yumbuesawa arama

Porque ele não teve dinheiro para o estudo dos medicamentos³⁰⁹

veio Antônio de Sousa para a província em 1871

Antonio de Sousa uri-ana tawa-wasú kití 1871 ramé

Antônio de Sousa veio à província em 1871

³⁰⁷ A alteração, ilustrada pelo retrotradução, foi necessária a fim de explicitar o recorte discursivo dado pelo nheengatu no texto-meta.

³⁰⁸ A construção, ilustrada pela retrotradução, nos pareceu mais expressiva ao usar o imperativo. Isto torna o texto mais apelativo – próprio do efeito desejado pelo apelo religioso do contexto. Por isso a alteração tradutória sugerida.

³⁰⁹ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

e conseguiu entrar como oficial do corpo de polícia.

asuí uwiké-kwáu mayé surara resé

e conseguiu entrar como soldado.

No ano seguinte, era promovido ao posto de tenente e nomeado delegado de Óbidos, aonde antes nunca tivera vindo.

Amú akayú ramé, uyeréu tuixawa asuí uyumukameẽ Obidos pisikasara tawa suí mamé nẽ mairamé uri-ana.

No outro ano, tornou-se tenente³¹⁰ e foi nomeado delegado de Óbidos³¹¹, aonde nunca tinha vindo.

O seu gênio folgazão, sua urbanidade e delicadeza para com todos, o seu respeito pela lei e pelo direito do cidadão faziam dele uma autoridade como poucas temos tido.

I yawé musaraiwera, i nungara puranga, i nungara pususara panhẽ awá irũmu, i pususawa tikusawa rupí, tawapura satambika rupí yuíri, yawé aintá umunhã aé suí yepé mundukariwara mayé xinga yawé yarikú-ana.

Seu jeito brincalhão, sua etiqueta, seu jeito respeitador com todos, o seu respeito pela lei, também pelo direito do cidadão, assim sendo, eles faziam dele dele uma autoridade como poucas temos tido.

Seria um moço estimável a todos os respeitos,

Yepé kurumĩ-wasú arama yepé saisuíwa panhẽ pususawa arama,

Seria um moço estimável para todos os respeitos,

se não fora a desgraçada mania de duvidar de tudo,

nití ramé nungara aíwa aé upurandú panhẽ suí,

se não fora a mania ruim de ele duvidar de tudo,

que adquirira nas rodas de estudantes e de gazeteiros³¹² do Rio de Janeiro e do Pará.

³¹⁰ A construção, ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais lacônica e clara. Por isso a alteração tradutória sugerida.

³¹¹ Óbidos foi uma das vilas renomeadas após a famosa incursão de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal, pelo rio Amazonas. Nesta, o governador da província do Amazonas renomeou todas as cidades com nomes portugueses para assegurar o território português. Óbidos, assim, deixa de ser chamada de *Pauxis*, em 1758.

³¹² Ver. explic. sobre *mupinimasara* na seção 7.2.

upisika waá-ana yumbesara-ítá muatirisawa-ítá resé, asuí mupinimasara-ítá muatirisawa-ítá resé, Rio de Janeiro pura asuí Pará pura yuíri.

que pegara nas reuniões de estudantes e nas de escritores do Rio de Janeiro e do Pará também.

Desde que lhe descobri esse lastimável defeito, previ que não acabaria bem.

Mairamé amupupekaíma aé suí kwá iwasusawa muasiwera, ayumuasú nití upawa arama yepé puranga.

Quando lhe descobri esse problema lastimável, previ não acabar bem.

Ides ver como se realizaram as minhas previsões.

Pesú pemaã mayé se saãsawa -ítá aintá uyumunhã

Ides ver como se minhas previsões se realizaram.

Em princípio de fevereiro de 1873, por ocasião do assassinato de João Torres, no Paranamiri de cima,

Fevereiro³¹³ yupirõsawa ramé, 1873 ramé, nhaãsé aintá uyuká João Torres, Paranamirĩ ara kití,

No começo de fevereiro, em 1873, porque eles mataram João Torres, lá pra cima do Paranamiri,

Antônio de Sousa para ali partiu, em diligência policial.

Antonio de Sousa usú akití, sarusawa resewara.

Antônio de Sousa foi para aqueles lados, por conta de vigilância policial.

Realizada a prisão do criminoso,

Mairamé aintá umunhã tikú-yawisara pisikawa,

Quando eles fizeram a captura do criminoso³¹⁴,

a convite do Ribeiro, que é o maior fazendeiro do Paranamiri,

Ribeiro senõikarisawa rupí, Paranamirĩ tapiira-ítá yara turusú piri,

por convite do Ribeiro, o maior dono de muitos bois do Paranamiri,

³¹³ Ver. explic. sobre *junho* na seção 7.3.

³¹⁴ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

resolveu o tenente-delegado lá passar alguns dias,

tuixawa-pisikasara umanduári usasá mimi amú-itá ara,

o tenente-delegado decidiu passar lá outros dias,

a fim de conhecer, disse ele, a vida íntima do lavrador da beira do rio.

ukwáu arama, aé unheẽ, paranã rembiwa purakisara ruka rikwé.

para conhecer, ele disse, a vida íntima do trabalhador da beira do rio.

Não vos descreverei o sítio do tenente Ribeiro,

Nití kurí apurungitá penhẽ arama tuixawa Ribeiro rendawa-mirĩ resewara,

Não falarei a vocês sobre o sítio do tenente Ribeiro,

porque ninguém há em Óbidos que o não conheça,

nhaãsé nití aikwé nẽ awá nití waá ukwáu aé Óbidos upé,

porque não existe ninguém que não o conheça em Óbidos,

principalmente, daquela grande demanda que ele venceu contra Miguel Faria, por causa das terras do Uricurizal.

serakwena rupi nhaã maramunhasawa turusú resewara aé umuserana waá Miguel Faria, Uricurizal rendawa-itá resewara.

principalmente, por causa daquela grande disputa em que ele derrotou Miguel Faria, por causa das terras do Uricurizal.

Basta lembrar que todos os cacauais do Paranamiri comunicam entre si por uma vereda mal determinada,

Usika umandwari nhuntu Paranãmirĩ panhẽ kakawa-tiwa aintá uyupukwari iepé amú irõmu yepé pé aíwa pitérupi asuí iwasuíma aintá uwatá-iwí-rupí yepé sangawa turusú sapé suí,

Basta lembrarem que todos os cacauais do Paranamiri comunicam-se uns com os outros por meio de um caminho³¹⁵ ruim e que é fácil andar por terra uma extensão grande do caminho,

³¹⁵ Para “caminho”, podemos empregar *pé, sapé, rapé*

vindo de sítio³¹⁶ em sítio até a costa fronteira à cidade.

mairamé aintá uri tendawa suí tendawa kití té tawa rembiwa ruakí.

quando se vem de sítio em sítio até junto ao limite da cidade.

Antônio de Sousa passava o tempo a visitar os sítios de cacau, conversando com os moradores,

Antonio de Sousa usasá ara uwatá kakáu tendawa-itá rupí, upurungitá tendawapura-itá irõmu,

Antônio de Sousa passava o dia andando pelos sítios de cacau, conversava com os moradores dos sítios,

a quem ouvia casos extraordinários, ali sucedidos e zombando das crenças do povo.

usendú aintá suí mbeúsawa-itá anhangasara, aintá usasá waá akití asuí aé umusarái míra ruyarisawa-itá

ouvia deles histórias fantasmagóricas, que passavam por ali, e zombava das crenças do povo.

Como lhe falassem muitas vezes da Maria Mucoim, afamada feiticeira daqueles arredores, mostrava grande curiosidade de a conhecer.

Nhaãsé aintá upurungitá i xupé siía í Maria Mucoim resé, mimi kití matí serakwena³¹⁷, aé umukameẽ maã-munhangara turusú ukwáu rupí kwá kunhã.

Porque eles falavam para ele muitas vezes sobre Maria Mucoim, feiticeira famosa das proximidades de lá, ele mostrava grande curiosidade por conhecer aquela mulher

Um dia em que caçava papagaios, com Ribeiro, contou o desejo que tinha de ver aquela célebre mulher,

Yepé ara, mairamé ukamundú parawá-itá, Ribeiro irõmu, umbeú-ana putarisawa urikú waá umaã arama kwá serakwena³¹⁸ kunhã,

³¹⁶ Ver. explic. sobre *tendawa-mirĩ* na seção 7.2.

³¹⁷ Ver. explic. sobre *matí* e *serakwena* na seção 7.1.

³¹⁸ Apesar de menos comum a anteposição do adjetivo ao substantivo, a professora Celina Menezes da Cruz sugeriu que, neste caso, ficaria “mais inteligível”. Sugestão prontamente atendida!

Um dia, quando caçava pagagaios, com Ribeiro, contou o desejo que tinha para ver aquele afamada mulher,

cujo nome causa o maior terror em todo o distrito.

sera waá umunhã sikiesawa turusú-rusú panhẽ mairí rembiwa upé.

cujo nome faz temor enorme em todo o perímetro³¹⁹ da cidade³²⁰.

O Ribeiro olhou para ele, admirado, e depois de uma pausa disse:

Ribeiro umaã i xupé, i akanhimu, asuí yepé kirirĩ riré aé unheẽ:

O Ribeiro olhou para ele, admirado, e após um silêncio ele disse:

– Como? Não conhece Maria Mucoim? Pois olhe, ali a tem.

– *Mayé taá? Indé rekwáu será Maria Mucoim? Remaã satambika ape uikú aé.*

– Como? Não conhece Maria Mucoim? Olhe direito ali está ela!

E apontou para uma velha que, à pequena distância deles, apanhava galhos secos.

Asuí umukameẽ yepé waimĩ arama, apekatusawa-mirĩ resé aintá suí, upuú waá sakanga-itá tikanga.

E apontou para uma velha, numa pequena distância deles, que apanhava galhos secos.

O tenente Sousa viu na Maria Mucoim uma velhinha magra,

Tuixawa Sousa umaã Maria Mucoim mayé yepé waimĩ-mirĩ yangaiwara,

O tenente Sousa viu Maria Mucoim como uma velhinha magra,

alquebrada, com uns olhos pequenos, de olhar sinistro, as maçãs do rosto muito salientes, a boca negra,

masiwera, sesá-itá kwaira, maãsawa aíwa suiwara, suapikanga-itá ipunga irũmu, yurú pixuna

doente, com olhos pequenos, feitos de olhar ruim, com as maçãs do rosto inchadas, a boca preta,

³¹⁹ Ver. explic. sobre *rembiwa*, seção 7.1.

³²⁰ Ver. explic. sobre *mairí*, seção 7.1.

que, quando se abria num sorriso horroroso, deixava ver um dente, um só! comprido e escuro.

uxari umaã yepé sanha yepé nhuntu pukú pixuna yuíri, mairamé uyupirari i pukasawa, puxiwera retana.

que deixava ver um dente, só um, comprido, também preto, quando se abria sorriso dela³²¹, bastante feio.

A cara cor de cobre,

Suá urikú yukwasawa itá-nema suí,

O rosto dela tem cor de cobre,

os cabelos amarelados presos ao alto da cabeça por um trepa-moleque de tartaruga tinham um aspecto medonho

awa-itá itawá serana uyupisika waá akanga wira yepé awa pitasukasara resé yurará suiwara aintá urikú yepé yukwasawa sikiemanha

os cabelos amarelados que se prendiam sobre a cabeça por uma presilha feita de tartaruga tinham uma aparência medonha

que não consigo descrever.

nití waá apurungitá-kwáu.

que não sei descrever.

A feiticeira trazia ao pescoço um cordão sujo,

Matiára ururi yepé puíra i kiá ayura resé,

A feiticeira trazia um colar sujo em seu pescoço,

³²¹ Temos percebido com o estudo da língua que seu uso está mais reservado ao contexto literal que ao figurado – talvez por conta da pouca produção literária nela presente; e também porque a maioria dos trabalhos pesquisados têm essa função de recortar a realidade linguística de forma igualmente mais objetiva, buscando mais a funcionalidade da língua que sua literalização. Assim, esse valor de aproximação em “quando se abria *num* sorriso horroroso”, decorrente do uso do artigo indefinido no lugar do definido para figurar elevação da carga expressiva do texto-fonte nos pareceu menos preciso de ser entendido que a solução tradutória adotada. Talvez uma imersão maior na língua ou uma retradução, mais à frente, possa retificar nosso texto-meta nesse ponto, o que seria muito bem-vindo inclusive para a ampliação do campo de sentido em que a língua se vem mostrando atualmente. Por fim, sobre essa linha, vemos que, decorrente dessa primeira alteração contextual, também foi a alteração sintática – mas agora do texto-meta – do termo “horroroso”, que passou de adjunto adnominal no texto-fonte a predicativo – por isso a separação por vírgula na retradução –, desta vez, por conta do entendimento do valor semântico mais preciso no texto-meta da tradução.

de onde pendiam numerosos bentinhos, falsos, já se vê³²²,
masuí síia yaticusawa-mirĩ aintá uyuyatikú, yaticusawa-mirĩ-rana,
 de onde muitos penduricalhos pendiam, falsos penduricalhos,

com que procurava enganar ao próximo, para ocultar a sua verdadeira natureza.

usikari waá upuitemunhã i rapixara, uyumimi arama i nungara supí.

[com] que procurava enganar seu semelhante, para esconder sua verdadeira natureza.

Quem não reconhece à primeira vista essas criaturas malditas que fazem pacto com o inimigo

Awa taá nití ukwáu yepesawa maãsawa mairamé kwá-itá maã-puxiwera aíwa aintá uyumungitá waá suayana irõmu,

Quem não reconhece à primeira vista esses seres malditos, que compactuam com o inimigo,

e vivem de suas sortes más, permitidas por Deus para castigo dos nossos pecados?

aintá uwatáwatá tenhuntu asuí aintá uyuxári nhuntu waá uikú tupana rupí umupurarakari arama yané-itá rikú-puxisawa?

perambulam sem destino e são somente permitidas por Deus para castigar nossos pecados?

A Maria Mucoim, segundo dizem más línguas

Maria Mucoim paá yapekú aíwa unheẽ

Maria Mucoim, dizem as más línguas

(que eu nada afirmo nem quero afirmar, pois só desejo dizer a verdade para o bem-estar da minha alma),

(ixé anheẽ nẽ maã nẽ anheẽ-putari, nhaãsé anheẽ-putari nhuntu supisawa se anga tupana-rikusawa arama,

(eu não digo nem quero dizer nada porque só quero dizer a verdade para a bem-aventurança de minha alma),

³²² Pensamos não ser essencial transliterar a expressão em questão, como se ilustra na retrotradução.

fora outrora caseira do defunto padre João, vigário de Óbidos.

erimbaé paí João awasá wana, Óbidos paí-nungara, tiãwera waá

fora outrora concubina³²³ já do padre João, vigário de Óbidos, que é falecido.

Depois que o reverendo foi dar contas a Deus do que fizera cá no mundo

*Paí usú umeẽ muyapisakasawa-itá riré tupana arama maã umunhã waá-ana iké
kwá ara*

Depois de o reverendo ir dar explicações³²⁴ a Deus do que fizera cá neste mundo

(e severas deviam ser, segundo se dizia),

(asuí santá ramé maã, paá)

(e seriam duras, diziam)

a tapuia retirou-se para o Paranamiri,

tapuya usu-ana Paranãmirĩ kití,

a tapuia foi embora ao Paranamiri,

onde, em vez de cogitar em purgar os seus grandes pecados,

mimi, aé uyusí rikuyara i pira suí angaipawa-itá turusú kiasawa,

onde, em vez de ela limpar do seu corpo a sujeira dos grandes pecados,

começou a exercer o hediondo ofício que sabeis,

uyupiri umunhã muraki puxí retana pekwáu waá,

começou a fazer o trabalho horroroso que vocês conhecem,

naturalmente pela certeza de já estar condenada em vida.

nhaãsé aé urikú supisawa umupurarakari uikú ana sikwé resé.

porque ela tem certeza de já estar castigada em vida.

Quem nada pode esperar do céu, pede auxílio às profundas do inferno.

³²³ Pareceu-nos, a nós, que “caseira” é sobrecarregado negativamente de sentido. Por isso, optamos por “concubina”. Cf. seções 7.1.111 e 7.2.39.

³²⁴ Ver. explic. sobre *muyupikasawa* na seção 7.1.

Awa taá nẽ maã ukwáu usarú iwaka suí, uyururéu putimõsawa yurupari-ratatiwa tipisawa-itá.

Quem nada pode esperar do céu, pede ajuda das profundezas do inferno.

E se isto digo, não por leviandade o menciono.

Anheẽ ramé kwá, niti anheẽ yakwaímasawa rupí.

Se digo isto, não digo por leviandade.

Pessoas respeitáveis afirmaram-me ter visto a tapuia transformada em pata,

Mira-itá pusuíwa muyupitasuka ixé arama aintá urikú umaã tapuya uyumuyeréu ipeka resé,

Pessoas respeitáveis afirmaram para mim terem visto a tapuia se transformar em pata,

quando é indubitável que Mucoim jamais criou aves dessa espécie.

mairamé nẽ awá urikú purundusawa Mucoim nẽ mairamé urikú wirá-itá mayé i mimbawa yawé.

quando ninguém tem dúvida de que Mucoim nunca teve aves de estimação assim³²⁵.

Mas o Antônio de Sousa é que não acreditava nessas toleimas.

Ma Antonio de Sousa niti uruyári kwá-itá yakwaímasawa resé.

Mas Antônio de Sousa não acredita nessas toleimas.

Por isso atreveu-se a caçoar da feiticeira:

Usu umusarái matinta resewara:

Por causa disso foi caçoar a feiticeira:

– Então, tia velha, é certo que você tem pacto com o diabo?

– *Waimĩ, asendú aintá unheẽ indé yumungitá yurupari irõmu será?*

– Velha, ouvi dizerem que você faz pacto com o diabo? É mesmo?

(Lá me escapou a palavra maldita, mas foi para referir o caso tal como se passou. Deus me perdoe.)

³²⁵ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

Mupinimasawa puxiwera uyawáu ixé suí, Ma kwá usasá amukameẽ arama mayé panhẽ usasá-ana. Tupana uyerõ ixé.)

(A palavra maldita fugiu de mim, mas isso aconteceu para eu mostrar como tudo aconteceu. Deus me perdoe.)

A tapuia não respondeu, mas pôs-se a olhar para ele com aqueles olhos sem luz,

Tapuya nití usuaxara, ma uyupirõ umaã i xupé kwá-itá sesá rendiĩma irõmu,

A tapuia não respondeu, mas começou a olhar para ele com aqueles olhos sem luz,

que intimidam aos mais corajosos pescadores da beira do rio.

aintá umupitúa waá pinaitikasara-itá awaeté piri paranã rembiwa suí.

que intimidam os pescadores mais corajosos da beira do rio.

O rapaz insistiu, admirando o silêncio da velha.

Kunumĩwasú uyakáu waimĩ, uyukanhemu kirirĩ irũmu.

O rapaz ralhou a velha, espantou-se com o silêncio.

– É certo que você é feiticeira?

– *Satambika indé matí será?*

– É certo você ser feiticeira? É mesmo?

O demônio da mulher continuou calada e levantando um feixe de lenha,

Kunhã puxiwera upitá kirirĩ asuí uyupiri yepé wirá mamana,

A mulher maldita ficou quieta e levantou um feixe de lenha,

pôs-se a caminhar com passos trôpegos.

uyupirõ uwatá pirusawa-itá membeka irõmu.

começou a caminhar com pisada molenga

Sousa impacientou-se:

Sousa upitá susangaĩma:

Sousa ficou impaciente:

– Falas ou não falas, mulher do...?³²⁶

– *Indé repurungitá u nití repurungitá será, yurupari kunhã?*

– Você fala ou não fala, mulher do diabo?

Como moço de agora, o tenente gastava muito o nome do inimigo do gênero humano.

Mayé kunumĩwasú yawé uĩ suí, tuixawa urúri retana awá suayana rera.

Como moço assim de hoje, o tenente trazia muito o nome do inimigo do homem³²⁷.

Os lábios da velha arregaçaram-se, deixando ver o único dente.

Waimĩ rembí umuturusú-rusú, aintá uxári umaã sanha yepenhuntu.

Os lábios da velha se tornaram enormes, eles deixaram ver o dente único.

Ela lançou ao rapaz um olhar longo, longo que parecia querer traspassar-lhe o coração.

Aé yapí yepé maãsawa pukú kunumĩ-wasú resé, pukú piri suí uyukwáu uputari usasá i piá.

Ela lançou um olhar comprido ao rapaz, tão longo que parecia querer passar seu coração.

Olhar diabólico, olhar terrível, de que Nossa Senhora nos defenda, a mim e a todos os bons cristãos.

Maãsawa yuruparí suí, maãsawa yawaité, Yané Yara upisirõ waá yandé, ixé panhẽ cristão puranga yuíri.

Olhar de diabo, olhar terrível, de que Nossa Senhora³²⁸ nos proteja, a mim, a todos os bons cristão também.

O riso murchou na boca de Antônio de Sousa.

Pukasawa upawa Antonio de Sousa yurú resé.

³²⁶ Dado o contexto anterior, imaginamos que o texto suprimido dissesse respeito “do capeta”. Embasamo-nos, mormente, nos excertos “você tem pacto com o diabo” e “Deus me perdoe”.

³²⁷ Fizemos a opção de substituir “gênero humano” por “homem” por duas razões: a primeira, porque satisfaria a necessidade sem deixar de acentuar a natureza distintiva do “homem” frente a outra “criatura não humana” – que nos pareceu a intenção do contexto; e a segunda, porque não encontramos termo para que se traduzisse, nesse contexto, o termo “gênero”.

³²⁸ Hoje, muito se emprega *Yané Yara* para Nossa Senhora e, também, para Nosso Senhor (Jesus), indistintamente.

O riso acabou³²⁹ na boca de Antônio de Sousa.

A gargalhada próxima a arrebentar ficou-lhe presa na garganta,

Puka-pukasawa kurí upitá upitasuka kurukawa resé,

A gargalhada seguinte³³⁰ ficou presa na garganta,

e ele sentiu o sangue gelar-se-lhe nas veias.

asuí aé usaã i ruí upitá irusanga retana saika-itá resé.

e ele sentiu seu sangue ficar frio³³¹ nas suas veias.

O seu olhar sarcástico e curioso submeteu-se à influência dos olhos da feiticeira.

I maãsawa musaraíwa asuí maãwera uyuxari matinta resá-itá.

Seu olhar sarcástico e curioso se submeteu aos olhos da feiticeira.

Quiçá pela primeira vez na vida soubesse então o que era medo.

Araniíma yepesawa rupí sikwé resé ukwáu ramé maã sikiesawa waá.

Talvez por primeira vez na vida soubesse o que era medo.

Mas não se mostrou vencido, que de rija têmpera de incredulidade era ele.

Ma nití uyumukameẽ miasúa, nhaãsé i ruyarisawaíma itá-reté suiwara.

Mas não se mostrou vencido, porque sua falta de crença era feita de aço³³².

³²⁹ Muito embora *umuxirika* (“murchou”) fosse palavra a traduzir fielmente o contexto, optamos por usar *upawa* porque nos pareceu ilustrar melhor o ocorrido de - surpreendida pelo olhar – a personagem ter parado de sorrir abruptamente; ademais, hoje em dia, temos o costume de falar que o “riso estancou” em lugar de “murchou”, imagem que condiz melhor com “parar”, “acabar”, a nosso ver.

³³⁰ Optamos por usar a partícula indicadora de futuro *kurí* para expressar que a gargalhada poderia ter saído, mas não o fez; trata-se de uma gargalhada cuja realização findou-se antes mesmo de iniciada, semelhante ideia imaginada por “gargalhada próxima a arrebentar”.

³³¹ Em *nheengatu*, existe o termo para “congelar” (*musantá*). No entanto, os contextos em que *musantá* se usa são aqueles em que, além do frio – próprio do congelamento –, acaba ocorrendo também o enrijecimento daquilo que se esfria, o que não se deu no contexto do texto-fonte. Nele, percebemos apenas a necessidade de ilustrar o calafrio intenso que identificamos quando algo nos surpreende repentinamente, como se nosso sangue “ficasse muito frio”, algo que *upitá irusanga retana* traduziu com eficiência.

³³² Optamos por não traduzir literalmente o excerto em razão de uma série de fatores. Como já sabido, o *nheengatu* não apresenta verbo “ser”; outrossim, a palavra “têmpera” é termo pertencente ao campo semântico da *fundição*, do cotidiano do homem branco, o que exigiria o empréstimo “têmpera” do português – algo que temos evitado sempre que possível. Ainda, a palavra “aço” – empregada por nós – apresenta transliteração de termo ao *nheengatu* (*itá-reté*), proporcionando algo muito correspondente ao efeito da “têmpera”, por extensão metonímica no sentido. Por fim, toda tradução é uma criação e um novo produto literário: permitidos como estamos de fazê-lo, resolvemos adotar essa solução tradutória para o referido trecho.

Começou a dirigir motejos de toda espécie à velha,
Ape aé uyupirõ unheẽ musaraisawa-itá mupika panhẽ yawé suí waimĩ supé,
 Então ele começou a falar motejos de toda espécie seguidamente para a velha,

que se retirava lentamente, curvada e trôpega,
uyumumburi waá uikú merupí, i apara asuí settimã-apara,
 que estava se retirando³³³ lentamente, curvada e trôpega³³⁴,

parando de vez em quando e voltando para o moço o olhar amortecido.
*upituú amuramé asuí umunhã i maãsawa manõsawa suí uyuíri kunumĩ-wasú
 arama.*

parava³³⁵ às vezes e fazia seu olhar de morte voltar para o moço.

Este, conseguindo afinal soltar o riso, dava gargalhadas nervosas
Kwá ape uyurari-kwáu pukasawa, umeẽ puka-pukasawa-itá sikiesara
 Este, afinal, conseguiu soltar o riso, deu gargalhadas nervosas³³⁶

que assustavam aos japiins e afugentavam as rolas das moitas do cacaua.
aintá usikié waá japi-itá asuí aintá muyawáu yurutí kakawa-tiwa kaá suí.
 que assustavam os japis e afugentaram as rolas das moitas do cacaua.

Louca e imprudente mocidade!
Kunumĩwasúsawa akangaíwa, yakwaíma yuári!

Mocidade enlouquecida e imprudente!

Quando a Maria Mucoim desapareceu por detrás dos cacaueiros,
Mairamé Maria Mucoim ukanhimu kakáu-iwa-itá rakakwera,

³³³ A opção pela locução verbal “estava se retirando” em lugar de “retirava-se” diz respeito ao uso mais atual daquela frente ao emprego do imperfeito do indicativo sob forma de tempo simples. Hoje em dia, é escasseado o emprego da forma simples desse tempo para indicar uma ação contemporânea ao momento da enunciação, preferindo-se ela em desdobramento na forma de locução verbal, cujo auxiliar conjuga-se no referido tempo.

³³⁴ Ver. explic. sobre *membeka* e *setimã-apara*, respectivamente, nas seções 7.1.127 e 7.1.136.

³³⁵ Não há orações reduzidas. Ver. explic. na seção 6.1.

³³⁶ O termo para “nervoso” é *piáíwa*. Contudo, esse vocábulo diz respeito mais à qualidade de quem tem “ira”, “raiva” do que propriamente signifique “estar com os nervos à flor da pele”. Como a proposta contextual é mais condizente com o segundo sentido, preferimos usar *sikiesara* (assustador), porque as risadas fizeram com que as rolas saíssem voando, talvez de tão horrendas que foram.

Quando a Maria Mucoim desapareceu por detrás dos cacaveiros,

o Ribeiro tomou o braço do hóspede e obrigou-o a voltar para a casa.

Ribeiro upisika kunumĩ-wasú yuwá asuí umundú uyuíri suka kití.

o Ribeiro pegou o braço do moço³³⁷ e mandou-o voltar à sua casa.

No caminho ainda deram alguns tiros, mas de caça nem sinal,

Aintá umeẽ rẽ yepé-yepé mukawa tiapú pé resé, ma nití umaã nẽ suú,

Eles ainda deram alguns tiros no caminho, mas não viram nenhum animal,

pois se em algum animal acertou o chumbo foi num dos melhores cães do Ribeiro,

nhaãsé itamembeka uyatiká-katú³³⁸ ramé yepé-yepé suú usasá Ribeiro yawara puranga piri irõmu,

porque se o chumbo acertou em cheio algum animal sucedeu com o melhor cachorro do Ribeiro,

que ficou muito penalizado e viu logo que aquilo era agouro.

upitá-ana waá sasí retana asuí umaã kutara maã waá maraunawera.

que ficou ressentido demais e viu logo que aquilo era agouro.

O Ribeiro, apesar das ladroeiras que todos lhe atribuem, é homem crente e de bastante siso.

Ribeiro paá awá siía mundawasúsawa suí ma awá uruyari waá asuí yakwáu retana.

O Ribeiro, dizem, é homem de muitos roubos, mas é homem que crê e muito prudente³³⁹.

Quando chegaram à casa de vivenda, seriam seis horas da tarde.

³³⁷ Preferimos “moço” em lugar de “hóspede” por duas razões: a primeira porque tivemos dificuldade em comprovar que o termo cunhado por Ermano Stradelli, *uikú-sukupí* (STRADELLI, 2014, p. 232, adap.), seguisse sendo usado hoje em dia, ou ainda, fosse mesmo usado àquele tempo – basta lembrar que o conde italiano foi bastante inventivo com vários termos que estão na primeira parte de seu *Vocabulário* e este é mais um exemplo; a segunda diz respeito a Antônio de Sousa ser o “moço” (*kunamiwasú*) que faz parte da “mocidade louca e imprudente” do período anterior e nossa opção de substituição de “hóspede” por “moço” nos pareceu mais direcionada e condizente com a anafórico mencionado. Vale dizer, no entanto, que poderíamos utilizar *mupitawara* (Cf. seção 7.2)

³³⁸ Ver. explic. sobre *yatiká* na seção 7.1.

³³⁹ O termo “prudente” foi nossa escolha tradutória por ser mais corriqueiro que “siso” e ser circunspecto ao sentido deste, como se verifica em Caldas Aulete: “bom senso, prudência, juízo” (DICIONÁRIO CALDAS AULETE)

Mairamé aintá usika tendawa-mirĩ³⁴⁰ ruka kití, puyepé karuka-rangawa ramé maã.

Quando chegaram à casa do vivenda, seriam seis da tarde.

Ribeiro exproboou com brandura ao amigo o que fizera à feiticeira, mas o desgraçado rapaz riu-se, dizendo que iria no dia seguinte visitar a tapuia³⁴¹.

Ribeiro uyukáu membekasawa irõmu sumuara supé maã umunhã waá-ana matiára supé, ma kunumĩ-wasú panema upuká, asuí unheẽ usú arama yepé tapuya ruka kití amú ara ramé.

Ribeiro ralhou com brandura ao amigo o que tinha feito³⁴² à feiticeira, mas o rapaz desgraçado riu e disse³⁴³ que iria à casa da tapuia no dia seguinte.

Debalde o dono do sítio tentou dissuadi-lo de tão louco projeto, não o conseguiu.

Tendawa yara usikari tenhuntu umunhã aé uyuxari munhãsawa akangaiwa retana suí, ma nití ukwáu kwá.

O dono do sítio procurava à toa³⁴⁴ fazê-lo desistir de tão enlouquecido projeto, mas não conseguia isso³⁴⁵.

Era de mais a mais esse dia uma sexta-feira.

Kwá ara yukwakusawa rẽ.

Esse dia era ainda³⁴⁶ sexta-feira.

Antônio de Sousa, depois de ter passado toda a manhã muito agitado,

Antonio de Sousa, urikú riré usasá panhẽ kwema uyuyuíri sendá-pe tẽ,

³⁴⁰ Ver. explic. sobre *tendawa-mirĩ* na seção 7.2.

³⁴¹ Trata-se de palavra – geralmente de aspecto desqualificativo – para designar o indígena que não se identifica com alguma etnia. Segundo Antonio Houaiss, trata-se de termo “sinonímico a mestiço”. (HOUAISS, 2001, p. 2671)

³⁴² Como nossa intenção é o aceso plural ao texto – do mais novo ao mais antanho leitor –, decidimos que as formas do mais-que-perfeito simples seriam substituídas pelas do composto. A nosso ver, isto simplifica o entendimento do texto de chegada da tradução por meio, inclusive, de sua retrotradução, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte.

³⁴³ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

³⁴⁴ Optamos pela locução adverbial “à toa” porque seu uso e entendimento são muito mais consagrados no cotidiano que a forma correlata “debalde”, encontrada neste conto.

³⁴⁵ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

³⁴⁶ Substituir “mais a mais” por “ainda” trouxe-nos uma sensação de atualidade maior no discurso cotidiano, menos histórico e, quiçá, inclusive, menos regional. Sentimos necessidade disso em razão de jovens leitores – a que se direciona mormente esta tradução – se sentirem igualmente lendo um texto mais atual.

Antônio de Sousa, depois de ter passado toda a manhã indo e voltando ao mesmo lugar³⁴⁷,

armou-se de um terçado americano e abalou para o cacauá.

upisika yepé kisé-wasú katu tẽ asuí usú kutara kakawaiwa kití.

pegou um terçado bom mesmo³⁴⁸ e foi rapidamente³⁴⁹ ao cacauá.

A tarde estava feia.

Karuka i puxiwera uikú.

A tarde estava feia.

Nuvens cor de chumbo cobriam quase todo o céu.

Iwatinga-itá pixuna upupeka panhẽ-rana iwaka.

Nuvens negras³⁵⁰ cobriam quase todo o céu.

Um vento muito forte soprava do lado de cima,

Yepé iwitú kirimbawa retana upeyú ararupi,

Um vento muito forte soprava por cima,

e o rio corria com velocidade,

paraná uyana kurutẽiwara³⁵¹,

³⁴⁷ Para nós, “agitado” caracteriza quão “impaciente” estava Antônio de Sousa, que, por isso, podia perfeitamente ir e voltar o tempo todo, como se pensasse em algo, movimentando-se “para lá e para cá”. Essa reação talvez decorresse do encontro inesperado que teve com a velha Maria Mucoim, deixando-o “agitado”, “impaciente” e “pensativo”

³⁴⁸ Na impossibilidade de traduzir “americano” ao nheengatu, fizemos uma adaptação que condiz com essa palavra representar, para o contexto, um termo de valor qualificativo. Assim, usamos a expressão *katu tẽ*: “bom mesmo”

³⁴⁹ Também optamos por fazer essa mais esta adaptação porque entendemos que o sentido figurado de “abalou” para o sentido de “Ir embora; fugir precipitadamente.” (DICIONÁRIO AULETE DIGITAL) ficou limitado ao estilo de escrita do séc. XIX, não mais sendo tão bem compreendido hoje. Isto, a nosso ver, evita um suposto problema de entendimento do contexto, ao não confundir com o sentido exaustivamente hoje difundido de “estremecer” para o termo.

³⁵⁰ Preferimos “negras” a “cor de chumbo” porque, mais uma vez, nossa decisão nos pareceu mais atual: hoje em dia ninguém usa mais o chumbo como metáfora em nossas enunciações, como antes se costumava fazer: “Um acordar alegre e farto de quem dormiu de uma **assentada sete horas de chumbo.**” (AZEVEDO, 1997, p. 13, <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000015.pdf> - Acesso em 01 nov. 2022); “nuvens **cor de chumbo**” (INGLÊS DE SOUSA, 1988, p. 36). Talvez isso se explique porque a população não mais manuseia a fabricação deste nem o tem no seu dia a dia, em função de constantes guerras – como as havia antes no tempo do império –, que exigiam o manuseio do chumbo com recorrência (por exemplo, para a fabricação de munição). Isto fazia com que ele estivesse mais presente no dia a dia das pessoas e sua metáfora se dessem utilizadas com mais contundência.

³⁵¹ Ver. explic. sobre *araniĩma* na seção 7.1.

e o rio corria bastante rápido³⁵²,

arrastando velhos troncos de cedro e periantãs enormes,

uxikí yakayaká rumitera-itá tuyué, matupã-itá³⁵³ turusú-rusú,

arrastava³⁵⁴ velhos troncos de cedro asuí periatãs enormes,

onde as jaçanãs soltavam pios de aflição.

mamé yasanã-itá uyurari tixirika-itá sasi.

onde jaçanãs soltavam pios de aflição.

As aningas esguias curvavam-se sobre as ribanceiras.

Aninga-itá i puñ aintá uyumuapara iwitera-itá resé.

As aningas esguias curvavam-se sobre as ribanceiras.

Os galhos secos estalavam e uma multidão de folhas despegava-se das árvores

Sakanga-itá tikanga upuka asuí kaá retana uyumupisikaíma wirá-itá suí

Os galhos secos estalavam e folhas em grande quantidade despegavam-se das árvores

para voar ao sabor do vento.

uwewé arama iwitú putarisawa kití.

para voar sob a vontade³⁵⁵ do vento.

Os carneiros aproximavam-se do abrigo,

Suumé-itá umuruakí warakapá suí,

Os carneiros se aproximavam do abrigo,

o gado mugia no curral,

tapiúra-itá usasemu kaisara upé,

o gado mugia no curral,

³⁵² As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

³⁵³ Ver explic. sobre *iwitera* na seção 7.1.

³⁵⁴ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

³⁵⁵ Preferimos “vontade” a “sabor” por conta de a conotação “sabor do vento” (*iwitú sê*) não ser tão bem aceita entre os falantes que consultamos. Evitamo-la porque, para muitos, houve confusão quanto a poder significar também “sabor **DE** vento”, ou seja, “sem sabor”.

bandos de periquitos e de papagaios cruzavam-se nos ares em grande algazarra.

siía³⁵⁶ parawaí, siía parawá yuíri, aintá usasá iwaka resé asuí aintá usasesasemu.

muitos periquitos e muitos papagaios passavam no céu e gritavam continuamente³⁵⁷.

De vez em quando, dentre as trêmulas aningas saía a voz solene do unicórnio.

Amuramé, aninga-itá suí urirí waá kamitau³⁵⁸ nheenga tiapú waá usemu.

De vez em quando, do meio das aningas, que balançavam, a alta voz da anhuma saía.

Procurando aninhar-se, as fétidas ciganas aumentavam com o grasnar corvino a grande agitação do rio, do campo e da floresta.

Yakú-itá i nema, usikari waá upituú, aintá umuturusú i sasemusawa maraúna irõmu paranã pirantasawa turusú, nhũ suí, kaá suí.

As fétidas ciganas, que procuravam acasalar, aumentavam com seu grasnar³⁵⁹ agourento³⁶⁰ a grande correnteza³⁶¹ do rio, do campo e da floresta.

Adiantavam os sapos dos atoleiros e as rãs dos capinzais o seu concerto noturno alternando³⁶² o canto desenxabido³⁶³.

Kururu-itá tuyukapawa-itá suí asuí tataka-itá kapiitiwa-itá suí aintá uyupirú i nheengara pituna suí asuí aintá uyukwari nheengarisaawa uyumuapiri-yukwáu waá.

Os sapos dos brejos e as rãs dos capinzais adiantavam sua cantoria da noite e alternavam seu canto que parecia repetir-se.

Tudo isso viu e ouviu o tenente Sousa do meio do terreiro,

³⁵⁶ Em nheengatu, não há substantivos coletivos, como em português. Para fazer referência a eles, emprega-se *siía*, *bûa*, *setá* ou *retana*.

³⁵⁷ As alterações, ilustradas pela retrotradução, a nosso ver, tornaram o texto mais simples e atual, sem perder, contudo, a força expressiva no texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

³⁵⁸ Muito comum também é chamar a ave como *anhuma* – tal qual no português – ou, ainda, *anhima*.

³⁵⁹ Ver. explic. sobre *sasemusawa* na seção 7.1.

³⁶⁰ Preferimos “agourento” (*maráúna*) a “corvino” por três razões, a especificar: 1) o clima de suspense e de terror aumenta com o termo substituidor; 2) o corvo, aqui, pareceu trazer à tona a mistura cultural dos contos de terror europeu – de que essa ave faz parte; não há corvos no Brasil! – e que acabou sendo aproveitado pelos autores brasileiros. Ainda, a “cigana” – ou “jacu” – não é um corvo, e seu canto mais parece uma ave engasgada, de canto arranhado na garganta, algo feio e glotal, que desvela um clima de terror na narrativa; e 3) não há palavra para “corvo” em nheengatu porque ave não é brasileira.

³⁶¹ Ver. explic. sobre *pirantasawa* na seção 7.1

³⁶² Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.3.

³⁶³ Idem.

Tuixawa usendú panhẽ kwá ukara pitérupi,

O tenente Sousa ouviu tudo isso no meio do terreiro,

logo que transpôs a soleira da porta,

mairamé usasá ukena-mitá,

logo que passou a soleira da porta,

mas convencerá a um espírito forte a precisão dos agouros que nos fornece a maternal e franca natureza?

ma maraunawera-itá satambika, umeẽ waá yandé arama arawira reté asuí umuwikesara waá, umuruyari kurí será yepé anga kirimbawa?

mas a precisão dos agouros, que nos fornece a franca e acolhedora³⁶⁴ natureza, convencerá um espírito forte?

Antônio de Sousa internou-se resolutamente no cacauá.

Antonio de Sousa uwiké kutara, pirantá retana yuíri, kakáu-tiwa upé.

Antônio de Sousa internou-se rápido, bem resolutivo³⁶⁵, no cacauá.

Passou sem parar nos sítios que lhe ficavam no caminho,

Aé usasá upituuíma tendawa-itá aintá upitá waá watasawa upé,

Ele passou sem parar nos sítios que ficavam no caminho,

e os cães de guarda, saindo-lhe ao encontro,

asuí yawara-itá pisirõsawa suí aintá usemu uwasemu arama aé,

e os cães de guarda, eles saíram para encontrá-lo³⁶⁶,

não o conseguiram arrancar³⁶⁷ à profunda meditação em que caíra.

ma nití uyukwáu umusaka aé manduarisawa tipí uwári waá-ana.

³⁶⁴ Entendemos que “maternal natureza” diga respeito à sua característica “acolhedora”. Por isso adotamos *muwikesara* (“aquela que acolhe”, “acolhedora”).

³⁶⁵ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

³⁶⁶ O período subordinado (“sair para encontrar ele” – *lit.*) pareceu mais natural e recorrente aos falantes do nheengatu do que transliterar o período sob forma simples: “sair ao encontro dele” (“saíram-lhe ao encontro”).

³⁶⁷ O contexto, notavelmente hiperbólico, também poderia ser representado, literalmente, por *nití uyukwáu uyúka aé* (“não conseguiram **tirá-lo**”), mas, para efeito de sentido, não seria o mesmo, razão pela qual insistimos no plano de sentido figurado.

mas não conseguiram arrancá-lo³⁶⁸ da meditação profunda em que tinha caído³⁶⁹.

Eram seis horas quando chegou à casa da Maria Mucoim,

*Mairamé umeẽ waá uikú puyepé aé usika Maria Mucoim ruka kití*³⁷⁰,

Quando dava seis [horas], ele chegou à casa da Maria Mucoim,

situada entre terras incultas nos confins dos cacauais da margem esquerda.

upitá waá tetama-itá panema pitérupi kakáutiwa-itá rembiwa-itá upé rembiwa aparasawa suí.

que ficava entre terras incultas nos limites³⁷¹ dos cacauais da margem esquerda.

E, segundo dizem, um sítio horrendo e bem próprio de quem o habita.

Asuí paá yepé tendawa puxí retana awá yawé reté umurari waá mimi.

E, dizem, um sítio horrendo, bem como a pessoa que mora lá.³⁷²

Numa palhoça miserável, na narrativa de pessoas dignas de toda a consideração,

Yepé tapirí pirasúa retana upé, mira-itá puranga retana mbeusawa rupi, saisusawa turusú irõmu,

Numa palhoça pobre demais, na narrativa de pessoas muito boas com muita consideração,

se passavam as cenas estranhas que firmaram a reputação da antiga caseira do vigário.

marandúá-itá amurupí aintá usasawa umupitasuka waá serakwena paí-nungara ukawara-kunhã waimĩ.

cenas estranhas passavam que firmaram reputação da antiga caseira do vigário.

³⁶⁸ A alteração quanto à colocação pronominal nos pareceu mais simples e, principalmente, atual, sem perder, contudo a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos a ênclise na retrotradução.

³⁶⁹ Preferimos a forma composta de mais-que-perfeito à simples, pelo uso mais habitual desta em detrimento daquela.

³⁷⁰ A tradução foi “espelhada” em exemplo colhido em Aline Cruz: “*Mairamé umeẽ wã uikú pituna pitérupi, ta usendú paá tiapú usasemu kaá suí.*” (CRUZ, 2011, p. 591, adap.).

³⁷¹ Ver. explic. sobre *rembiwa* na seção 7.1.

³⁷² Por conta de o elemento conjuntivo *yawé* (“como”) ser usado diferentemente do português – a saber: em posposição ao elemento ao qual se compara –, pareceu-nos mais natural que a adaptação sintática assim se conformasse com a sintaxe em nheengatu. Ademais, como se pode observar na retrotradução, o sentido intencionado pelo texto-fonte se perlustra em correspondência aparentemente adequada na tradução observada já no texto-meta.

Já houve quem visse, ao clarão de um grande incêndio que iluminava a tapera,
*Aikwé-ana tenhê awa umaĩ waá-ana, yepé tatá-wasú turusú rendí wira umusendí
 waá tapera,*

Já houve gente que viu, sob a luz de um grande incêndio que iluminava a tapera,

a Maria Mucoim dançando sobre a cumeeira danças diabólicas,
Maria Mucoim upurasí warakapá resé purasisawa-itá yurupari suí,

a Maria Mucoim dançar sobre a cumeeira danças diabólicas,

abraçada a um bode negro,
uyumana pukusawa yepé suumé pixuna,

enquanto abraçava um bode preto,

coberto com um chapéu de três bicos,
upupeka waá uikú yepé xapewa irõmu musapiri yepenasawa resewara,
 que estava coberto com um chapéu de três bicos,

tal qual como ultimamente usava o defunto padre.

mayé paí yawé upupeka i akanga aé umanõ senundé.

tal qual o padre cobria sua cabeça antes de ele morrer.³⁷³

Alguém, ao passar por ali a desoras, ouviu o triste piar do murucututu,
*Yepé awá, mairamé usasá mimirupí pituna-pukú ramé ana, usendú-ana
 murucututú nheengarisawa sasiara,*

Alguém, quando passava por ali quando já eram altas horas³⁷⁴, ouviu o cantar triste do murucututu,

ao passo que o sufocava um forte cheiro de enxofre.

³⁷³ Apesar de o nheengatu ter palavra para “defunto”, esta se refere ao “cadáver”, sentido que não nos interessa aqui. O contexto diz respeito ao padre usar o semelhante chapéu “antes de morrer” (*umanõ senundé*), razão pela qual empregamos a cláusula temporal em lugar do adjetivo do texto-fonte.

³⁷⁴ Fizemos a adaptação para ficar mais atualizado. Encontramos respaldo para isso em Caldas Aulete: “Horas avançadas da noite ou da madrugada; altas horas da noite. [Us. na loc. *A desoras.*]” (<https://www.aulete.com.br/desoras> - ACESSO EM 17 nov 2022) e em Amorim: : *Pituna-pukú ramé ana aé usendú manungara upetepeteka yusana pupé, [...]*. (Amorim, 294, adap.) - *Quando já eram altas horas*, ele ouviu algo batendo repetidamente no laço, [...]. (AMORIM, 1897, p. 294, adap. - **grifos nossos**)

usaã pukusawa yuruparí-riputí yepé sakenasawa kirimbawa.

enquanto sentia³⁷⁵ um cheiro forte de enxofre.

Alguns homens respeitáveis que por acaso se acharam nos arredores da habitação maldita,

Yepé-yepé apigawa pusuíwa uyuwasemu waá-ana uka puxiwera ruakí ti yepé uputari,

Alguns homens respeitáveis que se acharam nos arredores da habitação maldita mesmo sem querer³⁷⁶

depois de noite fechada,

pituna pixuna rakakwera,

depois da noite fechada,

sentiram tremer a terra sob os seus pés e ouviram a feiticeira berrar como uma cabra.

aintá usaã urirí iwí i pí-itá wira asuí aintá usendú matinta usasemu mayé yepé suumé yawé.

sentiram tremer a terra sob seus pés e ouviram a feiticeira berrar como uma cabra.

A casa, pequena e negra, compõe-se de duas peças separadas por uma meia parede,

Suka, kwaíra, pixuna yuíri, mukōi pisāwéra suiwara umuyawoka waá uikú yepé rupitá pisāwéra rupí,

A casa dela, pequena e negra, é composta³⁷⁷ por duas peças que estavam separadas por uma meia parede,

servindo de porta interior uma abertura redonda, tapada com um topé velho.

aikwé rē yepé tupé tuyué usikindáu waá uikú yepé kwara i apwã waimĩ umupurakí waá mayé ukena uka kwara upé.

³⁷⁵ Não encontramos palavra para “sufocar” em nheengatu.

³⁷⁶ Não encontramos expressão que correspondesse a “por acaso”; ti yepé uputari (“mesmo sem querer”) nos pareceu corresponder à necessidade contextual e tem respaldo em Leetra Indígena: *Ti yepé uputarisá*, yawé waá upé upinú, [...].- *Sem querer*, nesse momento ele peidou. (Leetra Indígena. n. 17, 77, adap. - **grifos nossos**)

³⁷⁷ *Suiwara* é posição que apresenta valor de matéria, “ser feito de”, “ser composto por”.

havia ainda um topé velho que estava fechando uma abertura redonda que a velha utilizava como porta no interior da casa.³⁷⁸

A porta exterior é de japá, o teto de pindoba, gasta pelo tempo,

Ukena ukara suí yapá suiwara, uka-sikindawasara pindawa suiwara, umuaiwa waá uikú ara rupí,

A porta exterior [é] feita de japá, o teto [é] feito de pindoba, que está gasta pelo tempo,

os esteios e caibros estão cheios de casas de cupim e de cabas.

uka-pitasuka-ità, kupekanga-ità yuíri, aintá upurakái uikú kupĩ-ità suí asuí kawa-ità suí.

os esteios e caibros estão cheios de cupim e de cabas.

Sousa encontrou a velha sentada à soleira da porta,

Sousa uwasemu waimĩ uwapika waá uikú ukema-mitá upé,

Sousa encontrou a velha, que estava sentada, na soleira da porta,

com queixo metido nas mãos, os cotovelos apoiados nas coxas, com o olhar fito num bem-te-vi que cantava numa embaubeira.

saiwá upitasuka uikú pu-ità resé, yuwá-penasawa-ità upitasuka uikú iwera-ità resé, aé umaã santá pitawa arama unheengari waá yepé ambaíwa resé.

o queixo estava apoiado³⁷⁹ sobre as mãos, os cotovelos estavam apoiados nas coxas, ela olhava fixo para um bem-te-vi que cantava numa embaubeira.

Sob a influência do olhar da velha, o passarinho começou a agitar-se e a dar gritinhos aflitivos.

Waimĩ maãsawa resewara, wirá-mirĩ uyupirõ uyupuíri asuí uyupirõ umeẽ sasemusawa-mirĩ-ità sasi.

³⁷⁸ Houve necessidade de rearranjo do período do texto-fonte por causa da sequência de orações reduzidas, inexistentes na língua do texto-meta. (Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.3).

³⁷⁹ Apesar de haver a palavra “meter” em nheengatu (*mundéu*), seu sentido está associado a algo estar dentro de outra coisa, como “a mão metida dentro da panela” (*se pú umundéu uikú kuya pupé*). Esse contexto com o verbo *mundéu* pareceu estranho aos ouvidos dos falantes nativos de nheengatu; por isso sua substituição por *pitasuka* (“apoiado”)

Por causa do olhar da velha³⁸⁰, o passarinho começou a agitar-se e começou a dar gritinhos aflitivos.

A feiticeira não parecia dar pela presença do moço que lhe bateu familiarmente no ombro:

Matí nití uyukwáu umeẽ kunumi-wasú rupí unupá waá-ana yapa resé mayé anama-itá yawé:

A feiticeira não parecia dar pela presença³⁸¹ do moço que lhe bateu familiarmente no ombro:

– Sou eu – disse. – Lembra-se de ontem?

– ***Iké aikú – aé unheẽ - Remandwari kwesé será?***

– Sou eu³⁸² – ele disse – Lembra-se de ontem?

A velha não respondeu. Antônio de Sousa continuou depois de pequena pausa:

Waimĩ nití usuaxara. Antonio de Sousa unheẽ rẽ pituú-mirĩ riré:

A velha não respondeu. Antônio de Sousa continuou a falar³⁸³ depois de pequena pausa:

– Venho disposto a tirar a limpo as suas feitiçarias.

– ***Ayuri amungaturú mbeusawa i marakaimbara-itá resé.***

– Venho tirar a limpo o ensinamento sobre suas feitiçarias.

Quero saber como foi que conseguiu enganar a toda esta vizinhança.

Aputari akwáu mayé rekwáu reputemunhã panhẽ kwá ruakisawa.

³⁸⁰ Optamos por substituir “sob a influência” por “por causa do” em razão de “o olhar da velha” ser a razão pela qual o passarinho passa a agonizar de dor, como se seu olhar fosse agourento.

³⁸¹ Ermano Stradelli aponta *resawisawa* (STRADELLI, 2014, p. 274, adap.) para designar “presença”. No entanto, tivemos dificuldade em comprovar sua utilização hodierna. Em paralelo, durante nossas pesquisas, deparamo-nos com um excerto do *Novo Testamento em Nyengatu*, cuja tradução sinaliza para o uso da referida palavra, dispensando o étimo encontrado no Vocabulário do conde italiano, bastando para isso o uso prepositivo *i suí*. Segue: [...] *aintá uyumuĩ turusú aintá piá upé, asuí aintá usú i suí yepé-yepesawa rupí* [...]. (O Novo Testamento em nyengatu, João 8:9, adap.) - [...] eles, interiormente, envergonharam-se muito, e saíram um a um de sua **presença** [...]. (**grifos nossos**). Assim também o fizemos, mas com a utilização da posposição *rupí*.

³⁸² Lembrar-se de que não há o verbo “ser” em nheengatu. Assim, usamos o verbo “estar”, que muito se usa em seu lugar, nos contextos em que aquele se exige, em português. Literalmente: “aqui estou”.

³⁸³ Para fazer referência ao sentido de “continuar” (*rẽ*), precisamos retomar o verbo subentendido em elipse *nheẽ* (“falar”) a fim de que, no texto-meta, a partícula de inclusão *rẽ* pudesse ser utilizada.

Quero saber como conseguiu enganar toda esta vizinhança.

Hei de conhecer os meios de que se serve.

Akwaú kurí mungitasawa-itá³⁸⁴ remukatú waá.

Hei de saber³⁸⁵ os meios de que se serve.

Maria Mucoim abaixou a cabeça, como para esconder um sorriso, e com voz trêmula e arrastada, respondeu:

Maria Mucoim upupika i akanga, mayé uyumimi arama yepé pukasawa, asuí usuaxara nheenga titika irũmu mayé upawa-putari i nheenga :

Maria Mucoim abaixou sua cabeça, como para esconder um sorriso, e respondeu com voz trêmula como se a voz estivesse prestes a acabar³⁸⁶:

– Ora me deixe, branco. Vá-se embora, que é melhor.

– *Suku rexari ixé, kariwa. Resú rē se suí , puranga waá piri.*

– Ora bolas! Deixe-me, branco. Vá-se embora, que é melhor.

– Não saio daqui sem ver o que tem em casa.

– *Nití asemu iké suí nití ramé amaã manungara rerikú waá ne ruka upé.*

– Não saio daqui sem ver o que você tem em sua³⁸⁷ casa.

E o atrevido moço preparava-se para entrar na palhoça,

Kunumĩ-wasú yakwaíma uyumungaturú uwiké arama tapirí kwara upé.

O moço atrevido preparava-se para entrar na palhoça,

quando a velha, erguendo-se de um jato, impediu-lhe a passagem.

mairamé waimĩ upuãmu kutara asuí umuapatuka i pé

³⁸⁴ A professora Celina Menezes da Cruz ainda sugeriu, como alternativa, *munhāsawa-itá* para “meios”, no contexto em que se dá o termo.

³⁸⁵ Também pode ser lido: “saberei” (*lit.*)

³⁸⁶ A “voz arrastada” nos pareceu como se a voz da feiticeira estivesse rouca, ou “prestes a acabar”; isto justificou nossa opção tradutória.

³⁸⁷ Optamos por utilizar o dêitico “sua” porque poderia ser possível entender de maneira ambígua o contexto em que “casa”, no diálogo, aparece sem uso de partícula determinante: a casa podia ser entendida como a do próprio locutor. Segundo Napoleão Mendes de Almeida, a ausência do determinante costuma marcar o termo *casa* “com o sentido de lar, residência, domicílio” (ALMEIDA, 1962, p. 61), ou seja, sua própria casa [a do emissor da mensagem].

quando a velha se levantou rápido e impediu-lhe a passagem.

Aquele corpo, curvado de ordinário, ficou direito e hirto.

Nhaã pira, i apara panhẽ ara, upitá-ana satambika asuí santá.

Aquele corpo, curvado sempre³⁸⁸, ficou direito e hirto.

Os pequenos olhos, outrora amortecidos, lançavam raios.

Sesá-mirĩ-itá, ukiri waá uikú renundé, uyapí tupana-werawa kwíri.

Os olhos pequenos dela, antes³⁸⁹ amortecidos, agora lançavam raios.

Mas voz continuou lenta e arrastada:

Ma nheenga merupí rẽ mayé upawa-putari:

Mas a voz continuou lenta como se estivesse prestes³⁹⁰ a acabar:

– Não entre, branco, vá-se embora.

– *Nití rewiké, kariwa, resú rẽ se suí*³⁹¹.

– Não entre, branco, vá-se embora.

Surpreso, o tenente Sousa estacou,

Tuixawa Sousa upituú i akanhimu,

O tenente Sousa estancou, surpreso,

mas logo recuperando a calma, riu-se e penetrou na cabana.

ma umuyuúri pituusawa kutara, upuká asuí uwiké teyupá kwara upé.

mas recuperou³⁹² a calma rápido, riu-se e penetrou na cabana.

A feiticeira seguiu-o.

³⁸⁸ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais claras e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

³⁸⁹ Não obstante haja, em nheengatu, palavra para designar “outrora” (*kuxiima* ou *arimbaé*), seu sentido, no contexto em que se insere, pareceu-nos pontuar um momento mais imediatamente anterior à chegada de Antônio de Sousa à casa da feiticeira. Por isso a opção tradutória por “renundé” (“antes”).

³⁹⁰ Ver. explic. sobre *putari* na seção 7.1.

³⁹¹ Segundo Marcel Twardowski Avila, “Fórmulas de despedida, como *asú rẽ* ou *asú rẽ pe suí*, são encontradas desde os registros antigos do nheengatu, sendo ainda muito utilizadas entre os falantes atuais” (ÁVILA, 2016, p. 139). Tratamos, apenas, de flexionar os pronomes e verbos para adequação ao contexto.

³⁹² Conjugamos o verbo por conta da falta de uso corrente de orações reduzidas de gerúndio no nheengatu. Cf. seção 6.1.

Matí usú aé kupé.

A feiticeira foi atrás³⁹³ dele.

Como nada visse o rapaz que lhe atraísse a atenção no primeiro compartimento, avançou para o segundo,

Mayé kunumĩ-wasú nití umaã manungara umusikí waá i yupisikasawa yepesawa teyupá pisãwera upé, usú satambika mukõisawa pisãwera kití,

Como o rapaz não viu nada que atraísse sua atenção no primeiro compartimento da cabana³⁹⁴, foi direto ao segundo,

separado daquele pela abertura redonda, tapada com um topé velho.

umuyaúka waá uikú kwá suí kwara i apwã rupí, usikindáu waá uikú yepé tupé tuyué irõmu.

que estava separado daquele pela abertura redonda, que estava tapada com um topé velho.

Mas aí a resistência que a tapuia ofereceu à sua ousadia foi muito mais séria.

Ma ape mupirantasawa tapuya umunhã waá-ana i yakwaímasawa arama turusú piri rẽ.

Mas aí a resistência que a tapuia fez à sua ousadia foi ainda maior³⁹⁵.

Colocou-se de pé, crescida e tesa, à abertura da parede,

Uyupuãmu, pukú, santá yuíri, suka rupitá kwara upé,

Colocou-se de pé, crescida e tesa, à abertura da parede,

e abriu os braços, para impedir-lhe com o corpo a indiscreta visita.

asuí upirari i yuwá-itú, upatuka arama i pira irõmu aé uwiké ukapí kwara upé.

e abriu os braços para impedir-lhe com o corpo [que] ele adentrasse o quarto³⁹⁶.

³⁹³ No nosso texto de chegada, preferimos a sentença mais coloquial, de modo a ser mais reconhecida como habitual pelos futuros leitores da tradução.

³⁹⁴ Como em nheengatu a relação genitiva *teyupá pisãwera* (“compartimento da cabana”) se mostra obrigatória, decidimos transpô-la *ipsis literis* ao português

³⁹⁵ Apesar de também traduzir-se literalmente como *santá piri retana*, preferimos a comparação dos comportamentos ousados das personagens a fim de que parecessem rivalizar-se ainda mais.

³⁹⁶ Pensamos que a tradução literal atenuasse o suspense que se estabelece na cena narrada: uma “visita indesejada” (*wikesawa puxiwera*) pareceu-nos não alimentar a tensão que a cena apresentada incute no espectador do texto.

Esgotados os meios brandos, Antônio de Sousa perdeu a cabeça,

Maiaramé nungara-itá membeka upawa, Antonio de Sousa upitá i piaíwa

Quando os meios brandos acabaram³⁹⁷, Antônio de Sousa ficou nervoso

e, exasperado pelo sorriso horrendo da velha,

waimĩ pukasawa puxiwera resewara,

por causa do sorriso da velha,

pegou-a por um braço,

upisika aé yepé yuwá rupí,

pegou-a por um braço,

e, usando toda a força do seu corpo robusto,

umungaturú panhẽ kimbawa i pirá turusú suí,

preparou³⁹⁸ toda a força de seu corpo robusto,

arrancou-a dali e atirou-a ao meio da sala de entrada.

umusaka aé mimi suí asuí uyapí aé wikesawa-ukapí pitérupi.

arrancou-a dali e a jogou³⁹⁹ no meio da sala de entrada.

A feiticeira foi bater com a fronte no chão, soltando gemidos lúgubres⁴⁰⁰.

Matinta usú unupá i siwá iwí upé asuí uxari xixika-itá manõsawa suí.

A feiticeira foi bater com a testa⁴⁰¹ no chão e soltou⁴⁰² gemidos de morte

³⁹⁷ Devido à impossibilidade do uso de orações reduzidas somada à intenção de ser profundamente direto quanto ao sentido, substituímos “esgotaram” por “acabaram”.

³⁹⁸ Ver. explic. sobre *mungaturú* na seção 7.1.

³⁹⁹ A posição pronominal proclítica justifica-se por ser mais natural hoje no discurso do português brasileiro; ademais, substituímos “a atirou” por “a jogou” em função de evitar a dificuldade ortoépica causada por “a a” do primeiro exemplo.

⁴⁰⁰ Obviamente não encontramos palavra para “lúgubre” em nheengatu. Mas, apoiados na relação sinonímica, identificada em Antonio Houaiss “relativo à morte; que evoca a morte” (HOUAISS, 2001, p. 1790), não tivemos problema em traduzir pela perífrase *manusawa suí* (“de morte”).

⁴⁰¹ Aqui, na retrotradução, preferimos “testa” a “fronte” por que aquela nos pareceu mais atual e cotidiana que esta.

⁴⁰² Como a o nheengatu não comporta orações reduzidas, transformamos o período composto por subordinação num período coordenado. Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

Antônio arrancou a esteira que fechava a porta e penetrou no aposento, seguido da velha, de rastos,

Antonio umusaka tupé usikindáu waa ukena asuí uwiké ukapí kwara upé, waímĩ irõmu kupé resé, uyuxiki waá uikú.

Antônio arrancou a esteira que fechava a porta e penetrou no aposento, seguido da velha, que se arrastava.

pronunciando palavras, dente negro num riso convulso e asqueroso.⁴⁰³

Kunhã upurungitá nheengasawa-itá nití waá uyupisika pukasawa irũmu i titika asuí yuaruwara retana uxari waá umaã sanha pixuna yepenhuntu.

A mulher pronunciava palavras que não se entendiam num riso convulso e asqueroso que deixava ver seu único dente negro.⁴⁰⁴

Era um quarto singular o quarto de dormir de Maria Mucoim.

Yepé ukapí yepenhuntu Maria Mucoim ukapí ukiri arama.

Era um quarto singular o quarto de Maria Mucoim para dormir.

Ao fundo, uma rede rota e suja; um canto, um montão de ossos humanos;

Tipisawa ukapí resé, yepé makira umusuruka waá uikú asuí i kiá; yepé yepenasawa resé, síia awá kanwera-itá umuatiri uikú⁴⁰⁵;

Ao fundo, uma rede rota e suja, num⁴⁰⁶ canto, um montão de ossos humanos;

pousada nos punhos da rede, uma coruja, branca como algodão, parecia dormir;

yepé murukututú murutinga mayé amaniú yawé, uwapika waá uikú makira apí, uyukwáu ukiri;

uma coruja branca como algodão, que estava pousada nos punhos da rede⁴⁰⁷, parecia dormir;

⁴⁰³ Idem.

⁴⁰⁴ A impossibilidade já mencionada de traduzir, literalmente, orações reduzidas ao nheengatu soma-se, aqui, à necessidade de esclarecer uma descrição minuciosa e de tensão que envolve a velha. Por isso, preferimos reorganizar o período quase na íntegra. O resultado nos pareceu mais esclarecedor e imbuído do suspense que I.S. quis inculcar no seu leitor.

⁴⁰⁵ Literalmente: “muitos ossos humanos estavam amontoados”

⁴⁰⁶ Preferimos localizar o canto com a preposição “em”, por se tratar de um dêitico importante na descrição do quarto.

⁴⁰⁷ A ordem direta da sintaxe, mais natural e simples, nos pareceu decisão mais acertada para a construção traduzida.

e ao pé dela, um gato preto descansava numa cama de palhas de milho.

asuí i pi ruakí, yepé pixana pixuna upituú yenđitiwa resé awatí pindawa suiwara.

e ao pé dela, um gato preto descansava numa cama feita de palha de milho.

Sobre um banco rústico, estavam várias painelas de forma estranha,

Yepé wapikasawa-rana resé, siía nhaẽ uikú manungara amurupí suí,

Sobre um banco rústico, estavam várias painelas de forma estranha,

e das traves do teto pendiam cumbucas rachadas,

asuí kumbuka-itá umupuka waá uikú uyatikú uka-sikindawasara ruka-iwa suí,

e cumbucas rachadas pendiam das traves do teto,

donde escorria um líquido vermelho parecendo sangue.

mamé yepé yukisé piranga usururú mayé tuí yawé.

donde um líquido vermelho escorria como sangue fosse⁴⁰⁸.

Um enorme urubu, preso por uma embira ao esteio central do quarto, tentava picar um grande bode, preto e barbado,

Yepé urubu turusú-rusú, upisika waá uikú yepé iwira rupí uyupukwari ukapí ruka-pitasuka resé, usikari ukutuka suumé turusú, pixuna asuí siniwawa-wasú waá,

Um urubu enorme, preso por uma embira tentava bicar⁴⁰⁹ um grande bode, preto e barbado,

que passeava solto, como se fora o dono da casa.

uwatá-watá waá upisirū, mayé uka-yara yawé.

que passeava solto, como se fosse⁴¹⁰ o dono da casa.

A entrada de Antônio de Sousa causou um movimento geral.

⁴⁰⁸ Além da adoção da ordem direta da sintaxe – pelas justificativas já dadas anteriormente –, preferimos o uso do conectivo “como” a fim de explicitar a comparação do “líquido” ao “sangue”.

⁴⁰⁹ Preferimos “bicar” porque, a nosso ver, as aves “bicam” e, não, “picam”; este se usa, via de regra, para o que fazem os insetos em geral.

⁴¹⁰ Na retrotradução, preferimos “fosse” a “fora” porque aquela nos parece mais atual e compreensível, sem causar objeção que esta, menos informal e, por consequência, menos utilizada no colóquio hodierno.

Mairamé Antonio de Sousa uwiké, panhẽ uyukataka.

Quando Antônio de Sousa entrou, o movimento foi geral⁴¹¹.

O murucututu entreabriu os olhos, bateu as asas e soltou um pio lúgubre.

Murukututu upirari xinga sesá-itá, unupá pepú-itá asuí uyurari yepé tixirika manõsawa suí.

O murucututu entreabriu os olhos, bateu as asas e soltou um pio lúgubre.

O gato pulou para a rede, o bode recuou até ao fundo do quarto

Pixana upuri makira kwara upé, suumé uyuíri ukapí tipisawa kití

O gato pulou para a rede, o bode recuou ao fundo do quarto

e arremeteu contra o visitante.

asuí uyumayana sipiriwara resé.

e arremeteu contra o visitante.

Antônio, surpreendido⁴¹² pelo ataque, mal teve tempo de desviar o corpo,

Antonio, upitá waá-ana i akanhimu susawa resewara, nití urikú ara rẽ umupuíri arama i pira,

Antônio, que ficou surpreso pelo ataque, mal teve tempo para⁴¹³ desviar o corpo, e foi logo encostar-se na parede,

usú kutara uyusuka rumitera resé

foi logo encostar-se na parede

pondo-se em defesa com o terçado que trouxera.

asuí uyumburi kisé-wasú irõmu ururi waá-ana uyupisirõ arama.

e pôs-se com o terçado que tinha trazido para se defender⁴¹⁴.

⁴¹¹ A nosso ver, o uso do verbo *yukataka* (“mover-se”) tornou o texto de chegada mais lacônico e expressivo.

⁴¹² Como não há orações reduzidas na língua, precisamos desenvolvê-la em “que ficou surpreso pelo ataque”. Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

⁴¹³ O uso da preposição *arama* (“para”) foi aceita mais naturalmente pelos falantes nativos do nheengatu do que “de” (*suí*).

⁴¹⁴ Reorganizar o período foi necessário a fim de adequar à enunciação mais corrente e próxima da oralidade. O mesmo se deu com a opção pretérito mais-que-perfeito composto em lugar da forma simples do tempo verbal.

Foi então que, animada por gestos misteriosos da velha, a bicharia toda avançou com uma fúria incrível.

Ape, suú-itá pawa usú tenundé yepé awaetesawa kimbawa irõmu nití waá uyukwáu uruyari mairamé aintá usú umuanga waimĩ katakasawa -itá rupí amurupí waá.

Então⁴¹⁵, a bicharada toda avançou com uma fúria estonteante⁴¹⁶ que não se podia acreditar quando foram animados por gestos misteriosos da velha.

O gato correndo em roda do rapaz procurava morder, fugindo sempre ao terçado.

Pixana uyana uyatimana kunumĩ-wasú ruakí rupí asuí usikari usuú aé, ma uyawáu kisé-wasú kutukasawa-itá suí panhẽ ara.

O gato corria⁴¹⁷ em volta⁴¹⁸ do rapaz e procurava mordê-lo, mas fugia dos golpes⁴¹⁹ do terçado sempre.

O urubu, solto como por encanto da corda que o prendia,

Urubu, uyumusaka waá tupaxama suí upisika waá aé mayé peyusawa yawé,

O urubu que se desprende⁴²⁰ da corda que o prendia como por encanto,

esvoaçava-lhe em torno da cabeça, querendo bicar-lhe os olhos.

uwewé uyatimana i akanga ruakí rupí, uputari ukutuka i sesá-itá,

esvoaçava em torno da cabeça⁴²¹, queria bicar os olhos dele.

Parecia-lhe que se moviam os ossos humanos, amontoados a um canto,

Urikú saãsawa awá akawera-itá aintá uyukataka, umuatiri waá uikú nhaã yepenasawa resé,

⁴¹⁵ “Foi então que” e “então” cumprem o mesmo valor de partícula denotativa de conclusão.

⁴¹⁶ *Kimbawa*, literalmente, significa “forte”, “potente”; mas o contexto permite ao termo a ressignificação sinalizada – não houve problemas para se alcançar a compreensão por parte dos falantes nativos da língua.

⁴¹⁷ As orações foram sempre desenvolvidas por não haver no nheengatu uso de oração reduzida, como já dito na seção 6.1.

⁴¹⁸ Pareceu-nos mais atual apresentar a retrotradução com a expressão “em torno de” em vez de “em volta de”.

⁴¹⁹ Ver. explic. sobre *kutukasawa* na seção 7.1.

⁴²⁰ A oração foi desenvolvida por não haver orações reduzidas em nheengatu; Ademais preferimos “desprender” a “soltar” para ficar mais bem contextualizado.

⁴²¹ Preferimos dispensar a forma pronominal com função possessiva “-lhe” porque, além de a construção não ser mais tão usual hoje, seu apagamento não causaria problemas em reconhecer que a cabeça de que se fala é a de Antônio de Sousa.

Tinha a impressão de que os ossos humanos se moviam⁴²², os mesmos que estavam amontoados⁴²³ naquele canto,

e que das cumbucas corria sangue vivo.

tuí sikwé usururú kumbuka-itá suí.

o sangue escorria das cumbucas.

Antônio começou a arrepender-se da imprudência que cometera.

Antonio uyupirō upiamungitá yakwaimasawa suí umunhã waá-ana.

Antônio começou a considerar⁴²⁴ a imprudência que tinha cometido⁴²⁵.

Mas era um valente moço, e o perigo lhe redobrava a coragem.

Ma yepé kunumĩ-wasú awaeté, yawaitesawa umuturusú-rusú i kirimbasa.

Mas era um moço valente, e o perigo redobrava⁴²⁶ sua⁴²⁷ coragem.

Num lance certo, conseguiu ferir o bode no coração,

Ape yepé yapisawa resewara, kutara asuí katú, ukwáu umuperewa suumé i piá resé,

Então, num lance rápido⁴²⁸ e certo, conseguiu ferir o bode no coração,

ao mesmo tempo que dos lábios lhe saía inconscientemente uma invocação religiosa.

usenüi pukusawa mupúi tupana rera kwáusawaíma rupí

ao mesmo tempo que invocava por diversas vezes o nome de Deus⁴²⁹ inconscientemente

⁴²² A tradução pareceu mais atualizada com a sinalização de que os ossos se moverem foi uma “impressão” de Antônio de Sousa.

⁴²³ Além da oração desenvolvida, pensamos ser interessante frisar que os ossos em movimento eram os mesmos aos quais o narrador tinha feito alusão.

⁴²⁴ Tivemos dificuldade em encontrar termo que equivalesse semanticamente a “arrepender-se”, em nheengatu. Por sugestão da professora Celina Menezes da Cruz, utilizamos *piamungitá* (“considerar”).

⁴²⁵ A forma verbal do mais-que-perfeito composto é mais atual e cotidiana que a do simples, como já dito anteriormente.

⁴²⁶ Ver explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

⁴²⁷ A opção “sua” em lugar da forma pronominal com função possessiva “lhe” nos pareceu mais compreensível e atual.

⁴²⁸ Sentimos necessidade de acrescentar o adjetivo “rápido” a fim de tornar mais expressiva a impressão acerca da habilidade de Antônio de Sousa em acertar o bichano.

⁴²⁹ Pareceu-nos uma alteração sintática mais lacônica e, principalmente, mais simples de ser compreendida sem perder a força expressiva que o contexto incute na cena.

– Jesus, Maria!

– *Jesus, Maria*⁴³⁰!

O diabólico animal deu um berro formidável⁴³¹

Suú yurupariwara usasemu-ana uyumuyawaité waá,

O animal diabólico deu um berro atarrador,

e foi recuando cair sem vida sobre um monte de ossos;

umuyuíri uwári sikweíma akawera-itá resé umuatiri waá uikú,

recuou caindo sem vida sobre um monte de ossos,

ao mesmo tempo o gato estorceu-se em convulsões terríveis,

ape ana tẽ pixana uyupumbika-pika ririsawa-itá aíwa reté resewara,

ao mesmo tempo o gato ficava se estorcendo em convulsões terríveis,

e o urubu e a coruja fugiram pela porta aberta.

asuí urubu, murucututu yuíri, aintá uyawáu ukena rupí upirari waá uikú.

e o urubu e, também, a coruja, fugiram pela porta aberta.

A Mucoim, vendo o efeito daquelas palavras mágicas, soltou urros de fera

Mucoim, mairamé umaã maã usasá waá nhaã-itá nheenga resewara

maramkaimbara waá, usasemu-semu retana mayé suú yawé

A Mucuim, quando viu⁴³² o que aconteceu⁴³³ por causa daquelas palavras mágicas,

e atirou-se contra o tenente,

*asuí uyuyapí*⁴³⁴ *tuixawa resé,*

ficou urrando como fera e atirou-se contra o tenente,

⁴³⁰ Seguimos a manutenção dos nomes próprios, em português. Inclusive porque estes, especificamente, sempre fizeram parte da onomástica católica e evangélica, que seguem sendo religiões mais cultivadas entre os indígenas e ribeirinhos falantes do nheengatu.

⁴³¹ Sob nosso entender, “formidável” usado por I.S. tem a acepção daquilo que inspira grande medo, pavor, algo atarrador; aquilo “que impressiona, impressionante: *Foi um susto formidável.*” (DICIONÁRIO AULETE DIGITAL)

⁴³² Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

⁴³³ Entendemos como “efeito” a consequência daquilo “que aconteceu”, “o que passou”. Em nheengatu: *maã usasá waá*.

⁴³⁴ Também poderíamos utilizar *usú tenundé* (lit.: “foi atrás”; por ext.: “atirou-se”)

procurando arrancar-lhe os olhos com as aguçadas unhas.

usikari umusaka sesá-ita puãpé-itá saimbé irõmu.

procurou arrancar os olhos dele com as unhas pontiagudas⁴³⁵.

O moço agarrou-a pelos raros e amarelados cabelos

Kunumĩ-wasú upisika aé i awa-itá xinga rupí tawá waá

O moço a⁴³⁶ agarrou pelos cabelos escassos⁴³⁷, que eram amarelados

e lançou-a contra o esteio central.

asuí uyapí uka-pitasuka resé.

e a⁴³⁸ lançou contra o esteio central.

Depois fugiu, sim, fugiu, espavorido, aterrado.

Ape uyawáu, tẽ, uyawáu i akunhimu, siía sikiésawa irõmu.

Deposi fugiu, sim, fugiu espavorido, aterrado⁴³⁹.

Ao transpor o limiar, um grito o obrigou a voltar cabeça.

Mairamé usasá waimĩ ruka rembiwa, yepé sasemusawa umunhã aé uyuyuíri i akanga.

Quando transpôs os limites da casa da velha⁴⁴⁰, um grito fez com que virasse a cabeça⁴⁴¹.

A Maria Mucoim, deitada com os peitos no chão e a cabeça erguida,

Maria Mucoim, uyenõ waá uikú putiá irõmu iwí resé asuí urikú akanga uyupiri waá uikú,

⁴³⁵ “Aguçadas” nos pareceu fazer referência a quão “pontiagudas” e “afiadas” eram suas unhas. Encontramos amparo no dicionarista Antonio Houaiss, que identifica o termo como o “que apresenta gume; afiado; que fere, incomoda, aflige” (HOUAISS, 2007. P. 125).

⁴³⁶ A próclise, hoje, é mais natural do que a ênclise e gramaticalmente correta para o contexto.

⁴³⁷ Preferimos “escassos” a “raros” por ser mais condizente, hoje, à menção feita, geralmente, a “poucos cabelos”.

⁴³⁸ A próclise, hoje, é mais natural do que a ênclise e gramaticalmente correta para o contexto.

⁴³⁹ Entendemos “aterrado” como característica daquele que tem “muito medo” (*siía sikiesawa*).

⁴⁴⁰ Entendemos “limiar” como “os limites da casa” e usamos a perífrase a fim de ficar o discurso mais claro e atual.

⁴⁴¹ “Fê-lo virar” e “fez ele virar”, que poderiam figurar na retrotradução, foram por nós preteridos, porque aquele nos pareceu excessivamente formal; e este, coloquial demais.

A Maria Mucoim, que estava deitada com o peito no chão e tinha a cabeça que estava erguida⁴⁴²,

cavava a terra com as unhas, arregaçava os lábios roxos e delgados,

upikūi iwí puãpé-itá irõmu, umuturusú-rusú sembí-itá sumbika, i puĩ yuíri,

cavava a terra com as unhas, arregaçava os lábios roxos e finos⁴⁴³

e fitava no rapaz aquele olhar sem luz, aquele olhar que parecia querer traspassar-lhe o coração.

asuí umaã kunumĩ-wasú nhaã maãsawa irõmu rendiĩma, yepé maãsawa uyukwáu waá usasá i piá.

e fitava o rapaz com aquele olhar sem brilho, um olhar que parecia transpassar o coração dele.

O tenente Sousa, como se tivesse atrás de si o inferno todo, pôs-se a correr pelos cacauais.

Tuixawa Sousa, mayé urikú ramé aé kupé yurupari-ratatiwa, uyupirú uyana kakawatíwa rupí.

O tenente Sousa, como se tivesse atrás dele o inferno todo, começou⁴⁴⁴ a correr pelos cacauais.

Chovia a cântaros.

Amana-wasú uikú.

Estava uma chuvarada⁴⁴⁵.

Os medonhos trovões do Amazonas atroavam os ares;

Amazonas tupana-tiapú sikieíwa umutiapú iwaka;

⁴⁴² Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

⁴⁴³ “Finos” nos pareceu atualizar o discurso do texto de partida e ficar mais claro.

⁴⁴⁴ A preferência por “começou a correr” em lugar de “pôs-se a correr” além de mais atual pareceu-nos também mais clara para evidenciar o desespero com que A.S. reage imediatamente ao grito da velha M.M.

⁴⁴⁵ As expressões idiomáticas de cada língua são exclusividade delas. Assim, “chover a cântaros” foi traduzida como “estar uma chuvarada”.

Os trovões medonhos do Amazonas faziam estremecer⁴⁴⁶ o céu⁴⁴⁷;

de minuto em minuto, relâmpagos rasgavam o céu.

siía tupana-werawa usuruka-suruka iwaka ara pawa.

muitos relâmpagos ficavam rasgando⁴⁴⁸ o céu o tempo todo⁴⁴⁹.

O rapaz corria. Os galhos úmidos das árvores batiam-lhe no rosto.

Kunumĩ-wasú uyana. Wira-ítá sakanga irusanga aintá unupá i suá.

O rapaz corria. Os galhos úmidos das árvores batiam no seu⁴⁵⁰ rosto.

Os seus pés enterravam-se nas folhas molhadas que tapetavam o solo.

I pí-ítá uyuyutima kaá-ítá irusanga resé upupeka waá iwí.

Os seus pés enterravam-se nas folhas molhadas que tapetavam o solo.

De quando em quando, ouvia o ruído da queda das árvores feridas pelo raio ou derrubadas pelo vento,

Amuramé, usendú wira-ítá warisawa tiapú upitá waá umuperewa tupana-werawa resewara u aintá uyuyutika iwitú resewara.

De quando em quando, ouvia o estrondo⁴⁵¹ da queda das árvores, que ficavam feridas pelo raio ou que eram derrubadas⁴⁵² pelo vento,

e cada vez mais perto o uivo de uma onça faminta.

apekatuíma piri yawareté sasemusawa i yumasí uyusendú.

cada vez mais perto o uivo de uma onça faminta se ouvia⁴⁵³.

⁴⁴⁶ Na retrotradução, utilizamos “estremecer”, ampliando o sentido do étimo sob consequência do efeito do estrondo, do “barulho” (*tiapú*). Essa opção nos pareceu mais clara e, mormente, atual.

⁴⁴⁷ Utilizamos céu (*iwaka*) porque nos pareceu um tanto mais clara a acepção do contexto e outro tanto mais atual a construção idiomática apresentada.

⁴⁴⁸ Ver explic. sobre “reduplicação” na seção 6.3.

⁴⁴⁹ Além da impossibilidade de precisar o tempo “minuto a minuto” em nheengatu, a solução tradutória “o tempo todo” nos pareceu apresentar uma força de expressividade mais elevada e satisfatória.

⁴⁵⁰ Forma pronominal mais atual e clara que “batiam-lhe no rosto.”

⁴⁵¹ Preferimos “estrondo” porque o barulho da queda de uma árvore amazônica, muito vez de tamanho colossal, não acarretaria apenas um “ruído”. A força expressiva do discurso nos pareceu afetada com o uso de “ruído”.

⁴⁵² Na impossibilidade de construir orações reduzidas em nheengatu – como já dito – utilizamos orações desenvolvidas ou transformamo-la em orações da voz passiva – como esta.

⁴⁵³ Sentimos necessidade de retomar o verbo elítico “ouvia-se” no texto-fonte, a fim de esclarecer a ação também por conta do término do período. A nosso ver, pareceu-nos mais expressivo o recurso linguístico do quiasmo.

A noite era escura.

Pituna uikú pixuna retana.

A noite estava bastante escura⁴⁵⁴.

Só o guiava a luz intermitente dos relâmpagos.

Tupana-werawa-itá nhuntu umukameẽ pé.

Somente os relâmpagos mostravam o caminho.⁴⁵⁵

Ora batia com cabeça em algum tronco de árvore,

U kunumĩ-wasú unupá yepé-yepé wira rumitera resé i akanga irõmu,

Ou o rapaz batia em algum tronco de árvore com a cabeça,

ora os cipós amarravam-lhe as pernas, impedindo-lhe os passos.

u xipú-itá upukwari i setimã-itá, umuapatuka aé usasá.

ou os cipós amarravam suas pernas, atrapalhando que ele continuasse⁴⁵⁶.

Mas ele ia prosseguindo sem olhar para trás,

Ma aé usú uyawáu umaãíma aé kupé,

Mas ele ia fugindo⁴⁵⁷ sem olhar para trás,

porque temia encontrar o olhar da feiticeira,

nhaãsé usikié uwasemu matiára maãsawa,

porque temia encontrar o olhar da feiticeira,

e estava certo de que o seguia uma legião de seres misteriosos e horrendos.

uikú satambika suú-itá maíwa, puxiwera retana yuiri, aintá uikú aé rakakwera.

estava certo de que os seres encantados⁴⁵⁸, horrendos, estavam atrás dele.

⁴⁵⁴ Também com a intenção de elevar a carga expressiva do contexto, preferimos “estava” em lugar de “era” para dar a impressão do momento transitório pelo qual a noite passava em função de M.M. estar gritando.

⁴⁵⁵ Apesar de a construção ser mais econômica, a força de expressividade nos pareceu mais elevada justamente em função desse laconismo que o momento do desespero incute nas ações da personagem: frases curtas e entrecortada imprimem ritmo ao texto, numa tentativa de ilustrar, metalinguisticamente, o ritmo acelerado que a personagem impõe à corrida.

⁴⁵⁶ Pensamos que ele prossegue, mas com dificuldade. Por isso as alterações em relação ao texto-fonte.

⁴⁵⁷ Segue correndo, fugindo, apesar das dificuldades que A.S. encontrava.

⁴⁵⁸ Ver. explic. sobre *maíwa* na seção 7.1.

Quando chegou ao sítio do Ribeiro, molhado, roto, sem chapéu e sem sapatos, todos dormiam na casa.

Mairamé aé usika Ribeiro rendawa-miri, irusanga, muperewaiwa, xapewaiwa nẽ xapatu-itá, panhẽ ukiri suka upé.

Quando chegou ao sítio do Ribeiro, molhado, machucado⁴⁵⁹, sem chapéu nem sapatos⁴⁶⁰

Foi direto à porta do seu quarto, que dava para a varanda, empurrou-a, entrou,

Usú satambika i ukapí ukena kití, umeẽ waá kupiára arama, umanhana aé, uwiké

Foi direto à porta do seu quarto, que dava para a varanda, empurrou-a, entrou

e atirou-se ao fundo da rede, sem ânimo de mudar de roupa.

asuí uyuyapí makira kwara upé, umuseíma uikú umurikuyara maã-itá umundéu waá.

e atirou-se dentro da rede⁴⁶¹, estava sem ânimo de mudar a roupa, que vestia.

O desgraçado ardia em febre.

Aé, taité waá, ukái takúa irũmu⁴⁶².

O pobre coitado ardia em febre.

Esteve muito tempo de olhos abertos, mas em tal prostração que nem pensava, nem se movia.

Sesá-itá upitá upirari siá ara pukusawa, ma, maraarisawa resewara nití waá umunhã aé umandwari, nití uyukataka piri.

Os olhos ficaram abertos durante muito tempo⁴⁶³ mas, por causa da prostração que não o fazia nem pensar, nem se movia mais⁴⁶⁴.

⁴⁵⁹ Preferimos “machucado” (*muperewaiwa*) a “roto” (*usururuka uikú*) para acentuar o quão danado ficou durante a fuga. Inclusive porque acerca de sua indumentária, I.S. diz que A.S. ficou “sem chapéu e sem sapatos”, o que pode subentender que o resto de sua roupa também tenha sido afetada.

⁴⁶⁰ “Sem chapéu **nem** sapatos” pareceu-nos mais lacônico e menos repetitivo que “sem chapéu e **sem** sapatos” do texto-fonte.

⁴⁶¹ “Dentro da rede” nos pareceu mais condizente com a anatomia da rede que no seu “fundo”.

⁴⁶² Solução tradutória espelhada em Manoel Justiniano de Seixas: “*Ukái takúa irũmu*. - Ele arde de febre.” (SEIXAS, 1853, p. 53).

⁴⁶³ O verbo “estar” (*uikú*) não aceita essa acepção durativa de tempo em nheengatu; por isso a sugestão tradutória de alteração.

⁴⁶⁴ A forma discursiva de que fizemos uso nos pareceu mais esclarecedora e atual.

De repente, ouviu um leve ruído por baixo da rede e despertou da espécie de letargo em que caíra.

Yeperesé usendú yepé tiapú-mirĩ makira wira asuí upaka maraarisawa manungara suí uwári waá-ana.

De repente ouviu um leve ruído por baixo da rede e despertou da espécie de letargia⁴⁶⁵ em que tinha caído⁴⁶⁶.

Pôs um pé fora, procurando o chão, mas sentiu uma umidade.

Umburi yepé pí ukáripe, usikari iwí, ma usaã yepé irusangasawa.

Pôs um pé para fora, procurou o chão, mas sentiu uma umidade.

Olhou e viu que o quarto estava alagado. Levantou-se apressado.

Umaã asuí umaã ukapí uikú upurakái. Upuãmu kurutēiwara⁴⁶⁷.

Espiou⁴⁶⁸ e viu que o quarto estava alagado. Levantou-se apressado.

A água vinha enchendo o quarto, forçando a porta. Assustado, correu para fora.

Ií uyuíri upukaraí ukapí, umunhã kiribawa ukena resé. Se akanhimu, uyana ukáripe.

A água vinha enchendo o quarto, fazia força na porta⁴⁶⁹. Assustado, correu para fora.

Um grito chegou-lhe aos ouvidos:

Sasemusawa usika i apisá-itá resé:

Um grito chegou aos seus ouvidos:

– A cheia! Um espetáculo assombroso ofereceu-se-lhe à vista.

– *Paranã-wasú! Yepé mukameēsawa i akanhimu uyumunhã senundé.*

⁴⁶⁵ Trata-se de termos cognatos e sinônimos; por isso nossa sugestão de alteração na retrotradução.

⁴⁶⁶ A forma do mais-que-perfeito composto é mais clara e atual; por isso nossa sugestão de alteração na retrotradução.

⁴⁶⁷ Ver explic. sobre *araniíma* na seção 7.1.

⁴⁶⁸ Não é possível fazer a distinção semântica entre “ver”, “mirar” ou “olhar” por meio de palavras distintas nessa língua: no nheengatu, o termo *maã* significa “ver” **ou** “olhar” **ou** “mirar”. Como solução tradutória para preservar o mesmo efeito de sentido do texto-fonte, adotamos a sugestão do Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, que crava em seu *Curso* o termo *maã* com o sentido de “olhar brevemente”, “espiar” (NAVARRO, 2016, p. 105). A solução nos pareceu adequada, pois parece ter preservado o efeito de sentido talvez intencionado por I.S., de maneira a consagrar uma gradação estilística entre os verbos sinônimos “ver” e “olhar”.

⁴⁶⁹ Não há orações reduzidas em nheengatu conforme explicado na seção 6.1.

– A cheia! Um espetáculo assombroso cresceu⁴⁷⁰ à frente dele⁴⁷¹.

O Paranamiri transbordava.

Paranã-mirĩ usasá-ana sembiwa⁴⁷².

O Paranamiri transbordava.

O sítio do Ribeiro estava completamente inundado,

Ribeiro rendawa uikú upukarái pawa,

O sítio do Ribeiro estava completamente inundado,

e a casa começava a sê-lo.

suka uyupirõ upukarái yuíri.

a casa dele começava a inundar também⁴⁷³.

Os cacauais, os aningais, as laranjeiras iam pouco a pouco mergulhando.

Kakautíwa-ítá, aninga-tíwa, naranhaíwa-ítá aintá usú umuyapumi merupí.

Os cacauais, as aningas, as laranjeiras iam submergindo pouco a pouco.

Bois, carneiros e cavalos boiavam ao acaso,

Tapiíra-apigawa-ítá, suumé-ítá cawaru yuíri aintá uwíri tenhuntu,

Bois, carneiros e cavalos boiavam ao acaso,

e a cheia crescia sempre.

paranã-wikesawa umuturusú rē.

a cheia continuava a crescer⁴⁷⁴.

A água não tardou em dar-lhe pelos peitos.

Í ní ní uikúpukú unupá i putiá resé.

A água não tardou em bater no peito dele⁴⁷⁵.

⁴⁷⁰ Ver. explic. sobre *yumunhã* na seção 7.1.

⁴⁷¹ A tradução do texto-fonte, já no texto de chegada dela – sugestão tradutória que pode ser identificada pela retrotradução – nos pareceu, assim, mais simples e atual.

⁴⁷² Lit.: “o Paranamiri já passa a margem”, i.e.: “transbordava”.

⁴⁷³ A tradução nos pareceu mais simples e atual com a alteração ilustrada pela retrotradução.

⁴⁷⁴ A tradução, ilustrada pela retrotradução, nos pareceu mais simples e atual com a alteração feita.

⁴⁷⁵ Idem.

O delegado quis correr, mas foi obrigado a nadar.

Pisikasara*⁴⁷⁶ *uputari uyana, ma urikú uwitá.

O delegado quis correr, mas teve que nadar.

A casa inundada parecia deserta,

***Suka, upurakái waá uikú, uyukwáu sasiara*⁴⁷⁷,**

A casa dele, que estava inundada⁴⁷⁸, parecia deserta,

só se ouviam o ruído das águas e, ao longe, aquela voz:

uyusendú nhuntu í tiapú, asuí apekatu kwá nheenga unheẽ:

só se ouvia o barulho⁴⁷⁹ das águas e, ao longe, uma voz dizia:

– A cheia!

– ***Paranã-wikesawa!***

Onde estariam o tenente Ribeiro e a família? Mortos?

Mamé taá uikú tuixawa Ribeiro? Mamé taá uikú i anama? Aintá umanõ-ana uikú maã será?

Onde estariam o tenente Ribeiro? Onde estaria sua família?⁴⁸⁰ Eles estariam mortos?

Teriam fugido, abandonando o hóspede à sua infeliz sorte?

Urikú uyawáu, urikú uxari mupitawara taité será?

Teriam fugido, teriam abandonado o coitado do hóspede?⁴⁸¹

Onde salvar-se, se as águas cresciam sempre,

Mamé taá uyupisirõ í-itá umuturusú-rusú rẽ ramé?

⁴⁷⁶ Ver explic. *pisikasara* na seção 7.1.

⁴⁷⁷ Ver explic. *sasi(ara)* na seção 7.1.

⁴⁷⁸ Não há orações reduzidas. Cf. seção 6.1.

⁴⁷⁹ Preferimos “barulho” (*tiapú*) a “ruído” (*tiapú-mirĩ*) por conta do momento de tensão clímax do texto depender de as águas estarem assombrando a personagem com seu temível barulho de inundação.

⁴⁸⁰ A anáfora foi utilizada para reforçar, metalinguisticamente, os sentimentos de aflição e angústia, próprios do clímax do conto.

⁴⁸¹ A tradução, ilustrada pela retrotradução, nos pareceu mais simples e atual.

Onde se salvar se as águas continuavam a crescer ainda mais?⁴⁸²

e o delegado já começava a sentir-se cansado de nadar.

Pisikasara uyupirō ana uyusaā i kweré nhaāsé uwitá retana.

O delegado já começava a se sentir cansado de nadar muito.⁴⁸³

Nadava, nadava.

Uwitá-witá rē!

Não parava de nadar!⁴⁸⁴

As forças começavam a abandoná-lo,

Kirimbawa-itá uyupirō uxari aé,

As forças começavam a abandoná-lo,

os braços recusavam-se ao serviço,

i yuwá-itá ti umunhã mã aé uputari waá,

seus braços não faziam aquilo que ele queria⁴⁸⁵,

câimbras agudas lhe invadiam os pés e as pernas.

karúara-itá kirimbawa aintá umuyenú aé.

câimbras fortes faziam-no prostrar⁴⁸⁶.

Onde e como salvar-se?

Mamé taá asuí mayé taá uyupisirō?

Onde e como se salvar?

⁴⁸² A separação do período coordenado em duas orações absolutas nos pareceu contribuir com maior expressividade para o destacamento da pergunta, que torna a cena ainda mais aflitiva, como um *flash* cinematográfico composto na narrativa, dando destaque à interrogativa. Ademais, traalha em paralelismo com a interrogativa, separada, mais uma vez feita, mais adiante, e que se apresenta dessa forma já no texto-fonte.

⁴⁸³ Transformar em dois períodos nos pareceu, pelo primeiro, elevar a tensão da pergunta retórica e, pelo segundo, valorizar o esforço do delegado em nadar.

⁴⁸⁴ A tradução, ilustrada pela retrotradução, elevou a carga expressiva do enunciado – proposta de qualquer clímax, como o do conto. Cf. “reduplicação” na seção 6.3.

⁴⁸⁵ A tradução, ilustrada pela retrotradução, nos pareceu mais simples e atual.

⁴⁸⁶ A alteração, ilustrada pela retrotradução, pareceu-nos criar um efeito de sentido mais impactante do que o texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada, a fim de que o clímax representasse uma força expressiva maior por se tratar do fim da narrativa: como se Antônio de Sousa não conseguisse ficar de pé!

De súbito viu aproximar-se uma luzinha e logo uma canoa, dentro da qual lhe pareceu estar o tenente Ribeiro.

Kutara umaã usika yepé rendí-mirĩ ariré yepé igara, ukwaú waá uikú tuixawa Ribeiro.

De súbito viu aproximar-se uma luzinha, depois uma canoa, em que parecia estar o tenente Ribeiro.

Pelo menos era dele a voz que o chamava.

I nheenga usenõi aé.

A voz dele o chamava.⁴⁸⁷

– Socorro! – gritou desesperado o Antônio de Sousa,

– *Repitimõ!*⁴⁸⁸ – *Antonio de Sousa usasemu se akanhimu retana,*

– Socorro! – Antônio de Sousa gritou desesperado,

e, juntando as forças num violento esforço,

umuatiri kimbawa-itá urikú rē waá,

reuniu⁴⁸⁹ as forças que ainda tinha⁴⁹⁰,

nadou para montaria, salvação única que lhe restava,

uwitá igara akití, pisirõsawa yepenhunto waá upitá waá i xupé.

nadou em direção à canoa⁴⁹¹ salvação única que lhe restava.

no doloroso transe.

Usã umanũ uikú.

Sentia que estava morrendo.⁴⁹²

⁴⁸⁷ A tradução, ilustrada pela retrotradução, nos pareceu mais simples e atual.

⁴⁸⁸ Cf. na seção 7.2.

⁴⁸⁹ Ver. explic. acerca da ausência de orações reduzidas em nheengatu na seção 6.1.

⁴⁹⁰ A tradução, ilustrada pela retrotradução, nos pareceu mais simples e atualizada com a alteração tradutória sugerida.

⁴⁹¹ Preferimos “canoa” a “montaria” porque aquela nos pareceu mais atual que esta para fazer referência à embarcação.

⁴⁹² A alteração completa do final do período se deveu a duas razões inerentes ao contexto: a primeira, porque o texto nos pareceu mais simples e claro sob a forma da solução tradutória; a segunda, porque o “transe” a que fez menção I.S. no texto-fonte foi entendido por nós como o momento em que, quase desfalecido, não têm noção de que pode seguir vivendo, como se a falta das forças apontasse um “transe de morte”.

Mas não era o tenente Ribeiro o tripulante da canoa.

Ma kwá igarapura nẽ tuixawa Ribeiro.

Mas o tripulante da canoa não era o tenente Ribeiro.

Acocorada à proa da montaria, Maria Mucoim

Maria Mucoim uwapika uikú igara igantime,

Maria Mucoim estava sentada na proa da canoa⁴⁹³,

fitava-o com os olhos amortecidos,

umaã santá sesá-itá manõsawa suí,

fitava-o com os olhos amortecidos,

e aquele olhar sem luz, que lhe queria traspassar o coração...

asuí kwá maãsawa redúma, uputari waá usasá i piá...

e aquele olhar sem luz, que queria traspassar o coração...

Uma gargalhada nervosa do dr. Silveira interrompeu o velho Estêvão neste ponto.

Kwausara Silveira yepé puká-pukasawa i piáíwa upawa Estevão teyué mbeusawa kwá pisãwéra resé.

Uma gargalhada nervosa do Dr. Silveira nervosa acabou⁴⁹⁴ com a história do velho Estêvão neste pedaço⁴⁹⁵.

⁴⁹³ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

⁴⁹⁴ Preferimos “acabou” a “interrompeu” porque nos pareceu mais concernente ao fim de uma história; para nós, uma “interrupção” subentenderia uma continuidade não presente no decorrer do conto.

⁴⁹⁵ A opção por “pedaço” da narrativa nos pareceu mais clara e atual do que “ponto” da narrativa; por isso a alteração tradutória sugerida.

9.3 O BAILE DO JUDEU

O baile do judeu

Judeu⁴⁹⁶ ***purasisawa***

A dança do judeu

Ora, um dia, lembrou-se o Judeu de dar um baile

Yepé ara, paá, judeu umandwari-ana umeẽ yepé purasisawa

Um dia, dizem, judeu lembrou-se de dar um baile

e atreveu-se a convidar a gente da terra,

Asuí usenũi-putari mira rendawa suiwara,

E quis chamar gente da terra

a modo de escárnio pela verdadeira religião de Deus Crucificado,

Nhaaãsé umusarái-putari tupana-tikú supí irũmu tupana suí uyumukurúsá waá,

Porque queria brincar com a religião⁴⁹⁷ verdadeira de Deus que foi crucificado⁴⁹⁸,

não esquecendo, no convite, família alguma das mais importantes de toda a redondeza da vila.

ti ne resarái, senũisawa resé, nẽ yepé anama serakwena panhẽ tawa ruakisawawara.

não esqueceu, no chamado, nenhuma família importante de toda cercania da vila.

Só não convidou o vigário, o sacristão, nem o andador das almas, e menos ainda o juiz de Direito;

Ti usenũi paí-nungara, nẽ paí-yuwá katusawa nẽ xinga paí, ti usenũi rẽ satambikasawa-munhãgara yuíri,

⁴⁹⁶ Ver. explic. sobre o título da obra e sua estrangeirização na seção 7.3.6.

⁴⁹⁷ Ver. explic. sobre *tupana-tikú* na seção 7.1.

⁴⁹⁸ A alteração identificada pela retrotradução nos pareceu mais clara e objetiva. Por isso a fizemos.

Não chamou o vigário, nem o sacristão nem ao menos o padre⁴⁹⁹ não chamou ainda o juiz de Direito⁵⁰⁰ também;

a este, por medo de se meter com a Justiça,

ti usenüi kwá mira, nhaãsé urikú sikiésawa satambikasawa suí,

não chamou essa pessoa, porque tinha medo da Justiça⁵⁰¹

e aqueles, pela certeza de que o mandariam pentear macacos.

asuí ti usenüi nhaá-itá mira, nhaãsé aintá umundú arama yepé uyakapika makaka-itá.

e não chamou aquelas pessoas, porque eles mandariam pentear macacos⁵⁰².

Era de supor que ninguém acudisse ao convite do homem

Nẽ awá umueté arama yepé apigawa senũikarisawa umuyari

Ninguém acataria um chamado do homem

que havia pregado as bentas mãos e os pés de Nosso Senhor Jesus Cristo numa cruz,

waá-ana pú-itá mutupanaíwa asuí Yané Yara Jesus Cristo i pi yepé kurusá resé,

que tinha pregado as mãos abençoadas e o pé de nosso senhor Jesus Cristo numa cruz,

mas, às oito da noite daquele dia afamado, a casa do judeu,

ma pituna pumusapiri ramé nhaá ara serakwena suí, judeu ruka,

mas, às oito horas da noite daquele afamado dia, a casa do judeu

que fica na rua da frente, a umas dez braças, quando muito, da barranca do rio,

upitá waá ukara renundé upé, mukũipu angawa akití, nẽ piri, Paranã rembiwa suí,

que fica na frente do quintal da casa, a umas dez medidas, não mais, da margem do rio,

⁴⁹⁹ Ver. explic. sobre *paí-nungara* na seção 7.2. Pudemos aí fazer a elucidação sobre a “hierarquia” eclesiástica de que lançamos mão no texto de chegada de nossa tradução.

⁵⁰⁰ Lit.: “fazedor da lei”, i.e.: “juiz de Direito”. Cf.: *satambikasawa-munhãgara* na seção 7.2.

⁵⁰¹ Ver. explic. sobre *satambika* na seção 7.2.

⁵⁰² Domesticamos a expressão idiomática, porque ela é de conhecimento consensual entre os indígenas falantes da língua.

já não podia conter o povo que lhe entrava pela porta adentro;

ti ana upitasuka-kwáu mira-itá uwiké waá ukena rupí,

já não podia segurar as pessoas que entravam pela porta;

coisa digna de admirar-se hoje que se prendem bispos⁵⁰³

maã puranga retana i akanhemu sesewara, nhaãsé uĩ paí-wasú-itá upisika uikú,

coisa bonita demais de admirar-se, porque hoje bispos estão presos⁵⁰⁴,

e por toda parte se desmascaram lojas maçônicas,

asuí panhẽ tetama upé maçom-itá ruka-itá aintá uyumukameẽ,

e, em todo lugar, casas de maçons, elas são reveladas,⁵⁰⁵

mas muito de assombrar naqueles tempos

ma kwá akanhemu retana nhaã ara ramé

mas isto assustam muito naquele tempo

em que havia sempre algum temor de Deus e dos mandamentos de sua Santa Madre Igreja Católica Apostólica Romana.

aikwé waá panhẽ ara yepé-yepé sikiesawa tupana rupí, tupana mundusawa-itá

rupí Tupauku⁵⁰⁶ mundusawa rupí yuiri.

em que existia sempre algum temor por Deus, pelos mandamentos de Deus, pelos mandamentos da Igreja também.

Lá estavam, em plena judiaria, pois assim se pode chamar a casa de um malvado

Judeu,

Aintá uikú mimi, judeu-itá ruka murasí upé, nhaãsé yawentu usenõi-ukwáu judeu

puxiwera ruka,

⁵⁰³ Ver. explic. sobre *paí-nungara* na seção 7.2.

⁵⁰⁴ A alteração ilustrada pela retrotradução se mostrou mais clara nessa língua e apresenta a mesma força de expressão que o texto-fonte. Por isso, fizemo-la.

⁵⁰⁵ Ver explic. *maçom ruka* na seção 7.2.

⁵⁰⁶ Pode-se também dizer *tupana ruka* para designar igreja, em nheengatu. Não julgamos ser impreterível traduzir “Santa Mãe Igreja Católica Apostólica Romana” tal qual no texto-fonte, porque, hoje, ninguém mais se refere à igreja católica dessa forma.

Eles estavam lá, na festa da casa do judeu⁵⁰⁷, porque assim se pode chamar casa de judeu malvado,

o tenente-coronel Bento de Arruda, comandante da guarda nacional,
tuixawa-wasú Bento de Arruda, umundú waá panhẽ tetama resé,
grande chefe Bento de Arruda, que manda em toda a região⁵⁰⁸,

o capitão Coutinho, comissário das terras,
tuixawa Coutinho, iwi-itá musangawasara
chefe Coutinho, comissário⁵⁰⁹ das terras,

o dr. Filgueiras, o delegado de polícia, o coletor,
kwasara⁵¹⁰ Filgueiras, pisikasara-itá ruixawa⁵¹¹, sikuyara muatirisara⁵¹²,
o doutor Filgueiras, o chefe dos prendedores⁵¹³, o ajuntador de dinheiro,

o agente da companhia do Amazonas;
Amazonas marakatĩ-itá purakisara;
o trabalhador dos vapores⁵¹⁴ do Amazonas;

toda a gente grada, enfim, pretextando uma curiosidade desesperada
ape, panhẽ mira serakwena yepé maãwerasawa irõmu
então toda pessoa famosa com a curiosidade que eles tinham

de saber se, de fato, o Judeu adorava uma cabeça de cavalo
aintá urikú waá ukwáu arama supí suí judeu umueté ramé yepé kawarú akanga
para saber se, de verdade, judeu idolatrava uma cabeça de cavalo

mas, na realidade, movida da notícia da excelente cerveja Bass

⁵⁰⁷ Obviamente, mais uma vez, não há palavra para “judiaria”. Por isso propusemos a “grande festa do judeu”, ou seja: uma “judiaria”.

⁵⁰⁸ Ver. explic. sobre *mundú waá panhẽ tetama resé* na seção 7.2.

⁵⁰⁹ Lit. “medidor de terras”. Cf. *iwi-itá musangawasara* na seção 7.2.

⁵¹⁰ Ver. explic. na seção 7.2.

⁵¹¹ Cf. seção 7.2.

⁵¹² Idem.

⁵¹³ Trata-se de uma perífrase para representar “delegado”. Cf. *pisikasara-itá ruixawa* na seção 7.2.

⁵¹⁴ Ver. explic. sobre *marakati-itá* na seção 7.2.

*ma satambika irõmu aintá usú mimi nhaãsé aintá upitá ukwaú kaxiri*⁵¹⁵ Bass
mas, com certeza, eles foram lá porque eles ficaram sabendo da muito boa cerveja
Bass

e dos sequilhos que o Isaac arranjava para aquela noite,
*katu piri suí meýú-tikanga mirĩ suí yuiri Isaac upukusú waá-ana nhaã pituna
rupiára*

e do sequilho⁵¹⁶ que Isaac tinha conseguido pegar para aquela noite,⁵¹⁷

entrava alegremente no covil de um inimigo da Igreja,
panhẽ mira aintá uwiké surí tupauko suayana kwara upé
todas as pessoas entravam alegres no buraco⁵¹⁸ do inimigo da igreja

com a mesma frescura com que iria visitar um bom cristão.
nungara yawé kirimbawa irõmu usú arama yepé puranga cristão ruka.
com, parece, mesmo zelo para ir à casa de um bom cristão.

Era em junho, num dos anos de maior enchente do Amazonas.
Junho ramé, yepé akayú ramé paranã-wasú wikesawa turusú piri irũmu.
[Era] em Junho, num ano com a maior enchente do Grande Rio.

As águas do rio, tendo crescido muito, haviam engolido a praia
Paraná í uyupíri-ana retana umukuna -ana iwikiú

A água do rio tinha subido demais, tinha engolido a praia

e iam pela ribanceira acima, parecendo querer inundar a rua da frente
asuí usú sembiwa ararupi, mayé uputari umuyupipika tenundé rapé-wasú yawé,
e ia acima da margem como quisesse fazer encher o grande caminho da frente assim,

⁵¹⁵ Cf. ampliação de sentido na seção 7.1.

⁵¹⁶ O singular pelo plural é recurso metonímico.

⁵¹⁷ Pareceu-nos mais clara e objetiva a alteração ilustrada pela retrotradução do texto de chegada; por conseguinte a adotamos.

⁵¹⁸ Já que não encontramos palavra para traduzir, literalmente, “covil”, em nheengatu, acreditamos em que a adaptação linguístico-semântica, identificada pela utilização de *kwara* (“buraco”), traduziria o mesmo tom de pejor inculido no texto-fonte.

e ameaçando com um abismo de vinte pés de profundidade os incautos transeuntes
umusikié tipíáya irõmu irundipú pi-itá irũmu tipisawa suí uwatáwatásara-itá
ukwauíma waá uikú

faziam temer com o abismo de vinte pés de profundidade os andadores⁵¹⁹ que
 estavam desavisados

que se faziam próximos do barranco.

aintá umuruakí waá iwitera suí.

eles que se aproximavam do barranco.

O povo que não obtivera convite,

Mira-itá ti waá-ana urikú senõisawa,

As pessoas que não tiveram chamado,

isto é, a gente de pouco mais ou menos,

mira-itá pirasua retana waá

*peessoas que [são] muito pobres*⁵²⁰

apinhava-se em frente a casa do Judeu,

uyupurakári Judeu ruka renundé

enchiam-se à frente da casa do judeu

brilhante de luzes, graças aos lampiões de querosene

umuwerá waá sendisawa-itá irõmu, ikawa-sendí-itá resewara

que brilhava com luzes, por causa das lamparinas⁵²¹

tirados da sua loja, que é bem sortida.

uyuyuúka waá i pirapanasawa ruka suí, urikú waá siía maã.

⁵¹⁹ Ver. explic. sobre *watáwatá* na seção 7.2.

⁵²⁰ A nosso ver, trata-se das pessoas que não tinham muitos bens – ou quase nada! Por isso a sugestão tradutória apontada pela retrotradução.

⁵²¹ A alteração ilustrada pela retrotradução se deu por conta da inexistência do participio presente (“brilhante”) nessa língua.

que foram tiradas da sua casa de compra, que tem muitas coisas⁵²².

De torcidas e óleo é que ele devia ter gasto suas patacas nessa noite,

Aé urikú té arama yepé umburi panhē sikuyara kawasawa resé yuíri kwá pituna ramé,

Ele deveria mesmo pôr⁵²³ todo seu dinheiro em pavio também naquela noite,

pois quantos lampiões bem lavadinhos,

nhaãsé muíri ikawa-sendí umuyasuka retana waá uikú

porque muitas lamparinas que estavam bem lavadas⁵²⁴

esfregados com cinza,

asuí uyukitika waá uikú tanimbuka irõmu

e que estavam esfregadas com cinza,

hão de ter voltado para as prateleiras da bodega.

uyuíri-ana piripana ruka yurá-itá kití.

voltaram para o jirau da casa de compra.

Começou o baile às oito horas,

Purasisawa yupirú-ana pumusapiri ramé,

O baile começou às oito,

logo que chegou a orquestra⁵²⁵ composta do Chico Carapana,

mairamé muapusara-itá usika Chico Carapana suiwara,

quando os músicos chegaram, feitos de Chico Carapana,

que tocava violão,

⁵²² A alteração sugerida pela retrotradução se mostrou mais simples e igualmente clara. Ademais, “sortida” é termo de que aproximamos o texto-meta – sem nos parecer falso ou leviano – com a oração desenvolvida ilustrada pela retrotradução.

⁵²³ Com o sentido de “gastar”, como encontramos em *Turusú upurará umpusangasara-itá resé, umburi panhē i maã-itá, ma ti aintá uajudari aé, aramé piri uikú aíwa aé.* (O NOVO TESTAMENTO EM NYENGATU *apud* AVILA, 2021, p. 485) - Ela padecera muito junto aos médicos, **gastara** todos os seus bens, mas eles não ajudaram-na, ela ficou ainda pior. (**grifos nossos**)

⁵²⁴ Não há orações reduzidas em nheengatu. Ver. explic sobre isso na seção 6.1.

⁵²⁵ Ver. explic. sobre *muapusara-itá* na seção 7.2.

umuapú waá ararapewa,
que tocava violão,

do Pedro Rabequinha e do Raimundo Penaforte,
Pedro Rabequinha suiwara asuí Raimundo Penaforte suiwara yuíri,
Pedro Rabequinha e Raimundo Penaforte também,

um tocador de flauta de que o Amazonas se orgulha.
yepé membí peyusara Amazonas urikú waá awaetesawa.
um soprador de flauta de que Amazonas tem orgulho⁵²⁶

Muito pode o amor ao dinheiro,
Saisusawa sikuyara rupí ukwáu síia maã,
O amor pelo dinheiro pode muita coisa,

pois que esses pobres homens não duvidaram tocar na festa do Judeu
nhaãsé kwá-itá awá taité aintá nití upurandú umuapú judeu murasí resé
porque esses homens coitados eles não duvidaram [de] tocar no baile do judeu

com os mesmos instrumentos com que acompanhavam a missa
tenhé membí-itá irūmu asuí tenhé ararapewa-itá irūmu aintá umuirūmu waá
tupana yumbuesawa
com os mesmos instrumentos⁵²⁷ que eles acompanharam os ensinamentos de Deus

aos domingos na Matriz.
mituú ramé tupauko upé.
aos domingos na igreja.

Por isso dois deles já foram severamente castigados,
Nhaã resewara mukūi aintá suí aintá puxi-putawa retana:

⁵²⁶ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara sem perder a força de expressão do texto de partida da tradução. Por isso a realizamos.

⁵²⁷ Não conseguimos localizar palavra que sintetizasse a ideia de “instrumentos”; por isso adotamos *tenhé membí-itá irūmu asuí tenhé ararapewa-itá irūmu* (lit.: “com as mesmas flautas e com os mesmos violões”).

Por isso dois deles eles [foram] castigados demais:

tendo o Chico Carapana morrido afogado um ano depois do baile

Chico Carapana umanũ umupipika yepé akayú riré purasisawa riré

Chico Carapana morreu afogado um ano depois do baile

e o Pedro Rabequinha, sofrido quatro meses de cadeia por uma descompostura

Pedro Rabequinha umasí-ana irundí yasi⁵²⁸ mundasawatiwa resé yepé ukwáu

araíma⁵²⁹ rupí

Pedro Rabequinha sofreu quatro luas na cadeia por não ter comportamento adequado

que passou ao capitão Coutinho a propósito de uma questão de terras.

usasá waá tuixawa Coutinho irũmu tetama-itá yepé maramunhasawa resewara.

que passou com o chefe Coutinho por causa de uma rixa⁵³⁰ de terras.

O Penaforte, que se acautele!

Penaforte mã upitá susanga!

Penaforte deveria ficar sossegado!⁵³¹

Muito se dançou naquela noite

Aintá upurasí retana nhaã pituna ramé

Eles dançaram muito naquela noite

e, a falar a verdade, muito se bebeu também,

asuí, aintá unheẽ ramé supisawa, aintá ukaú-kaú yuíri,

e, se disserem a verdade, eles se embriagaram também, 4

⁵²⁸ O ciclo de “quatro luas” (*irundí yasi*) corresponde a um mês. Assim seguem contando os mais antigos e experientes indígenas quando conversam entre si em nheengatu.

⁵²⁹ Segundo Marcel Twardowski Avila, “*kwáu* (ou *kwá* ou *kwawa*) + *ara* (*akwáu ara*, *rekwáu ara* etc.) [...] - ter juízo, ter discernimento; ter equilíbrio, comportar-se adequadamente.” (AVILA, 2021, p. 255 – *grifos do autor*). Coube-nos, apenas, o acréscimo do sufixo nominal de ausência *-íma*: *ukwáu araíma* (“não ter juízo”, “não ter comportamento adequado”)

⁵³⁰ A alteração ilustrada pela retrotradução se deu por conta de “questão”, no contexto, dizer respeito a uma disputa, um desentendimento, uma rixa entre as personagens – tal como se dizia antigamente.

⁵³¹ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e atual sem perder a carga expressiva do texto-fonte. Por isso a propusemos.

porque em todos os intervalos da dança lá corriam pela sala os copos da tal cerveja Bass,

nhaãsé mairamé purasisawa upawa siía irirú nhaã kaxirí Bass suí aintá unhana suka rukapí rupí,

porque quando a dança parava muitos copos daquela cerveja Bass eles corriam pelo cômodo da casa,

que fizera muita gente boa esquecer os seus deveres.

asuí kwá umunhã-ana siía mira puranga sesarái sikusawa-itá.

E isso tinha feito muita gente boa esquecer seus hábitos.

O contentamento era geral e alguns tolos chegavam mesmo a dizer que na vila nunca se vira um baile igual!

Aikwé muíri surisawa pa asuí yepé-yepé tenhuntuwara unheẽ-ana tenhẽ nẽ mairamé aintá uyumaã yepé purasí yawé nhaã tawa upé!

Havia muita felicidade e alguns tolos disseram mesmo nunca ser visto um baile como aquele na vila.

A rainha do baile era, incontestavelmente, a D. Mariquinhas,

Purasisawa yara, supí, D. Mariquinhas,

A senhora do baile, certeza, [era] D. Mariquinhas,

a mulher do tenente-coronel Bento de Arruda,

tuixawa-wasú Bento de Arruda rimirikú,

a esposa do grande chefe Bento de Arruda,

casadinha de três semanas, alta, gorda, tão rosada que parecia uma portuguesa.

amú-kwesé umendari musapiri semana ramé, ywaté, i kirá, piranga serana retana aé ukwáu té yepé kunhã kariwa.

recém-casada há três semanas, alta, gorda, bastante rosada ela parecia mesmo uma mulher branca.⁵³²

⁵³² A alteração ilustrada pela retrotradução se deu porque o nheengatu não traduz “portuguesa”: precisaríamos lançar mão de mais um empréstimo. Muito embora não houvesse problemas nenhuns em adotá-lo, preferimos

A D. Mariquinhas tinha uns olhos pretos

D. Mariquinhas urikú sesá-itá pixuna

D. Mariquinhas tinha olhos pretos

que tinham transtornado a cabeça de muita gente;

aintá umyeréu waá mira-itá akanga;

que eles faziam virar⁵³³ a cabeças de muita gente;

o que mais nela encantava era a faceirice com que sorria a todos,

mañ upeyú piri waá warixisawa upuká waá panhẽ mirá supé,

o que mais encantava [era] a faceirice com que sorria a toda gente,

parecendo não conhecer maior prazer do que ser agradável a quem lhe falava.

mayé nití ukwáu murisawa turusú piri muriwera suí awá supé upurungitá aé irũmu.

como não conhecesse maior satisfação⁵³⁴ que [ser] agradável a quem falasse com ela.

O seu casamento fora por muitos lastimado,

Síia mira aintá uxiú i mendarisawa rupí,

Muitas pessoas choraram por causa do seu casamento⁵³⁵,

embora o tenente-coronel não fosse propriamente um velho, pois não passava ainda dos cinquenta;

ayuéte tuixawa-wasú nẽ tuyué rẽ, nhaãsé nití usasá 50 akayú suí;

embora o grande chefe não [fosse] velho ainda, porque não passava de 50;

“mulher branca” (*kunhã kariwa*), porque é muito comum os indígenas chamarem aqueles ou aquelas que não o são dessa forma. Por isso adotamos essa solução tradutória.

⁵³³ A alteração ilustrada pela retrotradução se deu porque os sentidos são os mesmos e o termo utilizado por I.S. no texto-fonte além de ser considerado arcaísmo apresenta o mesmo sentido daquele empregado por nós no texto de chegada: *muyeréu* (lit.: “fazer tornar”). Por isso adotamos a solução tradutória sugerida.

⁵³⁴ Entendemos, aqui, que “prazer” está mais bem relacionado ao sentido de “satisfação”, “agrado” (*murisawa*). Por isso sugerimos a alteração tradutória no texto de chegada da tradução, bem ilustrada na parte concernente à retrotradução.

⁵³⁵ A alteração ilustrada pela retrotradução se deu em razão de a organização sintática e o efeito de sentido se evidenciarem de modo muito mais claro sem perder a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a sugestão tradutória sugerida.

diziam todos que uma moça nas condições daquela tinha onde escolher melhor
***panhẽ mira unheẽ yepé kunhã nhaã purangasawa irũmu urikú awá puranga piri
 uparawaka arama***

toda gente dizia [que] uma moça com aquela beleza⁵³⁶ tinha alguém melhor a
 escolher⁵³⁷

e falava-se muito de um certo Lulu Valente,
asuí aintá upurungitá retana yepé Lulu Valente resé ukwauíma waá,
 e eles falavam bastante em um Lulu Valente que [era] desconhecido⁵³⁸,

rapaz dado a caçadas de bom gosto,
kurumiwasú umunhã waá muíri musaraisawa puranga retana,
 rapaz que fazia várias brincadeiras⁵³⁹ muito boas,

que morrera pela moça
umanũ-putawa waá-ana kunhã resewara
 que quase tinha morrido⁵⁴⁰ por causa da moça

e ficara fora de si com o casamento do tenente-coronel;
asuí upitá akangaíwa tuixawa-wasú mendarisawa resewara;
 e ficou louco por causa do casamento do tenente-coronel⁵⁴¹;

mas a mãe era pobre, uma simples professora régia!
ma i manha pirasúa waá, yepé taína mbuesara taité!
 ma sua mãe, que [era] pobre, [era] uma coitada professora de criança⁵⁴²!

⁵³⁶ Pensamos que “as condições” de que autor fala sobre sua personagem referem-se à “beleza” que D. Mariquinhas ostenta. Por isso adotamos essa sugestão tradutória.

⁵³⁷ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais atual e objetiva sem, contudo, perder a expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos essa sugestão tradutória.

⁵³⁸ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e objetiva sem, contudo, perder a expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos essa sugestão tradutória.

⁵³⁹ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais atual e objetiva sem, contudo, perder a expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos essa sugestão tradutória.

⁵⁴⁰ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais atual e objetiva sem, contudo, perder a expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos essa sugestão tradutória.

⁵⁴¹ Ver. explic. sobre “hierarquia militar” nas seções 7.2.9, 7.2.10 e 7.2.11.

⁵⁴² Ver. explic. sobre *taína mbuesara* na seção 7.2.

O tenente-coronel era rico, viúvo e sem filhos

Tuixawa-wasú urikú siía sikuyara, mendasara kwera taíraíma

O tenente-coronel⁵⁴³ tinha muito dinheiro, viúvo, sem filho

e tantos foram os conselhos, os rogos e agrados e,

siía mungitasawa resewara, yururesawa-itá resewara, meēsawa-itá resewara,

por causa de muitos conselhos, pedidos, doações⁵⁴⁴

segundo outros, ameaças da velha,

amú-itá rupí, waimí musikiesawa-itá resewara yuíri,

conforme outros, por causa das ameaças da velha também,

que D. Mariquinhas não teve outro remédio que mandar o Lulu às favas

ape Dona⁵⁴⁵ Mariquinhas nití urikú amú pusanga: umundú Lulu upuú kumandá-wasú⁵⁴⁶

então D. Mariquinhas não teve outra solução⁵⁴⁷: mandou Lulu às favas

e casar com o Bento de Arruda.

asuí umendari Bento de Arruda irūmu.

e casou-se com Bento de Arruda.

Mas, nem por isso, perdeu a alegria e amabilidade

Ma, nē yawerã, ukanhimu i surí, i saísusawa yuíri

Ma, nem por isso, perdeu sua alegria e seu amor

⁵⁴³ Ver. explic. sobre “hierarquia militar” nas seções 7.2.9, 7.2.10 e 7.2.11.

⁵⁴⁴ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e atual, sem perder, no entanto, a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória sugerida.

⁵⁴⁵ Ouvimos muitas vezes os pronomes de tratamento *dona* e *senhor* sendo ditos pelos falantes nativos do nheengatu. Assim, preferimos manter o estrangeirismo, que nos pareceu já bastante comum na língua.

⁵⁴⁶ Muito embora seja uma expressão idiomática do português e transliterá-la a outra língua pode incorrer em não representar com fidelidade a noção de mundo incutida na expressão, como o nheengatu convive com o português com bastante naturalidade na região de SGS, não fizemos objeção a manter a transliteração mencionada. Isto porque os falantes do nheengatu conhecem bem a expressão no português e o que representa nele. Por isso a tradução literal foi mantida: *umandú upuú kumandá-wasú* (lit.: “mandou apanhar favas”; por ext.: “mandou às favas”).

⁵⁴⁷ O termo *pusanga* pode ser entendido como “remédio”, “solução”, “saída”, “jeito”, tal qual esses sinônimos se dão na língua portuguesa.

e, na noite do baile do Judeu, estava deslumbrante de formosura.

asuí, judeu purasisawa pituna ramé, uikú sinipukawara purangasawa retana suiwara.

e na noite do baile do judeu, estava cintilante de beleza⁵⁴⁸.

Com seu vestido de nobreza azul-celeste,

I sutirū irūmu muakarasawa suí suikiri-iwaka suí,

Com seu vestido de nobreza azul-céu

as suas pulseiras de esmeraldas e rubis,

i puxama-itá itaubí⁵⁴⁹ suiwara, itá-piranga suiwara yuíri,

suas pulseiras feitas de esmeraldas e também feitas de rubis

os seus belos braços brancos e roliços de uma carnadura rija;

i yuwá-itá puranga, murutinga, i apwã asuí santá;

seus braços belos, brancos, redondos e rijos⁵⁵⁰;

e alegre como um passarinho em manhã de verão.

asuí surí mayé yepé wirá-mirĩ yawé kurasí ara kwema ramé.

e alegre como um passarinho em manhã de verão⁵⁵¹.

Se havia, porém, nesse baile, alguém alegre e satisfeito de sua sorte,

Aikwé ramé, kuité, kwá purasisawa resé, awá surí, suripura i marupiara resewara,

Se havia, no entanto, nesse baile, alguém alegre e cheio de alegria por causa da sua sorte

era o tenente-coronel Bento de Arruda

tuixawa-wasú Bento de Arruda

[era] o tenente-coronel Bento de Arruda

⁵⁴⁸ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais claras e atuais, sem, contudo, perder a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

⁵⁴⁹ Ver. explic. sobre *itá-piranga* na seção 7.1.

⁵⁵⁰ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e atual, sem, contudo, perder a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

⁵⁵¹ Ver. explic. sobre “verão”, junto ao termo empréstimo *junho* na seção 7.3.

que, sem dançar, encostado aos umbrais de uma porta,

uyári waá uikú ukena-rupitá resé, upurasíma,

que estava encostado nos umbrais, sem dançar,

seguia com o olhar apaixonado todos os movimentos da mulher,

asuí umanhana maãsawa saisuíwa irũmu panhẽ kunhã yatimūsawa-itá,

e vigiava com olhar amoroso todos os movimentos da mulher,

cujo vestido, às vezes, no rodopiar da valsa,

sutiru waá, amuramé, purasisawa yatimusawa pukusawa,

cujo vestido, às vezes, durante o balanço da dança⁵⁵²,

vinha roçar-lhe as calças brancas,

uri uyukitika i sirura murutinga resé,

vinha esfregar-se nas suas calças brancas,

causando-lhe calafrios de contentamento e de amor.

maã umunhã aé utitika surisawa resewara, saiskusawa resewara yuári.

o que o fazia⁵⁵³ palpitar de felicidade e de amor também.

Às onze horas da noite, quando mais animado ia o baile,

Pituna mukũipuyepé ramé, purasisawa uikú ramé umuriri piri,

Às 11 da noite, quando o baile estava mais agitado⁵⁵⁴,

entrou um sujeito baixo, feio,

yepé awá kwaíra uwiké, puxiwera,

um sujeito pequeno entra, [era] feio,

de casaca comprido e chapéu desabado,

⁵⁵² Preferimos a palavra “dança” à “valsa”, porque esta não faz parte do ideário cultural indígena, e a sinédoque inculcida por aquela estabelece natural relação de contiguidade entre os termos.

⁵⁵³ Cf. “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

⁵⁵⁴ Pensamos que “agitar” no sentido de “animar” seja palavra que reserva maior clareza e atualidade ao contexto, sem, contudo, perder a força de expressividade do texto-fonte.

kamixá-wasú pukú irūmu asuí akanga-pupekasara uwari waá uikú suá resé,
com camisa comprido e um chapéu que caía sobre seu rosto,

que não deixava ver o rosto,

nití waá uxári umaã suá,

que não deixava ver seu rosto,

escondido também pela gola levantada do casaco.

uyuyumimi waá yuíri kamixá-wasú pepú rupí usupiri waá uikú.

que se escondia também pela gola do camisa que estava levantada.

Foi direto a D. Mariquinhas, deu-lhe a mão,

Usú satambika Dona Mariquinhas piri, umeẽ i pu i xupé,

Foi direto a D. Mariquinhas, deu sua mão para ela,

tirando-a para uma contradança que ia começar.

asuí upisika aé yepé purasisawa arãma usú waá uyupirũ.

e a pegou para uma dança que ia começar.

Foi muito grande a surpresa de todos,

Panhẽ mira i akanhemu retana,

Todas as pessoas se surpreenderam bastante,

vendo aquele sujeito de chapéu na cabeça e mal-amanhado,

*aintá umaã ramé nhaã awá akanga-pupekasara irūmu akanga resé umundéu waá
uikú puxiwera retana,*

quando elas viram aquela pessoa com chapéu na cabeça que estava mal vestido
demais

atrever-se a tirar uma senhora para dançar,

upisika-putari nhaã kunhã upurasí arama,

querendo pegar aquela mulher para dançar⁵⁵⁵,

⁵⁵⁵ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e atual, sem, no entanto, perder a força da expressividade do texto-fonte. Por isso a adotamos a solução tradutória apresentada.

mas logo cuidaram que aquilo era uma troça

ma aintá ukwáu kutara nhaã yepé musaraisawa

mas eles pensaram logo aquilo [ser] uma brincadeira

e puseram-se a rir, com vontade,

asuí aintá uyupirũ upuká retana,

e eles começaram⁵⁵⁶ a rir muito,

acercando-se do recém-chegado para ver o que faria.

uyumuruakí awá suí upawa waá usika aintá umaã arama maã aé umunhã.

aproximaram-se do homem que acabava de chegar para verem o que ele faria.

A própria mulher do Bento de Arruda ria-se a bandeiras despregadas e,

Bento de Arruda rimirikú tenhẽ upuká-puká retana,

A própria esposa de Bento de Arruda gargalhava bastante,

ao começar a música, lá se pôs o sujeito a dançar,

nheengarisawa uyupirũ ramé, awá uyumburi-ana upurasí,

quando a música começou⁵⁵⁷, o homem se pôs a dançar,

fazendo muitas macaquices, segurando a dama pela mão, pela cintura,

umunhã síia musaraisawa, upítasuka kunhã i pu rupí, i kuá rupí,

fazia muitas brincadeiras, segurava a mulher pela mão dela, pela cintura,

pelas espáduas, nos quase abraços lascivos,

i kupé rupí, uyumana kwairantu yumanasawa-itá saisuíwa irũmu

pelas costas⁵⁵⁸, por pouco não abraçava com abraços com segundas intenções⁵⁵⁹,

⁵⁵⁶ Preferimos “começar a rir” a “pôr-se a rir” em razão da atualidade a primeira em detrimento da segunda expressão.

⁵⁵⁷ Cf. “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

⁵⁵⁸ Preferimos “costas” a “espáduas” em razão da atualidade a primeira em detrimento do segundo termo.

⁵⁵⁹ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e, principalmente, atual, sem perder, no entanto, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a sugestão tradutória apresentada.

parecendo muito entusiasmado.

uyukwáu urirí uikú retana.

parecia muito agitado⁵⁶⁰.

Toda a gente ria, inclusive o tenente-coronel,

Panhẽ mira upuká, tuixawa-wasú yuíri,

Toda a gente ria, o tenente-coronel também,

que achava uma graça imensa naquele desconhecido

umaã waá memuí-wasú nhaã resé uyukwauíma waá

que via enorme graça naquele que era desconhecido⁵⁶¹

a dar-se ao desfrute com sua mulher,

upurasí waá i ximirikú irũmu i xuí,

que dançava com sua mulher, aproveitando-se dela⁵⁶²,

cujos encantos, no pensar dele, mais se mostravam naquelas circunstâncias.

saisusawa-itá waá, i mandwarisawa rupí, uyumukameẽ piri nhaã ara pisãwéra resé.

cujos encantos, segundo seu pensar, mais se mostravam naqueles momentos do dia⁵⁶³.

- Já viram que tipo? Já viram que gaiatice?

- *Pemaã-ana será nhaã amurupí? Pemaã-ana será muíri musaraisawa?*

- Viram aquele estranho? Viram quanta brincadeira?

⁵⁶⁰ Para nós, o sentido contextual de “entusiasmado” está mais conformado com o de “agitado”, porque “o judeu” parecia excitar-se com a dança. Por isso a alteração tradutória apresentada.

⁵⁶¹ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e, principalmente, atual, sem perder, no entanto, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a sugestão tradutória apresentada.

⁵⁶² A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e, principalmente, atual, sem perder, no entanto, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a sugestão tradutória apresentada. Outrossim, sobre o valor semântico da preposição *suí* poder se relacionar a “tirar proveito de alguém – como incute o contexto –, Marcel Twardowski Ávila assegura: “indica proveito [...]: aproveitando-se de (alguém), tirando proveito de (alguém), levando vantagem sobre (alguém): *Aintá kurí umuhã-putari dinheru yané suí*. - Eles vão querer fazer dinheiro **aproveitando-se** de nós.” (ÁVILA, 2021, p. 675 – **grifos nossos**)

⁵⁶³ Preferimos “momentos do dia” a “circunstância” porque o texto, assim, pareceu-nos mais atual, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte.

É mesmo muito engraçado, pois não é?

Aé amurupí retana tenhẽ, nití será?

Ele [é] estranho⁵⁶⁴ demais mesmo, não?

Mas quem será o diacho do homem?

Ma awá taá kwá awá amurupí?

Ma quem [é] aquele homem estranho⁵⁶⁵?

E essa de não tirar o chapéu?

Marantaá aé nití uyúka akanga-pepekasara⁵⁶⁶?

Por que ele não tira o chapéu?

Ele parece ter medo de mostrar a cara...

Aé urikú-kwáu sikié umukameẽ suí i suá...

Ele parece ter medo de mostrar seu rosto...

Isto é alguma troça do Manduca Alfaiate ou do Lulu Valente!

Kwá Manduca Alfaiate musaraisawa u Lulu Valente musaraisawa!

Isto é brincadeira do Manduca Alafaiate ou brincadeira do Lulu Valente!

Ora, não é!

Yawé u nití yawé!

Parece ou não parece!⁵⁶⁷

Pois não se está vendo que é o imediato do vapor que chegou hoje!

Nẽ awá umaã uikú igarité yakumaíwa usika waá-ana uií!

Ninguém está vendo [ser] o piloto do navio que chegou hoje!

⁵⁶⁴ Pensamos que a característica de “engraçado”, atribuída ao judeu pelo tenente-coronel, estivesse mais associada ao estranhamento causado por seus trejeitos ao dançar; por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

⁵⁶⁵ Pensamos que a característica “diacho” também – como no caso imediatamente anterior – estivesse mais associada ao estranhamento causado por seus trejeitos ao dançar; por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

⁵⁶⁶ Cf. *xapewa* na seção 7.3.

⁵⁶⁷ Preferimos a locução conjuntiva “parece ou não parece” à “ora, não é” porque o texto, assim, pareceu-nos mais atual, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte.

É um moço muito engraçado, apesar de português!
Yepé kurumiwasú amurupí retana, ayueté kariwa!
 [É] um moço estranho demais, ainda que branco!

Eu, outro dia, o vi fazer uma em Óbidos,
Ixé, amũ ara, umaã aé umunhã amũ nhaã suí Óbidos upé,
 Eu, outro dia, o vi fazer uma daquela em Óbidos ,

que foi de fazer rir as pedras⁵⁶⁸!
umunhã waá panhẽ mira aintá upuká retana!
 que fez toda a gente rir demais!

Aguate, dona Mariquinhas, o seu par é um decidido!
Repitá santá, Mariquinhas, ne rumuara ukwáu maã uputari waá!
 Fique firme, Mariquinhas, seu parceiro sabe o que quer⁵⁶⁹!

Toque para diante, seu Rabequinha,
Retuká senundé, Rabequinha,
 Toque adiante, Rabequinha,

não deixe parar a música no melhor da história!
té rexari nhengarísawa upawa puranga piri resé mbeusawa suí!
 não deixe a música acabar no melhor da história!

No meio destas e outras exclamações semelhantes,
Kwá-itá pitérupi asuí amũ-itá purungitasawa yawé,
 Entre estas e outras falas semelhantes,

o original cavalheiro saltava, fazia trejeitos sinistros,
nhaã awá amurupí upuíri, umunhã yatimūsawa-itá amurupí retana,

⁵⁶⁸ Diferentemente da expressão “mandar pentear macacos”, “fazer rir as pedras” nos parece em desuso atualmente e obteve dificuldade de compreensão por parte dos falantes autóctones da língua. Por isso preferimos trabalhar sua domesticação.

⁵⁶⁹ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e, principalmente, atual, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

aquele homem estranho saltava, fazia movimentos bastante estranhos⁵⁷⁰,

dava guinchos estúrdios,

umunhã tiapú-itá puxiwera retana,

fazia barulhos⁵⁷¹ muito feios,

dançava desordenadamente, agarrando a dona Mariquinhas,

upurasí uyumuapatuka, upisika pukusawa Dona Mariquinhas,

dançava atrapalhando-se, enquanto agarrava a dona Mariquinhas,

que já começava a perder o fôlego e parara de rir.

yupirũ waá-ana umukanhemu i anga asuí upawa-ana upuká.

que começou a perder o fôlego e parou de rir.

O Rabequinha friccionava com força o instrumento

Rabequinha umuapú uikú kimbasa irũmu.

Rabequinha estava tocando [o instrumento]⁵⁷² com força.

e sacudia nervosamente a cabeça.

asuí uyatimú i akanga nharusawa por yuíri.

e balançava sua cabeça nervosamente também⁵⁷³.

O Carapana dobrava-se sobre o violão e calejava os dedos

Carapana upepena ararapewa ararupí asuí umusantá pú-rakanga-itá

Carapana dobrava-se sobre o violão e fazia endurecer os dedos

para tirar sons mais fortes que dominassem o vozerio;

uyuúka arãma siá tiapú kimbawa piri umundú waá mira nheenga-wasú;

para tirar vários sons mais fortes que dominassem o vozerio da gente;

⁵⁷⁰ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e, principalmente, atual, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

⁵⁷¹ Ver. explic. sobre *tiapú* na seção 7.1.

⁵⁷² Como já dito antes, não encontramos palavra para traduzir o substantivo “instrumentos”; por isso adaptamos à locução verbal *umuapú uikú* (“estava tocando”).

⁵⁷³ A nossos ver, o reforço semântico dado pelo uso da palavra denotativa de inclusão também acentua o caráter expressivo do contexto

o Pena-forte, mal contendo o riso, perdera a embocadura

Pena-forte, upuká waá retana, mayé umuapú-kwáu i membí

Pena-forte, que ria demais, como não soubesse tocar sua flauta⁵⁷⁴

e só conseguia tirar da flauta uns estrídulos sons desafinados,

uyuúka-kwáu nhuntu yepé-yepé tiapú santĩ, puxywera yuíri i suí,

só conseguia tirar uns barulhos agudos e feios dela,⁵⁷⁵

que aumentavam o burlesco do episódio.

umuturusú-rusú waá kwá marandúa amurupí

que iam aumentando aquela história estranha⁵⁷⁶.

Os três músicos, eletrizados pelos aplausos dos circunstantes

Musapiri muapusara, umundí waá uikú nhaãsé ikuwara-itá aintá unupá i pú⁵⁷⁷

Os três músicos, que estavam eletrizados porque os presentes batiam palmas

e pela originalidade do caso,

asuí sasasawa piasusawa resewara,

e por causa da originalidade da passagem⁵⁷⁸,

faziam um supremo esforço,

aintá umunhã yepé kirimbasawa turusú,

eles faziam uma força grande,

enchendo o ar de uma confusão de notas agudas, roucas e estridentes,

upurakái waá uka rukapí pawa yepé muapatukasawa irũmu tiapú-itá santĩ

suiwara,

⁵⁷⁴ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e, principalmente, atuais, sem perder, contudo a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

⁵⁷⁵ As alterações, ilustradas pela retrotradução, nos pareceram mais simples e, principalmente, atuais, sem perder, contudo a força expressiva do texto-fonte. Por isso adotamos as soluções tradutórias apontadas.

⁵⁷⁶ Idem.

⁵⁷⁷ Segundo Marcel Twardowski Ávila, a expressão “bater palmas” também poderia ser traduzida com o verbo *peteka*, como observado em *pepeteka pe pú* (ÁVILA, 2021, p. 558 – **grifos nossos**).

⁵⁷⁸ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e, principalmente, atual, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

que enchia todo o cômodo da casa⁵⁷⁹ com uma confusão feita de barulhos agudos e estridentes⁵⁸⁰,

que dilaceravam os ouvidos, irritavam os nervos

ukarãi waá apisá-itá, umunharũ taika-itá

que arranhavam os ouvidos, irritavam os nervos

e aumentavam a excitação cerebral de que eles mesmos e os convidados estavam possuídos.

asuí umusé panhẽ awá, muapusara-itá tenhẽ asuí senũiwara-itá aintá uyukwáu uikú upeyú.

e animavam todo mundo⁵⁸¹, os próprios músicos e os convidados pareciam estar enfeitados.

As risadas e exclamações ruidosas dos convidados,

Señuiwara-itá pukasawa-itá, aintá sasemusawa-itá tiapumanha yuíri

As risadas dos convidados, também os gritos barulhentos⁵⁸² deles

o tropel dos novos espectadores,

pisasú maãsara-itá wikesawa tiapú,

o barulho da entrada⁵⁸³ dos novos observadores,

que chegavam em chusma do interior da casa e da rua,

aintá usika waá setá⁵⁸⁴ reté uka kwara upé suí asuí ukara suí,

⁵⁷⁹ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e simples, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

⁵⁸⁰ A nosso ver, o reforço expressivo do som de “notas agudas” reforça-se, tranquilamente, apenas com o som “estridente”. Ademais, pareceu-nos um tanto paradoxal o barulho das notas ser “agudo” e “estridente” e ser, concomitantemente, “rouco”, por conta de este se aproximar do timbre grave e, não, daqueles. A força expressiva do texto-fonte – após a alteração sugerida –, contudo, pareceu-nos preservada pela figura do pleonasma, nossa solução tradutória apresentada no texto-meta.

⁵⁸¹ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e, principalmente, atual, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

⁵⁸² Preferimos “barulhentos” a “ruidosas” porque nos pareceu mais natural os convidados fazerem “barulho” do que “ruído” e, também, por parecer um discurso mais atual.

⁵⁸³ Preferimos “entrada” a “tropel”, justificado pela simplificação do entendimento contextual e, principalmente, pela atualidade do discurso.

⁵⁸⁴ O termo tem a mesma função semântica e utiliza-se nos mesmo contextos sintáticos que as palavras *bũa*, *siã* ou mesmo, *riiya* – variação ortográfica do último cujo uso, de acordo com AVILA (2021), é obsoleto. No texto-meta de nossa tradução, tratamos de alterná-los em sinonímia, a fim de ampliar o léxico na língua.

que chegavam em grupo de dentro da casa e da rua,

acotovelando-se para ver por sobre a cabeça dos outros;

*asuí aintá umunhamunhangara umaã arãma amú akanga-itá ararupí amú-itá
resé;*

e brigavam⁵⁸⁵ para ver por sobre a cabeça uns dos outros;

sonatas discordantes do violão, da rabeca e da flauta

tiapú amurupí usema waá ararapewa-itá suí asuí membí suí

barulhos estranhos⁵⁸⁶ que saíam do violões⁵⁸⁷ e da flauta

e, sobretudo, os grunhidos sinistramente burlescos do sujeito de chapéu desabado,

*rê piri kurukawa tiapú-mirĩ musaráisawa amurupí reté suiwara umunhã waá nhaã
awá xapewa⁵⁸⁸ irũmu uwári waá uikú,*

mais ainda, barulhinhos de garganta feitos de brincadeiras estranhas demais que
aquele homem com chapéu caído fazia,

abafavam os gemidos surdos da esposa de Bento de Arruda,

*panhẽ kwá upupeka sasemusawa-mirĩ-itá nití waá uyusenduíma Bento de Arruda
ximirikú suí,*

tudo isso cobria os gemidinhos que não se ouviam da esposa de Bento de Arruda,

que começava a desfalecer de cansaço

uyupirũ waá umanuíwa kweresawa rupí

que começava a desfalecer de cansaço

⁵⁸⁵ Entendemos que “acotovelar-se”, aqui empregado, representa o “empurra-empurra” próprio da disputa de espaço, como se “brigassem” por um lugar melhor na casa. Por isso a alteração proposta.

⁵⁸⁶ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e, principalmente, atual, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

⁵⁸⁷ Preferimos *ararapewa-itá* (“violões”) para traduzir “violão e rabeca” porque não existe, obviamente, palavra para traduzir “rabeca” (uma espécie de violino mais simples). Por sua vez, sabemos que *ararapewa* tampouco era exatamente um violão, mas, sim, uma espécie de violão (ou viola) bem rústica, com apenas três cordas no máximo. De acordo com Ermano Stradelli, trata-se de um “violão **ou alguma coisa que se lhe pareça**. Um pedaço de madeira rudemente escavado, sobre o qual são esticadas três cordas [...]”. (STRADELLI, 2014, p. 324 – **grifos nossos**). Assim, pensamos que aproximar o violão e a rabeca (instrumentos de corda) ao *ararapewa* do indígena – de mesma característica –, não problematizaria a força expressiva do texto-fonte, porque ambos são instrumentos que, grosso modo, se parecem, por serem de corda, e, não, de percussão ou sopro, como outros.

⁵⁸⁸ Ver. explic. sobre *xapewa* na seção 7.3.

e parecia já não experimentar prazer algum naquela dança desenfreada
asuí ukwáu wana niti yumusé piri nhaã-suí purasisawa akangaíwa waá
 e já parecia não gostar mais daquela dança enlouquecida⁵⁸⁹

que alegrava tanta gente.

umusurí waá siía mira.

que alegrava muita gente.

Farto de repetir pela sexta vez o motivo da quinta parte da quadrilha,
Nhaãsé urikú siía maraarisawa umuapú rupí puyepé í nhaã muapusawa tenhẽ,
 Porque tinha muito cansaço por tocar a sexta vez aquela mesma música⁵⁹⁰,

o Rabequinha fez aos companheiros um sinal de convenção

Rabequinha umusangawa sumuara-itá supé

Rabequinha fez um sinal⁵⁹¹ a seus companheiros

e, bruscamente, a orquestra passou, sem transição, a tocar a dança da moda.

asuí aramé té muapusara-itá upawaíma upuri muapusawa serakwena piri arama.

e, imediatamente⁵⁹², os músicos, sem parar, pularam para uma música mais famosa⁵⁹³.

Um bravo geral aplaudiu a melodia cadenciada e monótona da varsoviana,

*Panhé mira aintá unupá aintá pu piasú muapusawa mewé asuí sasiara uyupirũ
 waá,*

⁵⁸⁹ Para caracterizar como a dança nesse contexto, preferimos “enlouquecida” (*akangaíwa*), porque nos pareceu mais sobrecarregado em expressividade que “desenfreada” (*pawaíwa*; lit.: “sem fim”).

⁵⁹⁰ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e, principalmente, atual, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a sugestão tradutória apresentada.

⁵⁹¹ Pensamos não haver necessidade de apontar que o “sinal” a que se refere I.S. seja “de convenção”: primeiro, porque, entre os músicos, qualquer sinal de comum acordo – i.e.: que convenha a todos – poderia ser entendido como o motivo para seguir adiante a uma próxima música ou à próxima dança; e, segundo, porque “sinal de convenção” não nos pareceu, discursivamente, nem tão claro nem tão atual para se utilizar em textos modernos.

⁵⁹² Pensamos que a parada “brusca” de que fala o texto-fonte faça referência à “troca imediata” de uma música a outra ao sinal de convenção dado por Rabequinha à orquestra, sem que parassem, propriamente. Assim utilizamos *aramé té* (“imediatamente”) em lugar de *yakwaimasawa rupí* (“de modo brusco”, “imprudente”).

⁵⁹³ A alteração ilustrada pela retrotradução nos pareceu mais clara e, principalmente, atual, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

Toda a gente aplaudiu a nova música lenta e triste⁵⁹⁴ que começou,

a cujos primeiros compassos correspondeu um viva prolongado.

yepesawa tiapú waá-itá nhaã mira umueté.

cujas primeiras notas⁵⁹⁵ aquela gente venerou.

Os pares que ainda dançavam retiraram-se,

Awá muküi-itá upurasí rē waá usema,

Gente aos pares, que ainda dançavam, saíram,

para melhor poder apreciar o engraçado cavalheiro de chapéu desabado⁵⁹⁶

aintá umaã arãma puranga piri awá amurupí xapewa irũmu uwári waá uikú

para eles verem melhor a pessoa diferente com chapéu que estava caído

que, estreitando⁵⁹⁷ então a dama contra o côncavo peito, rompeu numa valsa vertiginosa,

*uyupirũ waá yepé purasisawa uyukwáu waá manuítwamanha ukamirika pukusawa
nhaã kunhã i putiá i apwã rupiára*

que começou uma dança que parecia dar vertigem enquanto apertava aquela mulher contra seu peito arredondado,

num verdadeiro turbilhão,

yepé iwitú-wawaka supí resé,

num verdadeiro redemoinho⁵⁹⁸,

⁵⁹⁴ Não vimos necessidade de mencionar qual o tipo de música que a *Varsoviana* representa por conta de dois fatores: o primeiro, em decorrência de sua principal característica – “lenta e triste” – já ter sido mencionada; o segundo, por fim, porque a “varsoviana” não é um ritmo de que muitos, hoje, têm conhecimento. A nosso ver, ademais, pareceu-nos que a força da expressividade do texto-fonte não foi afetada após a palavra ter sido elidida e termos acrescentado o adjetivo *pisasú* (“nova”) –, como se comprova na retrotradução.

⁵⁹⁵ Preferimos “notas” a “compassos” para se fazer referência às notas que principiaram a nova música de que trata a cláusula imediatamente anterior. Ademais, o discurso, dessa forma mencionado, nos pareceu mais simples, claro e atual.

⁵⁹⁶ Ver. explic. sobre “AUSÊNCIA DE ORAÇÕES REDUZIDAS” na seção 6.1.

⁵⁹⁷ Idem.

⁵⁹⁸ Preferimos “redemoinho” a “turbilhão” por conta da atualidade daquele. Ademais, mais à frente se esclarece que o “turbilhão” se via no casal e, não, no seu entorno, porque, em seguida se mostra que [eles] “rodopiavam entrelaçados”, e isto reforça a ideia de que giravam com contundência, o que nos pareceu aludir melhor à forma de um “redemoinho”.

a ponto de se não distinguirem quase os dois vultos
umunhã waá-ana nẽ awá umaã nhaã-itá mukũ anga
 que já fazia ninguém ver aqueles dois vultos⁵⁹⁹

que rodopiavam entrelaçados,
uwawaka waá yepewasú mayé umupukwari uikú yawé,
 que rodavam juntos como estivessem amarrados⁶⁰⁰,

espalhando toda a gente
aintá umusãi panhẽ mira
 espalhavam toda a gente

e derrubando tudo quanto encontravam.
asuí aintá uyutika panhẽ maã uwasemu waá.
 e derrubavam tudo aquilo⁶⁰¹ que encontravam.

A moça não sentiu mais o soalho sob os pés,
Kunhãmukũ niti usaã piri iwí i pí-itá wira,
 A moça não sentiu mais o chão⁶⁰² sob seus pés,

milhares de luzes ofuscavam-lhe a vista,
bũa rendí umusesaíma aé
 milhares de luzes a cegavam⁶⁰³

tudo rodava em torno dela;
panhẽ maã-itá aintá uwawaka aé ruakí;
 todas as coisas rodavam em torno dela;

⁵⁹⁹ As alterações ilustradas pela retrotradução, a nosso ver, tornaram o texto mais claro e, principalmente, mais atual, sem eliminar a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a sugestão tradutória apresentada.

⁶⁰⁰ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais clara e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a força da expressividade do texto-fonte. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

⁶⁰¹ Preferimos “tudo aquilo” a “tudo quanto” pela atualidade discursiva.

⁶⁰² Preferimos “chão” a “soalho” pela atualidade discursiva.

⁶⁰³ O efeito hiperbólico do discurso pareceu-nos mais acentuado com o uso de “cegavam-na” em lugar de “ofuscavam-lhe a vista. Por isso adotamos a solução tradutória apresentada.

o seu rosto exprimia uma angústia suprema,

i suá umukameẽ i akanhemu turusú,

seu rosto mostrava um espanto⁶⁰⁴ enorme

em que alguns maliciosos sonharam ver um êxtase de amor.

ma yepé-yepé suirũ aintá ripusí umaã yepé saiskusawa turusú.

mas alguns maliciosos sonharam ver um amor enorme⁶⁰⁵

No meio dessa estupenda valsa,

Kwá purasisawa pitérupi,

No meio dessa dança⁶⁰⁶,

o homem deixa cair o chapéu

apigawa uxári uwári akanga-pupekasara

o homem deixa cair o chapéu

e o tenente-coronel, que o seguiu assustado,

asuí tuixawa-wasú, usú waá aé sakakwera i akanhemu,

e o tenente-coronel, que foi atrás dele assustado

para pedir que parassem,

upurundu arãma aintá upawa,

para pedir que parassem,

viu, com horror, que o tal sujeito tinha a cabeça furada.

umaã, i akanhemu piri, nhaã awá urikú i akanga kwara irũmu.

viu, mais assustado ainda⁶⁰⁷, aquele sujeito ter a cabeça com um buraco.

⁶⁰⁴ Preferimos “espanto enorme” a “angústia” porque nos pareceu mais condizente com o contexto e mais expressivo que este.

⁶⁰⁵ Entendemos que existe valor semântico sinonímico entre “êxtase de amor” e “amor enorme”; por isso fizemos a alteração ilustrada na retrotradução.

⁶⁰⁶ Como já dissemos, “dança” (*purasisawa*) é mais condizente com o contexto da realidade hodierna do que “valsa”; por isso a substituição pelo seu hiperônimo nos pareceu mais adequada.

⁶⁰⁷ Preferimos “mais assustado ainda” a “com horror” pela atualidade discursiva e por aumentar o clima de tensão e suspense incutido na cena narrada.

Em vez de ser homem, era um boto,
Apigawa sikuyara, xukūi pirá-yawara,

Em vez de homem, eis um boto,

sim, um grande boto, ou o demônio por ele,

eré, yepé pirá-yawara turusú, u yuruparí,

sim, um boto enorme, ou o demônio,

mas um senhor boto que afetava,

ma yepé pirá-yawara uyukwáu waá,

mas um boto que parecia⁶⁰⁸,

por um maior escárnio,

musaraisawa rupí,

por ironia⁶⁰⁹,

uma vaga semelhança com o Lulu Valente.

yepé yukausawa-mirí Lulu Valente irūmu.

uma pequena⁶¹⁰ semelhança com Lulu Valente.

O monstro, arrastando a desgraçada dama pela porta fora,

Maã-aíwa⁶¹¹, urasú waá uikú kunhāmukūi pirasuwera ukena ukárupi,

O coisa-ruim, que estava levando a desgraçada moça para porta afora,

espavorido com o sinal da cruz feito pelo Bento de Arruda,

i akanhemu retana nhaãsé Bento de Arruda umusangawa kurasá,

assustado demais porque Bento de Arruda fez o sinal da cruz,

atravessou a rua,

uyasá ukara,

⁶⁰⁸ Segundo Antônio Houaiss, “2. Apresentar ou imitar forma de (algo ou alguém); parecer” (HOUAISS, 2001, p. 101). Logo, preferimos “parecia” a “afetava” pela atualidade discursiva.

⁶⁰⁹ Preferimos “ironia” a “escárnio” pela atualidade discursiva. Ver. explic. sobre *musaraiwera* na seção 7.1.

⁶¹⁰ Preferimos “pequena” a “vaga” pela atualidade discursiva.

⁶¹¹ Ver. explic. sobre *yawara-kaapura* na seção 7.2.

atravessou a rua,

sempre valsando ao som da “varsoviana”

upurasí pukusawa uikú nhaã muapusawa

enquanto estava dançando aquela música⁶¹²

e, chegando à ribanceira do rio, atirou-se lá de cima com a moça imprudente e com ela se atufou nas águas.

uyuyapí kunhãmukũ yakwaíma irũmu arasuí mimi asuí uyupipika ã upé aé irũmu, mairamé usika paranã rembiwa kití.

atirou-se com a moça imprudente lá de cima e submergiu⁶¹³ com ela quando chegou às margens do rio⁶¹⁴.

Desde essa vez, ninguém quis voltar aos bailes do Judeu.

Nhaã ara suiwara, nẽ awá piri uputári uyuíri judeu purasisawa-itá resé.

Desde esse dia, ninguém mais⁶¹⁵ quis voltar aos bailes do Judeu.

⁶¹² Além de, obviamente, não haver tradução para “varsoviana” nessa língua, pensamos que *decalcar* o termo da língua portuguesa pudesse afastar o leitor do nheengatu, interessado no cerne da narrativa – mormente, no “mito do boto”. Outrossim, não identificamos problemas em utilizar uma vez mais o hiperônimo “dança” em lugar do termo supramencionado, inclusive, porque já o fizemos em excerto anterior, amparados pela mesma justificativa de o termo não despertar nem o apetecimento musical da maioria das pessoas hoje em dia nem parecer uma palavra por cujo significado os leitores atuais se interessariam.

⁶¹³ Preferimos “submergiu” a “atufou” pela atualidade discursiva.

⁶¹⁴ As alterações ilustradas pela retrotradução nos pareceram mais claras e, principalmente, atuais, sem perder, contudo, a expressividade do texto-fonte; por isso adotamos as soluções tradutórias apresentadas.

⁶¹⁵ Achamos necessário utilizar *piri* (“mais”) a fim de elevar a carga expressiva do contexto e aproximá-lo do que se costuma fazer na oralidade.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, José L. da Costa. *Doutrina christã destinada aos naturaes do amazonas em nhingatu (com traducção portugueza em face)*. Petrópolis: Pap. e Tip. PACHECO, SILVA & C. 1898. Disponível em: . Acesso em: 20 abr. 2019.

ALTMAN, Cristina. As partes da oração na tradição gramatical do tupinambá/nheengatu. In.: *Limite*. São Paulo, n. 6, 2012. Disponível em: www.revistalimite.es/volumen%206/03altm.pdf Acesso em: 20 ago. 2022.

AMORIM, Antônio Brandão de. *Lendas em nheengatu e em português*. Manaus: Fundo Editorial; Associação Comercial do Amazonas, 1987.

AVILA, Marcel T. *Estudo e prática da tradução da obra infantil A terra dos meninos pelados, de Graciliano Ramos*. Dissertação (Mestrado em Letras) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2016, p. 11-4. Disponível em https://teses.usp.br/index.php?option=com_jumi&fileid=17&Itemid=160&id=17A641F1BC51&lang=pt-br Acesso em: 10 fev. 2021.

_____. *Proposta de dicionário nheengatu-português*. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2021.

AUBERT, Francis H. “Modalidades de tradução: teoria e resultados”. In: *TradTerm*, São Paulo, v. 5.1, 1998.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio corográfico sobre a província do Pará*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial (Edições do Senado Federal; v. 30), 2004. Disponível em: . Acesso em: 17 fev. 2021.

BERMAN, Antoine. *La retraduction comme espace dela traduction*. Palimpsestes, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, n. 4, p. 1-9, out. 1990. Trad. de Clarissa Prado Marini, Universidade Federal de Santa Catarina https://www.researchgate.net/publication/320504017_A_retraducao_como_espaco_da_traducao . Acesso em 15 out 2020.

_____. *A Tradução e a Letra ou o Albergue do Longínquo*, 2.^a ed. Editoria: Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013, Trad. de Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan & Andréia Guerini. https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/178888/Antoine_Berman_-_Traducao_e_a_Letra_2a%20ed_2013.pdf?sequence=1&isAllowed=y . Acesso em 15 out 2020.

BRITTO, Paulo Henriques. “Tradução e Criação”. In.: *Cadernos de Tradução*. Departamento de Língua e Literatura Estrangeiras (DLLE) – UFSC, Florianópolis, v.1, n o 4, 1999. Acesso 19 mar 2022.

CASASNOVAS, Afonso. *Noções de língua geral ou nheengatu*. 2.ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas; Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

CASCUDO, Luís da C. Em memória de Stradelli. Manaus: Ed. Valer, 2001.

CHESTERMAN, Andrew. “Teaching Strategies for Emancipatory Translation”. In: SHÄFFNER, Chistina; BEVERLY, Adab (ed.). *Developing Translation Competence*. Amsterdam/Filadélfia: John Benjamins, 2000.

CINTRÃO, Heloísa P. “Profissionais, novatos e o ensino de tradução”. In: *Colocar Lupas, Transcriar Mapas: iniciando o desenvolvimento da competência tradutória em níveis básicos de espanhol como língua estrangeira*. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

_____. “O desenvolvimento da CT e a formação de tradutores”. In: *Colocar Lupas, Transcriar Mapas: iniciando o desenvolvimento da competência tradutória em níveis básicos de espanhol como língua estrangeira*. 2006. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

COSTA, Frederico B. de S. *Carta pastoral de D. Frederico Costa, Bispo do Amazonas a seus amados diocesanos*. Ceará: Typ. Minerva, 1909.

COUDREAU, Henri A. *La France Equinoxiale. Voyage a travers les Guyanes et l'Amazonie*. Paris, Challamel Ainé, 1887.

CRUZ, Aline. Fonologia e gramática do nheengatu: a língua geral falada pelos povos baré, warekena e baniwa. 2011. 652f. Tese (Doutorado) – Vrije Universiteit, Amsterdam, 2011. Disponível em: http://www.lotpublications.nl/Documents/280_fulltext.pdf . Acesso em: 20 fev. 2020.

DIAS, A. Gonçalves. Vocabulário da língua geral usada hoje em dia no Alto Amazonas. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, Rio de Janeiro, 3ª série, n. 16, 4º trim., 1854. Disponível em: . Acesso em: 29 jan. 2021.

DICIONÁRIO AULETE DIGITAL. Disponível em: www.aulete.com.br . Acesso recorrente.

EDELWEISS, Frederico G. *Estudos tupis e tupi-guaranis – confrontos e revisões*. Rio de Janeiro: Livraria Brasilisana Editora, 1969.

ESTADO DO AMAZONAS. Decreto Nº 43272 DE 06/01/2021. Declara Estado de Calamidade Pública, para os fins do artigo 65 da Lei Complementar Federal nº 101, de 4 de maio de 2000, em razão da grave crise de saúde pública decorrente da pandemia da COVID-19 (novo coronavírus), e suas repercussões nas finanças públicas do Estado do Amazonas, e dá outras providências. <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=407660> , Acesso em 05 abril de 2022.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2007.

FLUSSER, Vilém. *Retradução enquanto Método de Trabalho*. Disponível em: <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/flusser-retraducao.pdf> . Acesso em: 25 jan. 2021.

FREIRE, José R. B.. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. 2.ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

FUNAI. Decreto nº 7778 de 2012 (art.2º, inciso II, alínea "d"). Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato-2/povos-isolados-1>. Acesso em: 17 jul. 2023.

GRENAND, Françoise; FERREIRA, Epaminondas Henrique. *Pequeno dicionário da língua geral*. Manaus: Secretaria da Educação do Estado do Amazonas (Seduc), 1989.

KRUGER, Haidee. *Fluency/resistancy and domestication/foreignization: a cognitive perspective*. *Target – International Journal of Translation Studies*, Amsterdam, , 2016.

HALLIDAY, Michael A. K. "Towards a theory of good translation". In: STEINER, Erich; YALLOP, Colin (ed.). *Exploring translation and multilingual texts: beyond content*. Berlim/Nova Iorque: Mouton de Gruyter, 2001.

HARTT, Charles F. *Notas sobre a língua geral ou tupi moderno do Amazonas*. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 51, pp. 305-390, 1938. Disponível em:

http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwi iroL4m8TKAhXBVh4KHf5BCXcQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fbiblio.wdfiles.com%2Flocal--files%2Fhartt-1938-notas%2Fhartt_1938_notas.pdf&usg=AFQjCNEtLs4Mo1rN_QhRnl0GfXs_gAPKWw&bvm=bv.112454388,d.dmo . Acesso em: 03 set. 2021.

HYMES, D. "Acerca de la Competencia Comunicativa". In: LLOBERA, M. et al. In.: *Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras*. Madrid: Edelsa, 1995.

HOUSE, Juliane. "How do we know when a translation is good?" In: STEINER, Erich (ed.) *et al, Exploring Translation and Multilingual Text Production*, 2001.

HOLMES, James. "The name and nature of Translation Studies". In: VENUTI, Lawrence (ed.). *The Translation Studies Reader*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2004.

HURTADO ALBIR, Amparo. "A aquisição da competência tradutória: aspectos teóricos e didáticos". Trad.: Fabio Alves. In: PAGANO, Adriana; MAGALHÃES, Célia; ALVES, Fabio (org.). *Competência em tradução: cognição e discurso*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

_____. "Enfoques teóricos". In: *Traducción y Traductología*. Madrid: Cátedra, 2001.

IMBERT, Enrique A. *Teoria y técnica del cuento*. Barcelona: Editorial Ariel S.A., 1991.

ISA (Instituto Socioambiental). "Mapa de famílias linguísticas do Alto e Médio Rio Negro". In: *Povos indígenas do Rio Negro – uma introdução à diversidade socioambiental do Noroeste da Amazônia brasileira*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2006.

ISHIKAWA, Noemia; BANIWA, Aldevan et Al. *Brilhos da Floresta*. Manaus: Ed. Valer, 2019.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo, Cultrix, 2007.

KRINGS, Hans P. “Translation Problems and Translation Strategies of Advanced German Learners of French (L2)”. In: HOUSE, Juliane; BLUM-KULKA, Shoshana. (eds.). *Interlingual and Intercultural Communication. Discourse and Cognition in Translation and Second Language Acquisition Studies*. Tübingen: Gunter Narr, 1986.

LEETRA INDÍGENA. v. 3, n. 3. *Edição Especial: Yasú Yapurũgtitá Yẽgatú*. São Carlos-SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA, 2014.

_____. n. 17, v. 1. *Edição Especial: Escola Kariamã conta umbuesá*. São Carlos-SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA, 2015.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *O selvagem*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:magalhaes-1876-selvagem> . Acesso em 20 fev. 2021.

MERQUIOR, José G. *De Anchieta a Euclides: Breve história da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

MOON, Peter. “História genética do cacau no Brasil é descrita”. In: *Agência FAPESP*, 11 jan. 2017. Disponível em: <https://agencia.fapesp.br/historia-genetica-do-cacau-no-brasil-e-descrita/24594/> . Acesso em: 16 set. 2022.

MUNIZ, Abrão Alvares. *Terra das Línguas*. Org. Gilvan Müller de Oliveira. Manaus: Seduc / AM, 2001.

NAVARRO, Eduardo de A. *Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. 3.ed. São Paulo: Editora Global, 2005.

_____. “O último refúgio da língua geral no Brasil”. In.: *Revista de Estudos Avançados da USP*, v. 26, p. 245-254, 2012. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142012000300024 . Acesso em: 12 fev. 2021.

_____. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Editora Global, 2013.

_____. *Curso de língua geral (nheengatu ou tupi moderno)*. 2ª ed. São Paulo: Páginas e Letras Ed. e Gráfica, 2016.

OLIVEIRA, Gilvan Müller de; SCHWADE, Maurício Adu. (Org.). *Yẽgatu Resewa = Yẽga, yũbuesa ïdijina* . Org. Gilvan Müller de Oliveira, Maurício Adu Schwade; [textos de] Adriana Gomes Miguel... [et. al.]. Manaus-AM: Edua, 2012.

PACTE (Proceso de Aquisición de la Competencia Traductora y su Evaluación). “Building a translation competence model”. In: *Triangulating translation*. ALVES, Fábio (trad.). Amsterdam/Filadélfia: Jonh Benjamins, 2003.

PAYEMA, Zoyla. *Diccionario de ciencias nyeengatu*. Bogotá: Fundación Etnollano, 2002.

PEREIRA, Lúcia M. *História da literatura brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1950.

PIRES, Clarissa dos Santos Pinto. *Provas do bello talento: gênero, raça e abolição sob a pena de maria firmina no maranhão oitocentista*. Universidade Federal Fluminense Instituto de História, Niterói, 2020, p. 137. Disponível em: https://www.historia.uff.br/academico/media/aluno/2399/projeto/Clarissa_Dos_Santos_Pinto_Pires.pdf . Acesso em 31 mar 2023.

REISS, Katherine, “Text types, translation types and translation assessment”. In: *Readings in Translation Theory*. Chesterman, Andrew (ed). Helsinki: Oy Finn Lectura, 1989.

RODRIGUES, João Barbosa. *Poranduba amazonense*. Rio de Janeiro: Tipografia de G. Leuzinger & filhos, 1890. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:rodrigues-1890-poranduba> . Acesso em: 10 jul. 2021.

_____. *Vocabulario indigena comparado para mostrar a adulteração da língua (complemento do Poranduba Amazonense)*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1892. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:rodrigues-1892-vocabulario> . Acesso em: 10 jul. 2021.

_____. “Vocabulario indígena com a orthographia correcta (complemento da Poranduba Amazonense)”. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro* vol. XVI (1889-1990), fasc. n. 2 Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger, 1894. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Arodriques-1894-vocabulario/RodrJBarb_VocIndOrtogrCorreta1894_OCR.pdf . Acesso 10 jul. 2021.

RIBEIRO, DARCY, *Os índios e a civilização – A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das letras, 6ª reimpressão, 2009.

RODON, Frederico. *Uaupés: hidrografia – demografia – geopolítica*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1945.

SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. Câmara Municipal. Lei 145, de 11 de dezembro de 2002. *Dispõe sobre a co-oficialização das línguas nheengatu, tukano e baniwa, à língua portuguesa no município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas*. Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/idioma/20021211.htm> . Acesso em: 25 jan. 2021.

_____. Decreto nº 4.787, de 23 de março de 2020. Declara estado de calamidade pública no município de São Gabriel da Cachoeira para enfrentamento da pandemia do COVID-19, e dá outras providências. <https://leismunicipais.com.br/a/am/m/sgc/decreto/2020/479/4787/decreto-n-4787-2020-declara-estado-de-calamidade-publica-no-municipio-de-sgc-para-enfrentamento-da-pandemia-do-covid-19-e-da-outras-providencias> . Acesso em 05 abril de 2022.

SCHÄFFNER, Christina. “Running before walking? Designing a Translation Programme at Undergraduate Level” In: SCHÄFFNER, Christina; ADAB, Beverly. *Developing Translation Competence*. Amsterdam/ Filadélfia: John Benjamins, 2000.

SEIXAS, Manoel Justiniano de. *Vocabulario da lingua indigena geral para o uso do Seminario Episcopal do Pará*. Pará: Typ. de Mattos e Comp^a. 1853. Disponível em: http://dedalus.usp.br/F/9YTB6K7TACQ166BSQQE6L13JHSI62US1PKYBRPPTNQU1M7NUF2-16517?func=service-media-exec&doc_library=USP01&doc_number=000267363&media_index=00001&func_code=WEB-BRIEF . Acesso em: 24 jul. 2022.

BRITO, Roberta Kelly L. De. “A introdução da navegação a vapor na Amazônia no século XIX: o processo de formação da Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas”. In: *XII Congresso Brasileiro de História Econômica & 13ª Conferência Internacional de História de Empresas*. 28-30 de Agosto de 2017, p. 2. Disponível em: <https://www.abphe.org.br/uploads/ABPHE%202017/6%20A%20introdu%C3%A7%C3%A3o%20da%20navega%C3%A7%C3%A3o%20a%20vapor%20na%20Amaz%C3%B4nia%20no%20s%C3%A9culo%20XIX%20o%20processo%20de%20forma%C3%A7%C3%A3o%20da%20Companhia%20de%20Navega%C3%A7%C3%A3o%20e%20Com%C3%A9rcio%20do%20Amazonas.pdf> . Acesso em: 29 mar de 2023

SERRÃO, Joel (Org.). *Dicionário de história de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971.

SHREVE, Gregory M. “Cognition and evolution of translation competence”. In: DANKS, J. H.; SHREVE, G. M.; FOUNTAINS, S. B.; McBEATH, M. K. (orgs.). *Cognitive process in translation and interpreting*. Thousand Oaks: Sage, 1997.

SILVA, Cláudio A. Da. *A poesia modernista “Cobra Norato”, de Raul Bopp: tradução para o nheengatu de mitologias originadas nas selvas da Amazônia*. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde19112020151736/publico/2020_ClaudioAntonioDaSilva_VCorr.pdf . Acesso em: 17 mai 2023.

SOUSA, H. M. Inglês De. *Contos Amazônicos*. Rio de Janeiro: Ed. Presença, 1988.

SOUZA, Francisco Bernardino de. *Pará e Amazonas, pelo encarregado dos trabalhos ethnographicos*. Rio de Janeiro: Typographia nacional, 1875. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=WYyCEuxxv7MC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbp_book_other_versions_r&cad=3#v=onepage&q&f=false . Acesso em: 21 ago. 2021.

STRADELLI, Ermanno. *Vocabulário português-nheengatu, nheengatu-português*. Cotia: Ateliê Editorial, 2014 [1929].

STUDART, Jorge. “Ligeiras noções da Língua Geral”. In: *Revista do Instituto do Ceará*, ano XL, 1926 (pp. 26-38). Disponível em: <https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-216apresentacao/RevPorAno/1926/1926-LigeirasnocoesdaLinguaGeral.pdf> . Acesso em: 27 abr. 2023.

SYMPSON, Pedro Luiz. *Grammatica da língua brasílica geral, fallada pelos aborígenes das províncias do Pará e Amazonas*. Manaus: Typographia do Commercio do Amazonas, 1877. Disponível em: http://dedalus.usp.br/F/LLIYHU3D7LAH4MRJDED4SQ19Q8NMUQ8RNIKR89DE11Y6YKY8JJ-07367?func=service-media-exec&doc_library=USP01&doc_number=000267369&media_index=00001&func_code=WEB-BRIEF . Acesso em: 20 abr. 2023.

_____. *Gramática da Língua Brasileira (Brasílica, Tupi ou Nheengatu)*. Org. Robério Braga. 5ª ed. Amazonas: Editora Valer, 2001.

TASTEVIN, Constantino. *Grammatica da lingua tupy*. [Separata do Tomo XIII da Revista do Museu Paulista]. São Paulo: Oficinas do Diario Official, 1923.

TOURY, Gideon. "A bilingual speaker becomes a translator: a tentative developmental model". In: *Descriptive Translation Studies*. Amsterdam/Filadélfia: John Benjamins, 1995.

_____. "Cómo se convierte en traductor un hablante bilingüe. Aproximación a un modelo evolutivo". In: *Los Estudios Descriptivos de Traducción y más allá. Metodología de la investigación en Estudios de Traducción*. Trad. y ed. Rosa Rabadán; Raquel Merino. Madrid: Cátedra, 2004.

CAVALCANTE, José Luiz. A lei de terras de 1850. In: *Revista Histórica*, Arquivo público do Estado de São Paulo, <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao02/materia02/>. Acesso em 23 mar 2023.

TREVISAN, Rodrigo G. *Tradução comentada da obra Le Petit Prince, de Antoine de SaintExupéry, do francês ao nheengatu*. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-07082017-124328/pt-br.php>. Acesso em 12 fev. 2021.

VENUTI, Lawrence. *The translator's invisibility: a history of traslation* 2ª ed. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2008.

VERISSIMO, José. "As populações indígenas e mestiças da Amazonia". In: *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 50, pt. 1, 1887. Disponível em: . Acesso em: 10 jun. 2023.

VINAY, Jean-Paul ; DARBELNET, Jean. A methodology for translation. Tradução: Juan C. Sager e M. J. Hamel. In: VENUTI, L. (Ed.). *The translation studies reader*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2004.

WRIGHT, Robin M. "As tradições proféticas e cosmologias 'cristãs' entre os Baniwa". In: *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp, 2004.

_____. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA, 2005.

APÊNDICE A – TRADUÇÃO AO ESPANHOL DE ACAUÃ

Acauã

El capitán Jerónimo Ferreira, habitante del antiguo pueblo de São João Batista de Faro, regresaba de una cacería para distraerse de la profunda pena por la muerte de su esposa, que le había dejado repentinamente sólo con una hija pequeña de dos años.

La calma habitual de viejo cazador ya se había perdido porque Jerónimo Ferreira se alejó y sólo consiguió llegar a los alrededores de la aldea cuando ya era de noche. Afortunadamente, su vivienda era la primera, al entrar en la aldea por la parte alta por donde venía caminando, y por eso el silencio y la soledad, que se hacían más profundos a medida que se acercaba al pueblo, no le impresionaban mucho. Ya estaba acostumbrado a la melancolía de Faro, quizá el pueblo más triste y abandonado del valle del Amazonas, a pesar de su vista a las aguas del Nhamundá, el curso de río más hermoso de toda la región. Faro está siempre desierta, a menos que sea un día festivo, cuando la gente de las haciendas vecinas viene al pueblo; casi no se encuentra un alma por las calles. Pero si eso ocurre a la luz del sol, durante las horas de trabajo y paseo, la soledad aumenta por la noche. Las calles, cuando no sale la luna, se cubren de una oscuridad espeluznante. Desde las siete de la tarde, lo único que se oye en la aldea es el piar agorero del murucututu o el aullido lúgubre de algún perro callejero disputando quejidos con las aguas murmurantes del río.

Se cierran todas las puertas. Todos se retiran, con un terror vago e incierto que intentan ahuyentar, invocando:

- Jesús, María, José

El capitán Jerónimo caminaba por la solitaria carretera, pensando en abrigarse en su fresca hamaca de algodón y lamentando no llegar a tiempo para encontrarse con la encantadora sonrisa de su hija, que ya estaba dormida.

No trajo nada de la cacería, había sido un día infeliz, no había encontrado nada, ni pájaros ni animales, y todavía, se había perdido y llegaba tarde, hambriento y cansado. ¿Quién lo había enviado a cazar el viernes? Sí, era viernes, y cuando, después de una noche sin dormir, había decidido coger un rifle e ir de caza, no había recordado que era un día conocido por todos como un día aciago, y especialmente temido en Faro, sobre el que pesa el destino de terribles males.

Con estos pensamientos, el capitán empezó a considerar el camino demasiado largo, pues le parecía que hacía tiempo que había pasado los límites del pueblo. Alzó los ojos al cielo para ver si podía guiarse por las estrellas acerca del tiempo que había pasado. Pero no vio ninguna estrella. Habiendo caminado durante mucho tiempo bajo los árboles, no había notado que el tiempo cambiaba y de repente se encontró en una de esas terribles noches amazónicas, cuando el cielo parece amenazar la tierra con toda la furia de su ira divina.

Súbito, el vivo destello de un relámpago, rasgando el cielo, mostró al cazador que estaba a poca distancia de la aldea, cuyas casas encaladas se le aparecieron en una visión efímera. Pero le pareció que una vez más se había equivocado de camino, pues no había visto su bendita cabaña, que debería haber sido la primera en ser vista. Unos pasos más allá, se encontró en una calle, pero no era la suya. Se detuvo y escuchó, abriendo también los ojos, para no perder la dirección de un nuevo relámpago.

No se oía ninguna voz humana en todo el pueblo; no se veía ninguna luz; nada que indicara la existencia de un ser vivo en todo su alrededor. Faro parecía muerta.

Furiosos truenos comenzaron a retumbar en el aire. Los relámpagos eran cada vez más fuertes y recurrentes, inundando de luz rápida y viva los bosques y los grupos de viviendas, que poco después se oscurecían.

Los relámpagos caían con gran ferocidad, cortando grandes cedros, viejos de cien años. El capitán Jerónimo Ferreira ya no podía dar un paso, ni siquiera sabía dónde estaba. Pero todo esto no era nada. Desde el fondo del río, desde las grandes profundidades de la laguna formada por el Nhamundá, se elevó un ruido que crecía y crecía y se convirtió en un clamor horrible y demencial, una voz sin nombre que dominaba todo el ruido de la tormenta. Era un clamor sólo comparable al inmenso grito que desatarán los condenados el día del Juicio Final.

Al capitán Ferreira se le erizaron los pelos y se le pusieron tiesos como estacas. Pronto supo lo que era aquello. Aquella voz era la voz de la gran serpiente, la colosal sucurijú, que vive en el fondo de los ríos y lagos. Eran los lamentos del monstruo en parto.

El capitán se llevó la mano a la frente para bendecirse, pero sus dedos temblorosos no pudieron hacerlo. Invocando al santo de su nombre, Jerónimo Ferreira corrió en la dirección donde suponía que debía estar su ansiado hogar. Pero la voz, la terrible voz se hizo más y más fuerte. Se hizo tan fuerte, que al capitán le zumbaban los oídos, sus piernas temblaban y cayó en el umbral de una puerta.

Su caída asustó a un gran pájaro oscuro que parecía estar posado allí, que voló cantando:

- ¡Acauã, acauã!

El capitán permaneció inconsciente durante mucho tiempo. Cuando volvió en sí, la noche seguía oscura, pero la tormenta había cesado. Reinaba un silencio sepulcral. Jerónimo, tratando de orientarse, miró hacia la laguna, y vio que la superficie del agua tenía un extraño brillo, como si hubiera sido untada con fósforo. Dejó vagar su mirada sobre la superficie del río, y un extraño objeto, que llevaba la forma de una canoa, llamó su atención. El objeto estaba siendo impulsado por una fuerza desconocida hacia la playa, hacia el lado en el que se encontraba Jerónimo. Éste, sorprendido por una curiosidad invencible, se acercó, puso sus pies en el agua, y atrajo hacia sí el extraño objeto. Era, en efecto, una pequeña canoa, y en el fondo de ella había una niña que parecía dormida. El capitán la cogió en brazos. En ese momento, el sol se abrió entre los animales de una isla vecina, los gallos del pueblo cantaban, los perros ladraban, el río fluía rápido, perdiendo su lustre en desuso. Algunas puertas se abrieron. A la luz de la mañana, el capitán Jerónimo Ferreira reconoció que se había desmayado justo en el umbral de su casa.

Al día siguiente, toda la ciudad de Faro decía que el capitán había adoptado a una niña preciosa, encontrada junto al río y que se proponía criarla como propia, junto con su legítima Anita.

Tratada efectivamente como una hija de la casa, la extraña niña creció y fue bautizada con el nombre de Vitória.

Educada de la misma forma que Anita, participaba de la mesa, de las caricias y del afecto del capitán, olvidando la forma en que él la había recibido.

A los catorce años, las dos eran niñas bonitas, pero eran diferentes en tipo.

Ana había sido una niña robusta y sana, ahora estaba pálida y débil. El pelo castaño y rizado caía sobre sus hombros delgados y blancos. Sus ojos tenían una languidez enfermiza. Su boca siempre estaba cerrada, en un constante deseo de llorar. Raras arrugas eran visibles en las comisuras de sus labios y en su frente baja y algo ahuecada. Sin haberla visto nunca derramar una lágrima, Anita tenía una mirada triste, que impresionaba a todos, y que, poco a poco, se hizo cada vez más visible.

En el pueblo, todos decían:

- ¡Qué delgada y flaca se ve Anita Ferreira, que prometía ser contenta y fuerte!

Vitória era alta y delgada, de complexión fuerte y músculos de acero. Su tez era oscura, casi negra, sus cejas negras y arqueadas; la barbilla fina y puntiaguda, las ventanas nasales dilatadas, los ojos negros, rasgados, de un brillo incomún. A pesar de su innegable belleza, había algo masculino en sus rasgos y maneras. Su boca, adornada con magníficos

dientes, tenía una sonrisa de hielo. Miraba fijamente a los hombres con arrogancia hasta que les obligara a bajar la mirada.

Las dos compañeras mostraban la mayor intimidad y ternura recíproca, pero el observador atento notaría que Anita evitaba la compañía de la otra, mientras que ésta no la dejaba sola. La hija de Jerónimo era gentil con su compañera, pero había cierta timidez en esa dulzura, una especie de sufrimiento, una repulsión, algo así como un vago terror, cuando la otra chica la miraba a sus ojos dudosos y apagados, con sus grandes ojos negros.

En las relaciones cotidianas, la voz era apenas poco segura y muy temblorosa; la de Victoria, áspera y dura. Anita, al lado de Victoria, parecía una esclava al lado de su ama.

Todo, sin embargo, seguía sin novedad, hasta el día en que cumplieron quince años, pues se rumoreaba que tenían la misma edad. A partir de ese día, Jerónimo Ferreira empezó a notar que su hija adoptiva se ausentaba muy a menudo de casa, a horas inapropiadas y sospechosas, sin querer nunca decir adónde iba. Al mismo tiempo que esto ocurría, Anita se volvía más débil y abatida. No hablaba, no sonreía, dos círculos violáceos acentuaban la morbosidad de sus grandes ojos marrones. Una especie de fatiga general de los órganos parecía quitarle la energía de la vida.

Cuando su padre se acercaba a ella y le preguntaba cariñosamente:

- ¿Qué te pasa, Anita?

La niña, mirando asustada a los rincones, respondía con voz entrecortada por los sollozos:

- Nada, papá.

La otra, cuando Jerónimo la regañaba por sus inexplicables ausencias, decía con altivo y pronunciado desdén:

- ¿Qué te importa?

En julio de ese mismo año, el hijo de un granjero de Salé, que había venido a Faro a pasar el día de San Juan, se enamoró de la hija de Jerónimo y le pidió que se casara con él. El muchacho era bien parecido, tenía algo propio y gozaba de reputación de seriedad. Padre e hija aceptaron felizmente la propuesta y hicieron los preparativos para el compromiso. Una vaga sonrisa iluminó el delicado semblante de Anita. Pero un día mientras el capitán Jerónimo fumaba tranquilamente su cigarrillo de tauari en la puerta de la calle, contemplando las serenas aguas del Nhamundá, Anita se acercó de él, vacilante y temblorosa, y como cediendo a una orden irresistible, dijo, balbuceando, que ya no quería casarse.

- ¿Por qué? - fue la palabra que salió prontamente a los labios de su padre. Se quedó sorprendido.

Por nada, porque no quería. Y, juntando las manos, la pobre muchacha dijo eso con tal expresión de sentimiento que el padre, perplejo, confuso, dolorosamente agitado por un oscuro presentimiento, accedió, muy molesto.

- No hablemos más del asunto.

En Faro, no se habló de otra cosa durante mucho tiempo, sino de la inconstancia de Anita Ferreira. Sólo Victoria no dijo nada. El granjero de Salé volvió a su tierra, prometiendo vengarse por el mal que le habían hecho.

Y la desconocida enfermedad de Anita empeoró, hasta el punto de impresionar seriamente al Capitán Jerónimo y a todos en el pueblo.

"Eso es pasión reprimida", decían algunos. Pero la opinión más aceptada era que la hija de Ferreira estaba hechizada.

Al año siguiente, el recaudador se le presentó como nuevo pretendiente a la hija del capitán Jerónimo Ferreira.

- Mire, señor Ribeiro, le dijo el capitán, será si ella lo quiere, porque no quiero forzarla. Pero le daré una respuesta dentro de media hora.

Fue donde estaba su hija y la encontró en las mejores condiciones para el matrimonio. Mandó llamar al recaudador, que se había retirado discretamente, y le dijo, muy contento:

- Tóquelo, Sr. Ribeiro, es un trato hecho.

Pero pocos días después, Anita fue a decirle a su padre que no quería casarse con el señor Ribeiro.

Su padre saltó de la hamaca en la que estaba unos minutos tumbado para echarse una siesta.

- ¿Qué pasa ahora? ¿Es una broma?

Y como la muchacha decía que no era nada, que nada tenía, pero no quería casarse, terminó con voz autoritaria:

- Pues ahora se va a casar, pues eso lo quiero yo.

Anita se fue a su cuarto y allí permaneció encerrada hasta el día de la boda, sin que los pedidos o amenazas para salir de allí se efectivaran.

Sin embargo, la agitación de Vitoria era extrema.

Entraba y salía de la habitación de su compañera a cada momento con los rasgos contraídos por la ira.

Se ausentaba de la casa durante muchas horas, se metía en la mata, riendo y asustando a los pájaros. Ya no hablaba con su protector ni con nadie de la casa.

Pronto llegó el día de la boda. Los novios, acompañados por el capitán, los padrinos y casi toda la población del pueblo se dirigieron a la iglesia matriz. Se notó con asombro la ausencia de la hermana adoptiva de la novia. Había desaparecido y, por más que intentaron encontrarla, no pudieron dar con su paradero. Todos preguntaban sorprendidos:

- ¿Dónde está Victoria?

¿Cómo es posible que no haya venido a la boda de su hermana?

El capitán fruncía el ceño, pero su hija parecía aliviada y contenta.

Después de todo, como se ponía tarde, la procesión entró en la iglesia matriz y comenzó la ceremonia.

Pero justo cuando el vicario le preguntaba a Anita si se casaba por su gusto, la novia comenzó a temblar como un palo verde, con la mirada fija en la puerta lateral de la sacristía.

Su padre, ansioso, siguió la dirección de esa mirada y se le puso el corazón del tamaño de un grano de maíz.

De pie a la puerta de la sacristía, tiesa como una muerta, con el pelo hecho de serpientes, las fosas nasales dilatadas y la tez verdinegra, Victoria, su hija adoptiva, miraba a Anita con una mirada horrible, la mirada de un demonio, una mirada fría que parecía querer clavarla inmóvil en el suelo. Su boca entreabierta mostraba su fina lengua, partida como la lengua de una serpiente. Un ligero humo azulado salió de su boca, y se elevó hasta el techo de la iglesia. ¡Era un espectáculo sin nombre!

Anita soltó un grito de agonía y cayó con estrépito sobre los escalones del altar. Hubo confusión entre la multitud que esperaba por la boda. Todos querían ayudarla, pero no sabían qué hacer. Sólo el capitán Jerónimo, en cuya memoria apareció de pronto el recuerdo de la noche en que había encontrado a la niña extraña; no podía apartar los ojos de la silueta de Victoria, hasta que ella dio un grito horrible y desapareció, sin saber cómo.

Se volvió entonces hacia su hija Anita y una profunda conmoción tomó su corazón. La pobre novia, toda vestida de blanco, caída en los escalones del altar mayor, estaba rígida y pálida. Dos grandes hilos de lágrimas, como cuentas de un collar roto, corrían por sus mejillas. Y nunca había llorado, ¡nunca desde que nació había habido una lágrima en sus ojos!

- ¡Lágrimas! - exclamó el capitán, arrodillándose junto a su hija.

- ¡Lágrimas! - gritó asombrada la multitud.

Entonces, terribles convulsiones se apoderaron del cuerpo de Anita. Se retorció como si fuera de goma. Sus pechos se agitaron dolorosamente. Sus dientes rechinaron con furia. Se arrancó con las manos su hermosa cabellera. Sus pies golpeaban el suelo. Sus ojos se entornaron en sus órbitas, ocultando sus pupilas.

Se maltrataba a sí misma, revolcándose como una frenética, aullando dolorosamente como un perro herido.

Todos los que presenciaron la escena se emocionaron hasta las lágrimas. El padre, inclinado sobre el cuerpo de su hija, lloraba como un nene.

De repente, la niña pareció calmarse un poco, pero era sólo el comienzo de una nueva crisis. Se puso dura. Se quedó inmóvil. Luego encogió los brazos, los dobló como alas de pájaro, le dio algunas palmadas en las caderas y, abriendo la boca, lanzó un largo grito que no tenía nada de humano, un grito que resonó lúgubrementemente por toda la iglesia:

- ¡Acauã!

- ¡Jesús! - gritaron todos, cayendo de rodillas.

Y la muchacha, cerrando los ojos como en éxtasis, con el cuerpo inmóvil, excepto por sus brazos, continuó su canto lastimero:

- ¡Acauã! ¡Acauã!

Desde lo alto del tejado, una voz contestó a la de Anita:

- ¡Acauã! ¡Acauã!

Un silencio sepulcral reinó entre la multitud. Todos comprendieron la horrible desgracia.

¡Era el Acauã!

APÊNDICE B – TRADUÇÃO AO ESPANHOL DE A FEITICEIRA

La hechicera

El teniente Antonio de Sousa era uno de esos jóvenes que se jactan de no creer en nada, que se burlan de las cosas más graves y se ríen de los santos y de los milagros. Solía decir que eso de las almas de otro mundo era una gran mentira, que sólo los tontos temen a los hombres lobo y las brujas. Juró que podría dormir toda la noche dentro del cementerio, e incluso caminar por el frente de la casa del judío a las diez de la noche los viernes.

No podía escuchar yo tanta frivolidad en cosas horribles y serias sin que mi corazón se paralizara y un escalofrío me recorriera la columna vertebral. Cuando las personas se acostumbran a venerar los decretos de la Providencia, en cualquier forma que se manifiesten, cuando las personas llegan a la edad avanzada en que la lección de la experiencia demuestra la verdad de lo que vieron y contaron los abuelos, es difícil escuchar con paciencia el sarcasmo

con que los jóvenes tratan de ridiculizar las más respetables tradiciones, llevados por una vanidad débil, por el deseo de parecer espíritus fuertes, como el Dr. Rebelo. Siempre pido a Dios que me libre de tal tentación. Creo en lo que veo y en lo que me dice la gente de confianza, por extraordinario que parezca. Sé que el poder del Creador es infinito y el arte del enemigo varía. ¡Pero el teniente Sousa pensaba lo contrario!

Señalaba la luna con el dedo, se acostaba cuando pasaba un entierro, no se persignaba escuchando el canto del sudario, dormía sin camisa, se reía de los truenos. Presumía el ardiente deseo de encontrar una curupira, un hombre lobo o una hechicera. Estaba impasible viendo caer una estrella y consideraba divertido el canto de augurio del acauã, que tantas desgracias causa. Finalmente, cuando encontraba un presagio, sonreía y se pasaba tranquilamente por la boca su pipa hecha de Meerschaum.

- ¿Quieres saber algo? Mi hijo no frecuentaría a estas escuelas y academias donde sólo se aprende el irrespeto a la religión. En Belém, parece que todas las viejas creencias se están yendo por el desagüe. Tal civilización ha acabado con todo lo que teníamos de bueno. Los jóvenes temerarios y frívolos se distancian de los principios que sus curas les inculcaron en la cuna, halagándose con una falsa ciencia que no explica nada, y que, más correctamente, se llamaría charlatanería. Los libros malos, los libros nuevos, llenos de mentiras, son devorados con avidez. Las cosas sagradas, los misterios se cubren de burla, y, en una palabra, la juventud de hoy, como el teniente Sousa, proclama en voz alta que no cree en el diablo (¡salvo sea yo, que me escapó la palabra!), ni en presagios, ni en brujas, ni en los milagros. ¡Es como levantar las manos al cielo, pidiéndole a Dios que no nos confunda con gente tan mala!

El desdichado Antonio de Sousa, equivocado por estos propagadores del mal, fue víctima de su frivolidad no hace mucho tiempo.

Habiendo abandonado los estudios de medicina por no tener más plata, Antonio de Sousa llegó a la provincia en 1871 y logró convertirse en oficial de policía. Al año siguiente fue ascendido al grado de teniente y nombrado jefe de Óbidos, donde nunca antes había estado.

Su carácter lúdico, su comportamiento y delicadeza con todos, su respeto por la ley y los derechos del ciudadano hicieron de él una autoridad como pocas hemos tenido. Habría sido un joven respetable en todos los sentidos, si no fuera por la desafortunada manía de dudar de todo, que había adquirido entre los estudiantes y periodistas de Río de Janeiro y Pará.

Desde que he decubierto este lamentable defecto, preví que no terminaría bien. Verás como se cumplieron mis predicciones.

En principios de febrero de 1873, por ocasión del asesinato de João Torres, en el alto Paranamiri, Antonio de Sousa partió para allí, en misión policial. Una vez detenido el delincuente, el teniente delegado decidió pasar unos días allí, por invitación de Ribeiro, quien es el más grande granjero de Paranamiri, para conocer, dijo, la vida íntima del campesino ribereño.

No te voy a describir el lugar del teniente Ribeiro, porque no hay nadie en Óbidos que no lo conozca, especialmente ese gran pleito que le ganó a Miguel Faria, por las tierras de Uricurizal.

Basta recordar que todas las plantaciones de cacao en Paranamiri se comunican entre sí por un camino mal definido, y que es fácil recorrer gran parte del camino, viniendo de un lugar a otro hasta los límites de la ciudad.

Antonio de Sousa pasaba su tiempo visitando las plantaciones de cacao, conversando con los habitantes, a quienes escuchaba casos extraordinarios que ocurrían allí y se burlaba de las creencias de la gente. Como le decían muchas veces historias de María Mucoin, la famosa hechicera de aquellos alrededores, mostró gran curiosidad por conocerla. Un día que estaba cazando papagayos con Ribeiro, contó las ganas que tenía de ver a esa mujer famosa, cuyo nombre causa el mayor terror en todo el distrito.

Ribeiro le miró asombrado y tras una pausa dijo:

- ¿Cómo? ¿No conoces a María Mucoin? Pues bien, mira, ahí está.

Y señaló a una anciana que, a poca distancia de ellos, estaba recogiendo ramas secas.

El teniente Sousa vio en María Mucoin a una anciana flaca, fatigada, de ojos pequeños, mirada siniestra, pómulos muy prominentes, boca negra, que al abrirse en una sonrisa espantosa, dejaba ver un diente, ¡uno sólo! largo y oscuro. El rostro cobrizo, el cabello amarillento sostenido en la parte superior de la cabeza por una pinza hecha de carey, tenía un aspecto temible que no puedo describir. La hechicera llevaba alrededor del cuello un sucio collar de lo cual colgaban numerosas cuentas, como si fuera un falso escapulario, con lo cual intentaba engañar a su prójimo, para ocultar su verdadera naturaleza.

¿Quién no reconoce a primera vista a esas malditas criaturas que pactan con el enemigo y viven de su mala suerte, permitida por Dios, para castigar nuestros pecados?

María Mucoin, según las habladurías (que no digo nada y no quiero decir, porque sólo quiero decir la verdad por el bien de mi alma), fue ama de casa del difunto cura Juan, vicario de Óbidos. Después de que el reverendo fue a dar cuenta a Dios de lo que había hecho aquí en el mundo (y severos debieron de ser, según lo dicho), la tapuia se retiró a Paranamiri,

donde, en vez de pensar en purgar sus grandes pecados, empezó a ejercer el odioso oficio, que ya lo sabéis, naturalmente por tener la certeza de estar ya condenada en vida.

Quien no puede esperar nada del cielo, pide ayuda a lo más profundo del infierno. Y si digo esto, no lo menciono por ligereza. Personas respetables me dijeron que habían visto a la tapuia transformada en pato, cuando no hay duda de que Mucoin jamás crió pájaros de esa especie.

Pero Antonio de Sousa no creía en tales tonterías. Por eso se atrevió a burlarse de la hechicera:

– Entonces, vieja, ¿es verdad que tienes un pacto con el diablo?

(la maldita palabra se me escapó outra vez, pero me estaba refiriendo al caso tal como sucedió. ¡Ojalá Dios me perdone!).

La tapuia no le contestó, pero empezó a mirarlo con esos ojos sin luz que intimidan a los pescadores más valientes de la ribera.

Insistió el muchacho, admirando el silencio de la anciana.

- ¿Es cierto que eres una hechicera?

La mujer permaneció en silencio y, levantando un fardo de madera, comenzó a caminar con pasos tambaleantes.

Sousa se impacientó:

– ¿Hablas o no hablas, mujer del d...?

Porque es un joven de hoy día, el teniente usaba mucho el nombre del enemigo de la humanidad.

Los labios de la anciana se abrieron, revelando su único diente. Ella le dio al niño una mirada larga, tan larga que parecía querer atravesar su corazón. Mirada diabólica, mirada terrible, de la cual nos defienda Nuestra Señora, a mí y a todos los buenos cristianos.

La risa se secó en la boca de Antonio de Sousa. La risa casi estallante se le atascó en la garganta y sintió que la sangre se le ponía frío en las venas. Su mirada sarcástica y curiosa se sometió a la influencia de los ojos de la hechicera. Quizás por primera vez en su vida supo entonces lo que era el miedo.

Pero no se mostró derrotado, porque tenía un temperamento duro de incredulidad. Empezó a hacer bromas de todo tipo mientras la anciana se retiraba lentamente, encorvada e inestable, deteniéndose de vez en cuando y volviendo su mirada hosca hacia el joven. Este último, finalmente logrando reír, soltó una risa nerviosa que asustó a los japiines y ahuyentó a las tórtolas de los arbustos de las plantaciones de cacao. ¡Juventud loca y temeraria!

Cuando María Mucoin desapareció por detrás de los árboles de cacao, Ribeiro tomó del brazo a su invitado y le obligó a regresar a la casa. Por el camino, todavía dispararon algunos tiros, pero no había señales de caza, porque si a algún animal le tocó un balazo, fue a uno de los mejores perros del Ribeiro, que se puso muy mal y pronto vio que era un presagio. Ribeiro, a pesar de los robos que todos le atribuyen, es un hombre creyente y muy sabio.

Cuando llegaron en el pueblo eran las seis de la tarde. Ribeiro le reprendió, aún con delicadeza a su amigo, lo que le había hecho a la hechicera, pero el desdichado joven se rió, diciendo que al día siguiente iba a visitar a la tapuia outra vez. En vano, el propietario del sitio trató de disuadirlo de un proyecto tan estúpido, pero lo fracasó.

Era un viernes.

Antonio de Sousa, después de haber estado muy agitado toda la mañana, se armó de un machete americano y partió a la plantación de cacaos.

La tarde estaba fea. Nubes de color plumizo cubrían la mayor parte del cielo. Soplaba un viento muy fuerte por la parte alta, y el río corría rápido, arrastrando viejos troncos de cedro y enormes matorrales donde las jacanas lanzaban gritos de angustia. Las esbeltas aningas se curvaban sobre las orillas. Las ramas secas se resquebrajaron y multitud de hojas se desprendieron de los árboles para volar con el viento. Las ovejas se acercaban al refugio, el ganado mugía en el corral, bandadas de periquitos y papagayos cruzaban en el aire con gran ruido. De vez en cuando, de entre las aningas temblorosas salía la voz solemne del unicornio. Buscando anidar, los fétidos jacús aumentaban la gran agitación del río, del campo y del bosque con sus graznidos de cuervo. Los sapos en los lodazales y las ranas en los pastos adelantaron su concierto nocturno, alternando su canto repetido.

El teniente Sousa vio y escuchó todo esto desde el medio del patio, apenas cruzó el umbral de la puerta, pero ¿se convencerá a un espíritu fuerte de la precisión de los presagios que nos brinda la naturaleza maternal y franca?

Antonio de Sousa entró resueltamente en la plantación de cacao. Pasó sin detenerse por los lugares que se interponían en su camino, y los perros guardianes, que salieron a su encuentro, no pudieron sacarle de la profunda meditación en que había caído.

Eran las seis cuando llegó a la casa de María Mucoin, que estaba entre terrenos baldíos al borde de aquellas plantaciones de cacao de la orilla izquierda del río. Se dice que es un lugar horrible y muy semejante a sus habitantes.

En una choza miserable, según los relatos de personas dignas de toda consideración, tuvieron lugar extrañas escenas que establecieron la reputación de la antigua ama de casa del vicario. Hay quien ha visto a María Mucoin bailando danzas diabólicas en la cresta, a la luz

de una gran hoguera que iluminaba la tapera, abrazada a una cabra negra cubierta con un sombrero de tres picos, tal como solía llevarlo el difunto cura. Cuando alguien pasó por allí en medio de la noche, oyó el triste gorjeo del murucututu, mientras un fuerte olor a azufre lo sofocaba. Algunos hombres respetables que se encontraban por casualidad en las cercanías de la morada maldita, una vez cerrada la noche, sintieron temblar la tierra bajo sus pies y oyeron a la hechicera gritar como una cabra.

La casa, pequeña y negra, consta de dos partes separadas por una media pared, siendo la puerta interior una abertura redonda, cerrada con una vieja alfombra. La puerta exterior es de hoja de palmera, el tejado es de paja, desgastada por el tiempo, los postes y las vigas están llenos de termitas y casas de avispas.

Sousa encontró a la anciana sentada en el umbral, con la barbilla entre las manos, los codos apoyados en los muslos y la mirada fija en un pajarito que cantaba en un árbol de embaúba. Bajo la influencia de la mirada de la anciana, el pájaro comenzó a revolotear y a chillar angustiado. La hechicera no pareció darse cuenta de que el joven le tocaba familiarmente el hombro:

- Soy yo -dijo-. - ¿Te acuerdas de ayer?

La anciana no le contestó. Antonio de Sousa continuó tras una breve pausa:

- He venido a aclarar tu brujería. Quiero saber cómo has conseguido engañar a todo el vecindario. Conoceré los medios que utilizas.

María Mucoin bajó la cabeza, como para ocultar una sonrisa, y con voz temblorosa y arrastrando las palabras por fin le contestó:

- Bueno, déjame en paz, blanco. ¡Váyase!, es mejor.

- No me iré de aquí hasta que vea lo que tienes en tu casa.

Y mientras el atrevido joven se disponía a entrar en la choza, la vieja, levantándose en un santiamén, le impidió el paso. Aquel cuerpo, encorvado como de costumbre, se erguía vertical y recto. Los pequeños ojos, antes apagados, brillaban como el sol. Pero la voz seguía siendo lenta y arrastrada:

- No entres, blanco, ¡vete de aquí!

Sorprendido, el teniente Sousa se detuvo, pero luego, recuperando la compostura, rió y entró en la cabaña. La hechicera le siguió a él. Al no ver nada que atrajera su atención en el primer compartimento, avanzó hasta el segundo, separado de éste por una abertura redonda cubierta con la vieja alfombra. Pero aquí la resistencia ofrecida por la tapuia a su osadía fue mucho más seria. Se paró, crecida y rígida, en la abertura de la pared, y extendió los brazos para impedir con su cuerpo la indiscreta visita. Agotados todos los medios blandos, Antonio

de Sousa perdió la cabeza y, exasperado por la horrible sonrisa de la anciana, le agarró por el brazo y, empleando toda la fuerza de su robusto cuerpo, se libró de ella y la tiró en el medio de la sala de entrada. La hechicera se golpeó la frente contra el suelo, profiriendo gemidos lastimeros.

Antonio arrancó la alfombra que cerraba la puerta y entró en la habitación, seguido por la anciana, que estaba de rodillas, pronunciando palabras por la boca con su único diente negro en una risa convulsa y repugnante.

Era una habitación singular el dormitorio de María Mucoin. Al fondo había una hamaca sucia y rota; en un rincón, un montón de huesos humanos; posado en las asas de la hamaca, un búho, blanco como el algodón, parecía dormir; y a sus pies, un gato negro descansaba sobre un lecho de tallos de maíz. Sobre un banco rústico había varias ollas de formas extrañas, y de las vigas del techo colgaban cuencos agrietados, de los que rezumaba un líquido rojo parecido a la sangre. Un enorme buitre, prendido por una embira al poste central de la habitación, intentaba picar a una gran cabra negra y barbuda, que hacía lo que quería, como si fuera la dueña de la casa.

La entrada de Antonio de Sousa provocó un movimiento general. El murucututu abrió los ojos, batió las alas y lanzó un trino lastimero.

El gato saltó a la red, la cabra se retiró al fondo de la sala y se abalanzó sobre el visitante. Antonio, sorprendido por el ataque, apenas tuvo tiempo de apartar el cuerpo, e inmediatamente se dirigió a la pared, defendiéndose con el machete que había traído.

Fue entonces cuando, animada por misteriosos gestos de la anciana, toda la bestia avanzó con increíble furia. El gato, corriendo alrededor del muchacho, intentó morderle, esquivándose siempre al machete. El buitre, liberado como por arte de magia de la cuerda que lo ataba, revoloteaba alrededor de su cabeza, queriendo picotearle los ojos. Le pareció que los huesos humanos se movían, amontonados en un rincón, y que de las cuencas manaba sangre viva. Antonio empezó a arrepentirse de la imprudencia que había cometido. Pero era un joven valiente, y el peligro aumentó su coraje. De un rápido movimiento, consiguió herir a la cabra en el corazón, al tiempo que una invocación religiosa brotaba inconscientemente de sus labios.

- ¡Jesús, María!

El diabólico animal lanzó un chillido espantoso y cayó sin vida sobre un montón de huesos; al mismo tiempo, el gato se convulsionó terriblemente, y el buitre y el búho huyeron por la puerta abierta.

Al ver el efecto de aquellas palabras mágicas, María Mucoin soltó un rugido salvaje y se lanzó contra el teniente, intentando arrancarle los ojos con sus afiladas uñas. El joven la

agarró por los raros cabellos amarillos y la tiró contra el poste central. Luego huyó, ¡sí, él huyó!, asustado, aterrorizado. Al cruzar el umbral, un grito le obligó a volver la cabeza. María Mucoin, tumbada con los pechos en el suelo y la cabeza levantada, cavaba la tierra con las uñas, fruncía sus finos labios morados y miraba fijamente al muchacho con aquella mirada sin luz, aquella mirada que parecía querer atravesarle el corazón.

El teniente Sousa, como si tuviera todo el infierno a sus espaldas, echó a correr por los campos de cacao. Llovía a cántaros. Los espantosos truenos del Amazonas retumbaban en el aire; los relámpagos se repetían rasgando el cielo. El muchacho corría. Las ramas húmedas de los árboles le golpeaban en la cara. Sus pies se clavaban en las hojas húmedas que cubrían el suelo. De vez en cuando oía el estruendo de los árboles heridos por el rayo o derribados por el viento, y cada vez más cerca el aullido de un jaguar hambriento. La noche era oscura. Sólo se guiaba por la luz intermitente de los relámpagos. A veces se golpeaba la cabeza contra el tronco de un árbol, a veces las lianas le ataban las piernas, obstaculizando sus pasos.

Pero siguió adelante sin mirar atrás, pues temía encontrarse con la mirada de la hechicera, y estaba seguro de que le seguía una legión de seres misteriosos y horribles.

Cuando llegó a casa de Ribeiro, mojado, con las ropas rotas, sin sombrero y sin zapatos, todos dormían en la casa. Se dirigió directamente a la puerta de su habitación, que daba a la terraza, la empujó, entró y se arrojó al fondo de la hamaca, sin querer cambiarse de ropa. El desgraciado ardía de fiebre. Permaneció largo rato con los ojos abiertos, pero en tal estado de postración que ni pensaba ni se movía. De pronto, oyó un ligero ruido bajo la red y despertó de la especie de letargia en que había caído. Sacó un pie, buscando el suelo, pero sintió humedad. Miró a su alrededor y vio que la habitación estaba inundada. Se levantó a toda prisa. El agua llenaba la habitación y forzaba la puerta. Asustado, salió corriendo.

Un grito llegó a sus oídos:

- ¡Inundación! Se presentó un espectáculo asombroso. El Paranamiri se estaba desbordando. El terreno del Ribeiro estaba completamente inundado, y la casa empezaba a estarlo. Las plantaciones de cacao, los aningais, los naranjos se sumergían poco a poco. Bueyes, ovejas y caballos flotaban al azar, y la inundación no cesaba de crecer. El agua pronto le llegó a los pechos. El delegado quiso correr, pero se vio obligado a nadar. La casa inundada parecía desierta, sólo se oía el ruido del agua y, a lo lejos, aquella voz:

- ¡Inundación!

¿Dónde estaban el teniente Ribeiro y su familia? ¿Muertos? ¿Habían huido, abandonando al huésped a su desgraciado destino? ¿Cómo iba a salvarse, si las aguas no dejaban de subir y el delegado ya empezaba a cansarse de nadar? Nadó, nadó. Sus fuerzas

empezaban a abandonarle, sus brazos se negaban a funcionar, agudos calambres tomaban sus pies y piernas. ¿Dónde y cómo podía salvarse?

Súbito vio acercarse una pequeña luz y después una canoa, en la que parecía estar el teniente Ribeiro. Al menos era su voz la que le llamaba.

- ¡Ayúdame! - gritó Antonio de Sousa desesperado y, reuniendo fuerzas en un violento esfuerzo, nadó hacia la embarcación, la única salvación que le quedaba en su doloroso trance.

Pero el teniente Ribeiro no era el tripulante de la canoa. Acuclillada en la proa de la canoa, María Mucoin le miraba con los ojos apagados, y aquella mirada sin luz que quería atravesarle el corazón....

APÊNDICE C – TRADUÇÃO AO ESPANHOL DE O BAILE DO JUDEU

El baile del judío

Un día, al judío se le ocurrió dar un baile y se atrevió a invitar a los lugareños, como burla a la verdadera religión del Dios Crucificado, sin olvidar, en la invitación, a algunas de las familias más importantes de todo el pueblo. A los únicos que no invitó fue al vicario, al sacristán o al paseador de almas, y mucho menos al juez de derecho; a este último por miedo a meterse en problemas con la justicia, y a los otros por la certeza de que le mandarían a ¡hacer gárgaras!

Era de esperar que nadie atendiera la invitación del hombre que había clavado en una cruz las manos y los pies benditos de Nuestro Señor Jesús Cristo, pero a las ocho de la tarde de aquel famoso día, la casa del judío, que está en la calle de enfrente, a diez brazas de la ribera, ya no podía contener a la gente que entraba a raudales por la puerta; algo digno de asombro, ahora que detienen a obispos y se están descubriendo logias masónicas en todo lugar, pero es bastante asombroso en aquellos días en los que siempre había cierto temor a Dios y a los mandamientos de su Santa Madre, la Iglesia Católica Romana.

Allí estaban, en la casa del judío, el teniente coronel Bento de Arruda, comandante de la Guardia Nacional, el capitán Coutiño, comisario de Tierras, el doctor Filgueiras, el jefe de la policía, el recaudador, el agente de la compañía Amazonas; toda la buena importante de la provincia, en fin, fingiendo desesperada curiosidad por saber si, en efecto, el judío amaba la cabeza de un caballo, pero, en realidad, a todos les movía la noticia de la excelente cerveza

Bass y los sequillos que Isaac había dispuesto para aquella noche, entraban alegremente en la cueva de un enemigo de la Iglesia, con la misma frescura con que visitarían a un buen cristiano.

Era junio, uno de los años en que más se desbordaba el Amazonas. Las aguas del río, habiendo crecido enormemente, se habían tragado la playa y subían por el acantilado, pareciendo querer inundar la calle de enfrente y amenazando a los incautos transeúntes que se acercaban al barranco con un abismo de seis metros de profundidad.

Las personas que no habían recibido invitación, es decir, las que no tenían mucha plata, se agolpaban frente a la casa del judío, brillantemente iluminada gracias a las lámparas de parafina sacadas de su bien surtida tienda. Aquella noche debió de gastarse los céntimos en grasa y aceite, porque muchas lámparas bien lavadas y restregadas de ceniza habrán de volver a las estanterías de la bodega al término de la fiesta.

El baile empezó a las ocho, pronto llegó la orquesta, formada por Chico Carapana, que tocaba la guitarra; Pedro Rabequinha y Raimundo Penaforte, un flautista del que Amazonas se enorgullece. El amor al dinero puede mucho, pues estos pobres hombres no dudaron en tocar en la fiesta del judío con los mismos instrumentos con los que acompañaban la misa los domingos en la Matriz. Por esto, dos de ellos ya han sido severamente castigados: Chico Carapana se ahogó un año después del baile, y Pedro Rabequinha sufrió cuatro meses de cárcel por una descortesía que le hizo al capitán Coutiño por una cuestión de tierras. ¡Que Penaforte tenga cuidado!

En aquella noche se bailó mucho y, a decir verdad, también se bebió mucho, porque en cada pausa del baile corrían por la sala vasos de la cerveza Bass, que había hecho olvidar sus obligaciones a mucha gente de bien. La alegría era general y algunos cabrones llegaron a decir que en la ciudad jamás se había visto un baile igual.

La reina del baile era sin duda la señora Mariquiñas, la mujer del teniente coronel Bento de Arruda, que estaba casada hacía sólo tres semanas: era alta, gorda, tan rosa que parecía una portuguesa. La señora Mariquinhas tenía unos ojos negros que habían trastornado a muchos; lo que más le encantaba era la cordialidad con que sonreía a todo el mundo, pareciendo no conocer placer más contento que el de resultar agradable a quien le hablaba. Su matrimonio había sido lamentado por muchos, aunque el teniente coronel no era exactamente un anciano, pues aún no había pasado de los cincuenta; todos decían que una muchacha con su edad podría tener mejores pretendientes, y se hablaba mucho de un tal Lulú Valente, muchacho dado a las bromas de buen tono, que se mató por la muchacha y a quien el matrimonio del teniente coronel había sacado de sus casillas; ¡pero su madre era pobre, una simple maestra primaria! El teniente coronel era rico, viudo y sin hijos, y los consejos, ruegos

y, según otros, amenazas de la vieja fueron tan numerosos que la señora Mariquinhas no tuvo más remedio que mandar a Lulú freir espárragos y casarse con Bento de Arruda. Pero ella no perdió su alegría y amabilidad, y la noche del baile del judío estaba deslumbrantemente hermosa. Con su vestido de nobleza azul celeste, sus brazaletes de esmeraldas y rubíes, sus hermosos brazos blancos, rechonchudos y muy rígidos, estaba tan alegre como un pajarito en una mañana de verano. Pero si había en el baile alguien feliz y satisfecho de su suerte, ése era el teniente coronel Bento de Arruda, que, sin bailar, apoyado en los umbrales de la puerta, seguía con su mirada apasionada cada movimiento de su esposa, cuyo vestido, a veces, en el torbellino del vals, llegaba a rozar sus pantalones blancos, haciéndole estremecer de contento y de amor.

A las once de la noche, cuando el baile estaba en su punto más animado, entró un hombre bajo y feo, con un abrigo largo y un sombrero que se bajaba en la cara, de modo que no se le veía el rostro, que también quedaba oculto por el cuello levantado del abrigo. Se dirigió directamente a la señora Mariquinhas, le dio la mano y la tomó para una contradanza que estaba a punto de empezar.

Todos se sorprendieron mucho al ver a aquel tipo con sombrero en la cabeza y que iba mal vestido atreverse a sacar a bailar a una dama, pero pronto se dieron cuenta de que era una burla y rieron a carcajadas, acercándose al recién llegado para ver qué hacía. La propia mujer de Bento de Arruda se partía de risa, y cuando empezó la música, el tipo se puso a bailar, haciendo de mono, cogiendo a la dama por la mano, por la cintura, por las espaldas, en abrazos casi lascivos, con cara de muy excitado. Todos se rieron, incluido el teniente coronel, a quien le pareció divertidísimo que el forastero se divirtiera con su mujer, cuyos encantos, en su opinión, eran más evidentes en aquellas circunstancias.

- ¿Has visto qué tipo? ¿Has visto qué alegría? Es realmente muy divertido, ¿no? ¿Pero quién demonios es ese tipo? ¿Por qué no se quita el sombrero? Parece que tiene miedo de mostrar su cara ¡Esto es una especie de burla de Manduca Alfaiate o Lulú Valente! ¡Pues no lo es! ¿No ves que es el primer oficial del vapor que ha llegado hoy? ¡Y un tipo muy gracioso, aunque sea portugués! ¡El otro día le vi hacer una en Óbidos que hizo reír a las piedras! Espere, señora Mariquinhas, ¡su cita es muy divertida! Sigue tocando tu, Rabequiña, ¡que no pare la música en lo mejor de la historia!

En medio de estas y otras exclamaciones similares, el tipo saltó, hizo gestos siniestros, dio estupendos chillidos, bailó desenfrenadamente, agarrando a la señora Mariquinhas, que ya empezaba a perder el aliento y había dejado de reír. Rabequiña frotaba con fuerza su instrumento y movía nerviosamente la cabeza. Carapana se inclinaba sobre la guitarra y

afinaba los dedos para emitir sonidos más fuertes que dominarían el jaleo; Penaforte, conteniendo a duras penas la risa, había perdido la boquilla y sólo conseguía sacar de la flauta algunos sonidos estridentes y desafinados, que aumentaban lo burlesco del episodio. Los tres músicos, electrizados por los aplausos del público y la originalidad de la situación, hicieron un esfuerzo supremo, llenando el aire con una confusión de notas agudas, roncas y estridentes, que desgarraban los oídos, irritaban los nervios y aumentaban la excitación cerebral de que estaban poseídos ellos y los invitados.

Las sonoras risas y exclamaciones de los invitados, los tropiezos de los nuevos espectadores, que llegaban en tropel del interior de la casa y de la calle, dándose codazos para ver por encima de las cabezas de los demás; las sonatas discordantes de la guitarra, la rabeca y la flauta, y sobre todo los gruñidos siniestramente burlescos del hombre del sombrero caído sobre la cara, ahogaban los gemidos ensordecidos de la mujer de Bento de Arruda, que empezaba a desfallecer de fatiga y parecía no experimentar ningún placer en el baile desenfrenado que estaba haciendo contenta a tanta gente.

Harto de repetir por sexta vez la misma estrofa de la música de la cuadrilla, Rabequiña hizo un señal a sus compañeros de la orquesta y, bruscamente, sin transición, empezó a tocar la música de moda.

Un ¡bravo! general aplaudió la cadenciosa y monótona melodía de la "Varsoviana", a cuyos primeros compases hubo una prolongada ovación. Las parejas que seguían bailando se retiraron, para poder apreciar al gracioso caballero con el sombrero caído sobre la cara, que, abrazando entonces a la dama contra su cóncavo pecho, rompió en un vertiginoso vals, en un verdadero torbellino, hasta el punto que apenas podían distinguirse las dos figuras mientras daban vueltas y vueltas, desparramando a todo el mundo y derribando todo lo que encontraban a su paso. La muchacha ya no sentía el suelo bajo sus pies, miles de luces oscurecían su vista, todo giraba a su alrededor; su rostro expresaba una angustia suprema en la que algunos maliciosos soñaban ver un éxtasis de amor.

En medio de este estupendo vals, al hombre se le cae el sombrero, y el teniente coronel, que lo seguía asustado para pedirle que se detuviera, vio, con horror, que el tipo tenía un agujero en la cabeza. En lugar de ser un hombre, era un boto, sí, una gran marsopa, o el diablo para él, pero una enorme marsopa que llevaba, para mayor burla, algo parecido con Lulú Valente. El monstruo, arrastrando a la desdichada dama para fuera de la casa, asustado por la señal de la cruz hecha por Bento de Arruda, cruzó la calle, siempre bailando el vals al son de la "varsoviana" y, llegando a la orilla del río, se tiró desde lo alto con la imprudente muchacha y con ella se fue a las aguas.

Desde entonces, nadie ha querido volver a los bailes del judío.