

**Epistêmicos míticos nas narrativas em Português Indígena e a mitopoiesis**  
**Mythical epistemics in narratives in Indigenous Portuguese and mythopoiesis**

Ronaldo Queiroz<sup>1</sup>

UFBA

Evandro Bonfim<sup>2</sup>

UFRJ

**Resumo:** De acordo com Peter Gow, a elaboração mítica ou mitopoiesis atende a condições enunciativas que garantem a pertinência social do discurso mitológico, envolvendo desde as características dos narradores às estruturas linguísticas. O presente artigo vai examinar o funcionamento de operadores discursivos que serão chamados de “epistêmicos míticos”, marcas gramaticais de avaliação das informações abordadas na narrativa mitológica, em relatos realizados em Português Indígena pelos povos Wai Wai (PA) e Anacé (CE). Assim, pretende-se demonstrar que, para o pensamento ameríndio, lógica mítica e lógica linguística seguem os mesmos princípios para estabelecer a significação, de forma independente do código utilizado para a expressão da mitopoiesis, conforme a noção de mitema de Lévi-Strauss.

**Palavras-Chave:** Português Indígena; Análise Estrutural dos Mitos; Modalidades Epistêmicas; Retomada Linguística

**Abstract:** According to Peter Gow, mythical elaboration or mitopoiesis meets enunciative conditions that guarantee the social relevance of mythological discourse, involving everything from the narrators' characteristics to linguistic structures. This article will examine the functioning of discursive operators that will be called “mythical epistemics”, grammatical marks of evaluation of the information addressed in the mythological narrative, in reports made in Indigenous Portuguese by the Wai Wai (PA) and Anacé (CE) peoples, from in order to demonstrate that, for Amerindian thought, mythical logic and linguistic logic follow the same principles to establish meaning, regardless of the code used for the expression of mitopoiesis, according to Lévi-Strauss' notion of mytheme.

**Keywords:** Indigenous Portuguese; Structural Analysis of Myths; Epistemic Modalities; Linguistic Revitalization

**Resumen:** Según Peter Gow, la elaboración mítica o mitopoyesis reúne condiciones enunciativas que garantizan la relevancia social del discurso mitológico, que involucra desde las características de los narradores hasta las estructuras lingüísticas. Este artículo examinará el funcionamiento de operadores discursivos que serán llamados “epistémicas míticas”, marcas gramaticales de evaluación de la información abordada en la narrativa mitológica, en relatos realizados en portugués indígena por los pueblos Wai Wai (PA) y Anacé (CE), de con el fin de demostrar que, para el pensamiento amerindio, la lógica mítica y la lógica lingüística siguen los mismos principios para establecer el significado, independientemente del código utilizado para la expresión de la mitopoiesis, según la noción de mitema de Lévi-Strauss.

**Palabras clave:** portugués indígena; Análisis Estructural de los Mitos; Modalidades Epistémicas; Revitalización Lingüística

---

<sup>1</sup>Doutor em Antropologia Social PPGA-UFBA

<sup>2</sup>Professor Colaborador do Depto de Antropologia MN-UFRJ

**Recebido em 15 de novembro de 2023.**

**Aprovado em 22 de julho de 2024.**

### **Introdução**

A diversidade linguística presente nos povos ameríndios tem cada vez mais incluído as discussões sobre a variedade do português usado pelas comunidades indígenas. Estudos sobre o Português Indígena falado por cada etnia em particular geralmente possuem como foco o aparecimento de elementos das línguas ameríndias de substrato quando os indígenas fazem uso do idioma nacional. Assim, o Português Indígena pode apresentar de características fonológicas (Bonifácio 2022: 53726-53731) a estruturas discursivas e de etiqueta interacional, como as fórmulas de fechamento (Christino e Costa, 2020: 87-105), provenientes das línguas maternas dos falantes indígenas, havendo inclusive variação na expressão de tais características de acordo com critérios sociolinguísticos.

Existe, contudo, outro nível que pode ser considerado linguístico e encontrado no uso do português pelos indígenas: o que associa a língua às lógicas próprias de pensamento de cada povo, conforme aponta Franz Boas (conforme discussão feita por Jakobson, 2007: 87-97). O artigo vai trabalhar a hipótese de que a lógica do pensamento que organiza determinada língua indígena pode ser expressa mesmo com o léxico e a gramática de outro idioma. Desta maneira, formas linguísticas características do português devem ser pensadas a partir de critérios que residem em domínios próprios do mundo indígena, como a mitologia, de maneira que se possa compreender adequadamente a função gramatical e a significação profunda que tais elementos preconizam quando falados por indígenas. Assim, por exemplo, advérbios, verbos e mesmo frases inteiras aparentemente sem grande valor discursivo podem ser usadas para expressar a funcionalidade de categorias gramaticais existentes em línguas indígenas, como as modalidades epistêmicas, se mostrando cruciais para a expressão do pensamento indígena em instâncias como as narrativas mitológicas.

Conforme demonstra toda a extensa obra de Claude Lévi-Strauss, sistemas míticos e sistemas linguísticos possuem a mesma dinâmica estrutural. Embora as narrativas míticas combinem os dois sistemas, o nível lógico das unidades de sistema do mito ou /mitema/, como destaca Lévi-Strauss, se encontra descolado da materialidade linguística e do narrador que enuncia a história.

**MITEMA****SEMANTEMA****MORFEMA****FONEMA**

Contudo, o lugar que o mito ocupa no mundo ameríndio permite considerar que exigências intelectivas próprias do nível mitológico possuem influência em mecanismos formais do sistema das línguas ameríndias, que encontram nas narrativas mitológicas a maior plenitude da expressão linguística. Isto porque o mito se constitui como forma de conhecimento própria dos povos ameríndios, com propriedades etiológicas e epistemológicas. Assim, pode-se afirmar que sistema mitológico e sistema linguístico estão em consonância com o mesmo princípio organizador, que Lévi-Strauss denomina de pensamento ameríndio, em contraposição a outras expressões da diversidade humana e levando-se em conta a diversidade interna dos povos indígenas americanos.

O mito possui regime de veracidade próprio, dentro das condições de produção da narrativa mitológica que Peter Gow (Gow, 2014: 192) chama de *mitopoiesis*. Assim, os mitos se valem de marcas epistêmicas (evidenciais, formas de atestação do discurso) que articulam a relação entre os participantes da cena enunciativa e os conteúdos das narrativas mitológicas no que diz respeito aos critérios de avaliação da informação (veracidade e verificabilidade). São categorias da gramática do sistema mitológico que articulam recursos linguísticos, e que no presente artigo serão chamadas de *epistêmicos míticos*.

A discussão sobre os epistêmicos míticos será conduzida a partir da análise de materiais em português indígena de dois povos diferentes: os Wai Wai, população de origem Karib localizada no Noroeste do Pará, e os Anacé, povo que habita a zona litorânea da região metropolitana de Fortaleza, que desenvolve na atualidade projeto de retomada da língua ancestral. Trata-se, portanto, da primeira análise sobre elementos da língua do povo Anacé. A primeira seção será dedicada ao material Wai Wai, com a discussão de duas narrativas sobre a fundação da aldeia Mapuera coletadas por Simone Martins (Martins, 2020: 245-258) e previamente analisadas do ponto de vista antropológico e discursivo por Martins & Bonfim (2020:247). Na segunda parte, será considerado o relato da luta Anacé desde os primeiros contatos com os europeus a atual

retomada étnica e territorial, conforme contada pelo Cacique Antônio (Silva, 2022: 8-16), que apoia os eventos e ações da narrativa em referências sonoras do território onde residem os encantados do povo.

### **A fundação da aldeia Mapuera e a persistência da lógica do mito**

O povo indígena Wai Wai é um conjunto de grupos indígenas falantes de uma língua Karib que se uniram em um dado momento histórico e hoje habitam uma extensa região que compreende o sul da Guiana, o leste do Estado de Roraima e o noroeste do Estado do Pará (Amazônia setentrional), onde se situa a aldeia Mapuera. Muitos indígenas que vivem atualmente nas comunidades Wai Wai se reconhecem e são reconhecidos por denominações menos abrangentes, como é o caso dos Hixkaryana, Mawayana, Karapawana, Katuenayana e Xerewyana.

Os Wai Wai são considerados grandes expedicionários em busca de “povos não vistos” (enîhni komo), o que fez e faz até hoje com que estabeleçam uma ampla rede de relações interpessoais com outros povos, o que, por sua vez, contrasta com as concepções de autonomia próprias dos povos Karib. Em meados do século XX, missionários convenceram grande parte da população Wai Wai a mudar para as Guianas devido ameaça do “grande fogo” (Valentino, 2019:72). Assim, os relatos de fundação da aldeia Mapuera mostram a relação entre o ideal de aldeia autônoma e com população sustentável e os deslocamentos realizados em busca de se garantir tal padrão, aos quais se somam os efeitos da ação colonizadora missionária, tanto em termos da morfologia social quanto da adoção de referências cristãs na avaliação dos acontecimentos (conforme mostra a análise em Menezes e Bonfim, 2020: 257).

A primeira narrativa mostra o ponto de vista xamânico sobre a origem da aldeia Mapuera. A segunda narrativa apresenta o resultado da diáspora a qual foram submetidos os Wai Wai a partir do processo de evangelização. Embora os dois relatos possam ser classificados como mítico e histórico, respectivamente, ambos se estruturam em unidades de significação próprias da lógica mítica, o que nos remete a discussão sobre as transformações do mito empreendida por Peter Gow. Em termos linguísticos, são os epistêmicos míticos que operam a persistência das concepções cosmológicas Karib mesmo diante de mudanças sociais profundas, o que inclui a utilização do idioma ocidental. Estão em destaque no texto tais operadores discursivos, bem como os principais eventos e personagens das narrativas que serão as instanciações dos mitemas, que serão discutidos em seguida.

## Narrativa I

**Antigamente**, tinha um povo que vivia no céu. **Só que lá havia muita gente e não tinha mais espaço pra todos. Um dia, o tatu resolveu cavar um buraco. Foi cavando, cavando, até chegar em outras terras.** Aí ele avisou pra todo mundo que existia outra terra. O pessoal olhou lá de cima e achou a terra nova e muito bonita, aí resolveram descer. Acharam uma escada de empilhar jabuti e foram descendo, descendo.... Tinha muita gente descendo pela escada e não deu pra aguentar o peso de todo mundo. A escada quebrou e aí ficou gente lá em cima. As pessoas aqui de baixo se espalharam e povoaram o mundo. Uma parte delas ficou e deu início a nossa Aldeia. Assim, é a nossa Aldeia Mapuera, onde tem nossas casas feitas de madeira, ou de barro e cobertas com palha de ubim. Sabe? **Teve uma época... que a gente olhava lá pra cima e ainda enxergava gente querendo descer.** Mas depois de um tempo, sumiram. Elas podem ter virado estrelas ou encantados. Não tem como saber. Mas eu penso nisso. No centro da aldeia tem a casa grande – Uumana na nossa língua. É na casa grande que acontece as festas, as reuniões e os casamento. **Assim é a nossa aldeia....** (Martins, 2020: 19-20)

## Narrativa II

Não sei dizer ao certo quanto tempo o nosso povo tem, **quando eu nasci, as nossas terras já existiam**, mas **há muito anos, a Aldeia Mapuera era uma localidade muito pequena e nós éramos felizes assim.** Nessa época, só tinham cinco casas e 14 pessoas do povo Wai Wai neste lado aqui do rio Mapuera, ou seja, aqui no Pará. **Meu pai conta** que nosso povo visitava outros povos e eles também vinham nos visitar. **Tinha o Ewka, nosso pajé original que ajudava o povo com a sabedoria dele e os ensinamentos.** Ele também cuidava da nossa saúde e da ordem na aldeia. Neste mesmo tempo, chegaram os missionários na Aldeia. Foi quando os indígenas Wai Wai foram levados pelo Missionário chamado Roberto Hawkins, para as Guianas Inglesas, para conhecer a palavra de Deus, e lá, ficaram por 40 anos. Após isso, o Ewka, que antes era Pajé, depois de ouvir a Palavra, virou Cacique, porque passou a acreditar que a pajelança não era

de Deus. **Foi quando decidiu voltar para o Brasil e fundar de verdade a Aldeia Mapuera.** Isso aconteceu **por volta do ano de 1970**, quando o então Cacique voltou com cinco pessoas, para abrir novamente a mata e recriar a Antiga Aldeia, com novas ideias.

No começo da aldeia Mapuera, era muito fácil de encontrar o que a gente precisava, como madeiras, peixes, animais, e as aves, também frutas como, bacaba, pataú e buriti. A aldeia começou a ficar com dificuldade de conseguir madeira, que era fácil de tirar para construir as casas, porque com a retirada e as queimadas as madeiras (árvores) ficaram com muito distância e até hoje nós sofremos para ir buscar madeira e palha para cobertura da casa. **Hoje nós temos problema na aldeia Mapuera por causa da população que está aumentando.** Por isso tem muitas pessoas que não querem mais respeitar as lideranças e os pais, os mais velhos. Com o crescimento da população de indígena Wai Wai, temos várias mudanças para outras aldeias e o motivo é que não estamos conseguindo mais nos alimentar direito, por isso, até hoje nós temos dezoito aldeias pequenas. E hoje, nossa Aldeia é composta de quase de três mil habitantes. (Martins, 2020: 21-22)

No que diz respeito à questão antropológica das concepções de espaço e territorialidade, ambas as narrativas são comentários sobre a morfologia social preferida pelos povos Karib: aldeias pequenas com poucas pessoas, autossustentáveis. Assim, a superpopulação seria a motivação para a busca e mudança para a nova terra pelo povo do céu. A circularidade do mito mostra o constante movimento de fundação, superpopulação, prospecção por novas terras, nova fundação e posterior superpopulação que caracteriza a relação do povo Karib com a territorialidade em termos dos esforços de realização do princípio da autonomia do agrupamento endógeno. Assim, as narrativas podem ser organizadas em três unidades de sistema ou mitemas, com suas respectivas variantes combinatórias:

#### MITEMAS

**/ALDEIA AUTÔNOMA/**

**/ALDEIA SUPERPOVOADA/**

**/FUNDADOR/**

[mapuera mítica]	[aldeia celestial]	[tatu]
[mapuera de verdade]	[mapuera atual]	[Ewka]

Os mitos possuem regime de verdade próprio, com critérios que asseguram as elaborações míticas como fonte de conhecimento e forma de entendimento de validade ampla, que não se limitam a situações e questões dos tempos originários. Discursivamente, são necessárias marcas linguísticas para identificar que determinado conjunto de enunciados estão na modalidade mítica, e, portanto, requerem atitude gnosiológica diferenciada dos participantes da cena enunciativa. Tais marcas estão em articulação com características próprias de línguas de oralidade, como as línguas indígenas, que dizem respeito a regulação e circulação do conhecimento. A fim de fornecer subsídios para a atestação dos conteúdos proferidos, se deve atentar para a condição do enunciador como experienciador ou não das afirmações que declara. Muitas línguas ameríndias possuem sistemas referenciais que dão conta das inúmeras formas de acesso direto (visão, audição) ou indireto (dedução, informação de segunda mão) do falante no que se refere aos fatos.

O narrador II se afasta da temporalidade mítica e tenta se inserir em outros marcos temporais, próximos ao histórico (no caso, a duração da vida do locutor) ao iniciar o relato mostrando que ele não pode reportar fatos que dizem respeito a origens pristinas. “Não sei dizer ao certo quanto tempo o nosso povo tem, **quando eu nasci, as nossas terras já existiam**”. Ou seja, ele não pode fazer afirmações sobre fatos passados antes que viesse a existir. O narrador I também não se coloca, a princípio, como experienciador dos fatos sobre os quais vai falar, mas coloca os enunciados no regime de verdade mítico mediante o advérbio em português “antigamente”: “**antigamente**, tinha um povo que vivia no céu...”.

O advérbio de tempo não apenas situa a narrativa no passado, como seria se a narrativa estivesse em português, pois a palavra indica que acaba de se entrar em outra temporalidade, da qual o falante de português não possui referência (o tempo mítico), e em outra modalidade de validação dos fatos apresentados, a mítica, em que não está em jogo propriamente a verificação da informação apenas como falsa ou verdadeira, mas antes como as informações proporcionam maneiras de pensar, são instrumentos para apreensão e organização da experiência. Assim, o nível da lógica do mito opera acima das próprias possibilidades do português, pois somente dentro dele estão as profundas implicações do uso linguístico do que em língua colonial é advérbio, mas que em

Português Indígena serve como epistêmico mítico por estabelecer para os ouvintes que o conteúdo apresentado se trata de conhecimento compartilhado, cuja comprovação não reside exatamente na possibilidade de verificação das ocorrências descritas, mas na dimensão coletiva que se funda na própria narrativa.

Assim, mesmo que não se pretenda narrativa mítica, o segundo relato não pode se fundamentar na palavra individual, mostrando os limites da adoção do individualismo cristão. A referência ao pai na narrativa II atende à exigência de composição da narrativa mítica que Gow chama de segmento citacional, que também funciona como marca de atestação: “as fontes de tais narrativas são quase invariavelmente parentes ascendentes próximos, como os pais ou avós – o que vale tanto para as narrativas históricas quanto para as narrativas mitológicas. Na ausência de experiência pessoal direta, a marcação da fonte estabelece a veracidade provável da narrativa, e o faz por referi-la a laços de parentes próximos”. (Gow, 2014: 191)

Com o Narrador I, ao contrário do gesto discursivo de afastamento/suspeição do mito trazido pelo Narrador II, tem-se a evitação direta do segmento citacional e a identificação do enunciador com a posição do Locutor Mítico (Souza, 1999: 53). Como locutor mítico, o Narrador I tem acesso a aspectos dos fatos que o colocam dentro da temporalidade mítica. “Teve uma época... que a gente olhava lá pra cima e ainda enxergava gente querendo descer, mas depois de um tempo, sumiram”, afirma. A marca de 1ª pessoa mostra que o narrador experiêcia a continuidade do acontecimento que dá origem a Mapuera, a descida de gente do céu. Os verbos utilizados marcam a visão como fonte de informação (olhar, enxergar), que geralmente tem primazia nas hierarquias de evidenciais (Aikhenvald, 2006: 321). A evidencialidade se refere a expressão das fontes das informações prestadas nos enunciados, que são hierarquizadas no que diz respeito a confiabilidade maior ou menor da forma de obtenção da informação, que pode variar de acordo com os mecanismos perceptuais/sensoriais do enunciador e a obtenção indireta, como os conhecimentos provenientes de fontes de segunda-mão.

É importante destacar que a temporalidade mítica não significa apenas passado remoto, mas também retornos cíclicos e a possibilidade de coexistência entre a realidade do mito e a experiência cotidiana, acessada em diversas situações, o que inclui o próprio ato de contar o mito. Por exemplo, para os Bakairi, contar os mitos durante o dia pode causar sonolência em quem ouve porque a maior parte dos acontecimentos míticos ocorreram na época de total escuridão.

### **O barulho do mar como epistêmico mítico da língua Anacé**

No município de Caucaia, Região Metropolitana de Fortaleza, no estado do Ceará, há três territórios indígenas: A Terra Indígena (TI) do Povo Tapeba, cujos limites foram delimitados (DOU, 2017: 34); a Reserva Indígena Taba dos Anacé (Brasil, 2013: 1-113), criada para reassentar duas comunidades indígenas desapropriadas do município de São Gonçalo do Amarante; e há ainda a terra reivindicada pelo Povo Indígena Anacé, em estudo pela FUNAI desde 2010. A Reserva e a Terra Tradicional são duas modalidades fundiárias distintas e pertencem a um mesmo povo indígena. Os termos Taba e Terra Tradicional na linguagem local refletem dois grupos Anacé.

Embora os indígenas da Taba e da Terra Tradicional digam ter o “mesmo sangue”, o processo identitário não é o mesmo. “Anacé da Taba” e “Anacé da Terra Tradicional” são termos da linguagem local que autodefinem e diferenciam dois grupos, os quais coabitam a mesma área geográfica no município de Caucaia. A desapropriação das comunidades de Bolso e Matões teve efeito político de remover um obstáculo à construção da Refinaria Premium II e efeito legal (oficial) de extinção de território indígena no município de São Gonçalo do Amarante. Desse modo, o território indígena do Povo Anacé foi reduzido ao município de Caucaia.

O pequeno livro “Resgate Histórico do Povo Anacé” de Cacique Antônio Ferreira da Silva (Silva, 2022:8-16) tornou pública uma história transmitida por gerações diferentes da família Ferreira da Pajuçara, tronco “Anacé da Terra Tradicional”. Trata-se da história do pacto de encanto feito entre os Anacé e Deus Tupã. Conforme o relato, o encantamento do povo consiste em

“[Um] pacto que os Anacé fizeram com o pai Tupã para que quando fossem renascendo os povos eles não sofressem mais, como eles sofreram. Não sofrer escravidão, nem matança, nem perseguição, nem peia. Para ter de volta sua liberdade e de ter suas terras para viver de maneira com seu direito sem ser sujeito a ninguém (...) ainda ficaram Anacé escondido nas matas das praias aguardando o renascimento do seu povo Anacé, que ficaram no encanto da lagoa Parnamirim e da pedra branca da Japuara”. (Silva, 2022:14).

A primeira versão impressa se deu no formato de um folheto a partir da fala do Cacique Antônio e da escrita de seus filhos, anos antes da publicação do livro. Embora o

texto apresente características de narrativa histórica, desencadeada pela violência do contato com os invasores portugueses, o evento principal do relato, o encantamento e posterior desencantamento dos Anacé, se apoia no que tange à verdade, confiabilidade e verificabilidade das declarações nos critérios do discurso mítico, que sobrepassa o testemunho das fontes históricas. Assim, os seguintes enunciados da narrativa do Cacique Antônio funcionam como marcas de atestação que confirmam o evento do encanto e a validade da própria narrativa, mostrando o escopo dos epistêmicos míticos no Português Anacé:

“A noite sempre ouve o clamor de muitas vozes, não podemos entender, mas sabemos que eram nossos antepassados clamando a manifestação dos Anacé” (Silva, 2022:17).

“Os Anacé renasceram. Foi como um estrondo no mar” (Silva, 2022:17).

A condição de povo encantado e necessidade de desencantamento dos Anacé é atestada pelos sons ouvidos, sobretudo nas matas, similares a lamentos, produzidos pelos ancestrais. A experiência sonora com os encantados faz parte da vivência do povo Anacé com o território, que em grande parte está em processo de retomada. A confirmação de que os Anacé despertaram do estado encoberto produzido pela condição encantada se evidencia como manifestação sonora, como o estrondo do mar. O barulho do mar, conforme mostra a narrativa do cacique Antônio, delimita o próprio território Anacé. A divindade Anacé, conforme canta um dos toantes do povo, “é rei na terra e rei no mar”. O som do mar na comparação atua como marca de atestação/evidencial de maior valor hierárquico, em virtude da cosmologia Anacé. Assim, sons não-humanos fazem parte do sistema linguístico-mitológico.

O recurso ao segmento citacional, conforme discutido por Gow e identificado na narrativa II Wai Wai, também aparece no relato Anacé, de forma bastante característica.

“Toda essa história vinha sendo contada pelo Manuel Inácio da Silva, pai de João Batista da Silva que seu avô contava para o seu neto Antônio Ferreira da Silva e ele toda a noite tinha que contar essa história, enquanto fumava seu cachimbo...” (Silva, 2022:17)

Diferentemente da remissão ao pai realizada pelo Wai Wai, temos a referência ao avô, que transmite a história ao neto, o próprio Cacique Antônio. A transmissão entre gerações intercaladas faz parte das ênfases do sistema de parentesco Anacé (Lima, 2022: 21). Assim, o avô como fonte da narrativa atua de forma similar a enunciados como “assim diziam os antigos” do discurso mítico de muitos outros povos, pois o avô personifica aqui a coletividade ancestral.

Contudo, existem ainda dois outros operadores não-verbais que situam a narrativa na temporalidade e no regime de verdade mítico. São marcas de atestação encontradas na cena enunciativa que são transferidas para o texto como formas linguísticas. Trata-se do horário em que se realiza a narração, a noite (os tempos míticos são, em geral, o tempo da prevalência da escuridão, conforme apontado anteriormente sobre o Bakairi) e do cachimbo. O relato, realizado enquanto o enunciador fuma o cachimbo, coloca a enunciação no plano da fonação soprada, característica do uso xamânico da língua, não se tratando, portanto, de discurso ordinário. A língua, além de sons e enunciadores não-humanos, também se vale de mecanismos multimodais e intersemióticos para conformar todo o sistema de epistêmicos míticos.

### **Conclusão**

Na Linguística formal, costuma-se considerar a sintaxe como o núcleo da língua, capaz de demonstrar a filiação genética, como no caso do Inglês, a despeito do léxico latino, ou do Kokama, de léxico predominantemente Tupi-Guarani, mas com hipóteses que o associa às línguas Arawak (Cabral, 2011: 9-33). Mas qual o núcleo do português indígena, principalmente quando não se trata de segunda língua, mas de primeira língua de muitos povos indígenas em território brasileiro por força de inúmeras políticas de supressão linguística do Estado colonial e nacional? Especialmente no segundo caso se faz necessária a reflexão, em virtude da dificuldade maior de se inferir a influência da língua ameríndia de base no português falado pelos indígenas. Muitos povos, como os Anacé, inclusive não contam mais com lembradores ou sequer documentos históricos de referência através dos quais se possa estabelecer vínculos formais, de natureza fonológica ou morfossintática, por exemplo, entre o português Anacé e a língua ancestral.

No entanto, se língua indígena segue a mesma “gramática cosmopolítica” (Bonfim, 2014: 175) de outras expressões da cosmologia ameríndia, como a mitologia e o xamanismo, existe língua indígena em quaisquer recursos linguísticos ou comunicativos presentes nas comunidades indígenas, incluindo o português. Não postulamos que os

evidenciais, os segmentos citacionais e as marcas de atestação identificados nas narrativas Wai Wai e Anacé sejam necessariamente correspondências de estruturas encontradas nas línguas maternas. São fenômenos do português indígena, que se organiza para atender requisitos lógicos da mesma matriz de pensamento que também propõe as relações entre os elementos com os quais o mito se expressa.

O fato de que o evento mítico do encantamento/desencantamento receber atestação devido a enunciação ter sido realizada na modalidade falada e soprada (devido ao uso do cachimbo, artefato xamânico) ou aos sons do território (o lamento dos antepassados e o barulho do mar) no relato Anacé mostra que o sistema linguístico, xamânico e mitológico podem ser visto como apenas um sistema, que se utiliza de diferentes tipos de forma signica (símbolo, ícone e índice) e materialidades (diversos outputs sonoros ou visuais), bem como de diferentes idiomas e modalidades de fonação.

Assim, pode se considerar o português falado por tais comunidades como português indígena não apenas pelo pertencimento étnico dos falantes, mas pela lógica predominante do uso da língua, cujo potencial em termos de funcionalidade gramatical e significação só pode ser plenamente compreendido se for levado em consideração critérios conceituais e enunciativos próprios do pensamento ameríndio, como aqueles da mitopoiesis descritos por Gow. Ou seja, a gramática do português colonial pouco tem a oferecer para a compreensão dos principais processos de significação e tratamento das informações presentes nas narrativas analisadas no artigo.

Nem o léxico, nem a sintaxe do português não-indígena são determinantes para se entender o sentido e a articulação dos eventos narrados no texto, bem como a epistemologia que os fundamenta como repertórios de conhecimento dos povos indígenas Wai Wai e Anacé. Portanto, a análise estrutural do mito, conforme proposta por Lévi-Strauss, e a etnografia, se fazem tão importantes quanto o instrumental fornecido pela Linguística Formal para tratar de tais textos. A língua é um sistema conceitual, com unidades de significação e operadores discursivos que podem ser descritos no nível mitológico, conforme a proposta de análise dos mitos de Lévi-Strauss descritas no início do artigo. Assim, propomos o Português Indígena como tendo estatuto pleno de língua indígena, não por refletir aspectos de línguas das famílias linguísticas indígenas sul-americanas, mas por atuar como idioma ameríndio do ponto de vista mais profundo, epistemológico. Assim, a pesquisa do português indígena deve estar interessada em textos como as narrativas analisadas no artigo, ricas no que concerne as singularidades expressivas e lógicas do pensamento indígena.

### Referências Bibliográficas

- AIKHENVALD, Alexandra. (2006). “*Evidentiality in Grammar*”. Encyclopedia of Language and Linguistics. Elsevier, pp. 320-325. ([https://www.researchgate.net/publication/285070867\\_Evidentiality\\_in\\_Grammar](https://www.researchgate.net/publication/285070867_Evidentiality_in_Grammar))
- BONIFÁCIO, L. P. S (2022). *Português Tikuna e a variação no âmbito morfossintático: Um estudo a partir da fala de professores Tikuna*. International Journal of Development Research, v. 12, 53726-53731.
- BRASIL. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2013). *Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena Tabá dos Anacé*. 113f. Brasília.
- CABRAL, A. S. A. C (2011). *Different Histories, different results: the origin and development of two Amazonian languages*. Papia (Brasília), v. 21, 9-33. (<https://repositorio.unb.br/handle/10482/7298>).
- CHRISTINO, B. P., & COSTA, J. P. P (2020). ‘*Só isso que é meu ideia*’: fórmulas de fechamento como uma particularidade discursivo-interacional do Português Kaxinawá. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, v. 12, 87-105. (<https://doi.org/10.26512/rbla.v12i1.30039>).
- GOW, Peter (2014). “*Mito e Mitopoiesis*”. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 23, 187-210.
- JAKOBSON, Roman (2007). “*A Conceção de Significação Gramatical segundo Boas*”. I. Blikstein, & J. P. Paes (trads.). Linguística e Comunicação. São Paulo: Editora Cultrix. pp. 87-97.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2008 [1958]). “*A Estrutura dos Mitos*” [1958]. In: Antropologia Estrutural I. São Paulo: Cosac & Naify.
- LIMA, Ronaldo de Queiroz (2022). *Onde vivem os “Anacé da Terra Tradicional”:* elementos de existência indígena. (no prelo).

MARTINS, Simone Cristina Menezes (2020). *O Mito da Cobra Grande: magia, memória e discurso* (Dissertação de Mestrado). Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MARTINS, Simone Cristina Menezes, & BONFIM, Evandro de Sousa (2020). *As variações do mito na vizinhança*. ACENO, 7 (15): 245-258. ([10.48074/aceno.v7i15.11226](https://doi.org/10.48074/aceno.v7i15.11226)).

RIVIÈRE, Peter (2001). *A Predação, a Reciprocidade e o caso das Guianas*. Mana, 7 (1): 31-53, 2001. (<https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000100003>).

SILVA, Antônio Ferreira da (2022). *Resgate Histórico do Povo Anacé*. ANACÉ, Climério, & ANACÉ, & Cacique Roberto, & LIMA, Ronaldo de Queiroz (org). Resgate Histórico do Povo Anacé. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2022.

SOUZA, Tania C. Clemente de (1999). *Discurso e Oralidade – um estudo em língua indígena* (Mestrado em Comunicação, Imagem e Informação). Universidade Federal Fluminense, Niterói.

VALENTINO, Leonor (2019). *As Transformações da Pessoa entre os Katwena e os Tunayana dos Rios Trombeta e Mapuera* (Tese de Doutorado). Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.