

SAUDAÇÕES TAPIRAPÉ: EXPRESSÕES DO TEKATEKA

EUNICE DIAS DE PAULA*

RESUMO

A revisita de autores aos postulados de Boas, Sapir e Whorf por meio da Etnossintaxe, possibilita que possamos analisar, descrever e compreender aspectos lingüísticos das línguas indígenas intrinsecamente relacionados com a sociedade e a cultura nelas indiciados. Neste artigo apresentamos o sistema de saudações utilizado cotidianamente pelos Tapirapé, povo indígena de Mato Grosso. Este sistema apresenta bastante vitalidade, embora a língua se encontre em situação de risco frente ao Português. À luz dos referenciais teóricos da Antropologia e da Lingüística Antropológica (Boas, Sapir e Whorf e, mais recentemente, Hymes) e da Etnossintaxe (Enfield, Wierzbicka e Pawley entre outros), a análise dos dados nos mostra que as saudações traduzem os traços de polidez, cortesia e gentileza profundamente arraigados no modo de ser – *tekateka* – dos Tapirapé.

PALAVRAS-CHAVE: língua indígena, saudações Tapirapé, polidez, cortesia, gentileza.

INTRODUÇÃO

Os Tapirapé contam hoje com uma população de aproximadamente setecentas pessoas distribuída em sete aldeias: Tapi'itãwa, Tapiparanytãwa, Akara'ytãwa, Myryxitãwa, Towajaatãwa e Wiriaotãwa, situadas na Terra Indígena Urubu Branco, município de Confresa, MT, e uma aldeia, Majtyritãwa, na Área Indígena Tapirapé Karajá, localizada no município de Santa Terezinha, MT. Nesta última área também estão localizadas duas aldeias do povo Karajá: Itxala e Hawalora.

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da UFG – Universidade Federal de Goiás. Bolsista do CNPq, membro do Grupo de Educação e Línguas Indígenas da UFG, participante do Projeto LIBA – Línguas Indígenas Brasileiras Ameaçadas, ambos sob a coordenação da Profa. Dra. Sílvia Lúcia Bigonjal Braggio.
E-mail: xeretyma@uol.com.br

A língua Tapirapé é classificada por Rodrigues (1986) na família Tupi-Guarani pertencente ao Tronco Tupi (sub-grupo IV). Neste artigo analisamos o sistema de saudações pessoais, que permanece bastante vivo nesta língua, embora ela esteja sofrendo muitas pressões por parte da língua portuguesa. A vitalidade observada no cotidiano das fórmulas de saudação nos parece um fato digno de ser investigado, pois é intrigante pensar sobre as forças que contribuem para a permanência desse sistema ainda vivo, mesmo numa situação em que a língua como um todo, se encontra ameaçada, dadas as relações assimétricas diante da língua da sociedade majoritária.

O embasamento teórico que fundamenta a análise dos dados deriva de autores da Antropologia e da Linguística Antropológica (BOAS; SAPIR; WHORF; HYMES) que buscam evidenciar as estreitas relações entre língua, sociedade e cultura e dos autores da Etnossintaxe, que revisitam os postulados assumidos por aqueles a partir de 1990. Os autores que se inserem nesta linha (ENFIELD; PAWLEY; WIERZBICKA; GÓMEZ-IMBERT, entre outros) destacam, sobretudo, o fato de que os fenômenos gramaticais de uma língua indiciam estruturas sociais, valores e ideias de uma determinada comunidade de fala. Em consonância com essas ideias, a situação de contato e as macrovariáveis que vêm atuando na atual configuração sociolinguística do povo Tapirapé serão analisadas à luz dessas teorias a fim de se estabelecer um cenário interconectado com o tema deste artigo.

I A SITUAÇÃO DE CONTATO: DA QUASE EXTINÇÃO À RECUPERAÇÃO POPULACIONAL

Os Tapirapé habitavam tradicionalmente um extenso território que se localizava entre as margens do rio Tapirapé, afluente do Araguaia, na região da serra do Urubu Branco, estendendo-se até o sul do atual Estado do Pará. Baldus (1970), após pesquisar exaustivamente a trajetória dos Tapirapé, elaborou a hipótese de que eles teriam migrado do litoral para a região central do Brasil, fugindo do contato com as frentes de expansão coloniais. Nesse percurso, viveram um tempo junto aos Javaé, um subgrupo Karajá, na Ilha do Bananal. Após esse período, subiram o rio Tapirapé, deslocando-se mais para oeste. Ainda segundo

os estudos efetuados pelo autor, a ocupação da região da serra do Urubu Branco data de pelo menos três séculos.

Entretanto, com a penetração do rio Araguaia pelas frentes colonizadoras, em meados do século XIX, pequenas cidades ribeirinhas foram sendo criadas e povoadas por migrantes vindos do nordeste brasileiro. O rio Tapirapé passou então a ser explorado e uma expedição que estava à procura de caucho (um tipo de seringueira) chegou até aos Tapirapé por volta de 1910, causando-lhes grandes perdas populacionais, decorrentes de moléstias para as quais não apresentavam anticorpos. Anteriormente, Wagley (1988) calculou que, no início do século, eles somavam pelo menos 1.500 pessoas. Para termos uma ideia da violência desse processo é preciso lembrar que, em 1935, ano da primeira visita de Baldus, eles somavam apenas 130 pessoas e, 12 anos mais tarde, em 1947, havia somente 59 Tapirapé.

Acresciam, ainda, a esta dura realidade, imposta pelos colonizadores, ataques desfechados por guerreiros Kayapó, que vinham até Tapi'itãwa e raptavam mulheres e crianças, incendiavam casas e também matavam pessoas. Depois de um desses ataques, ocorrido em 1947, a população Tapirapé se dispersou. Uma parte dos sobreviventes foi acolhida por Lúcio da Luz, criador de gado na região. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) conseguiu então convencer esse grupo a se mudar para a Barra do rio Tapirapé, onde estava instalado o Posto Indígena Heloísa Alberto Torres e a aldeia Itxala, dos Karajá. Em 1950, foi construída uma aldeia próxima ao posto, denominada Orokotãwa pelos Tapirapé ('Aldeia do Urucum').

Em 1952, quando as Irmãzinhas de Jesus (religiosas católicas de origem francesa) chegaram, os Tapirapé estavam reduzidos a 47 pessoas. Diante de novas mortes por sarampo e pneumonia, as freiras iniciaram um trabalho de atendimento à saúde que possibilitou o crescimento populacional desse povo. Aos poucos, eles conseguiram reorganizar a sociedade e retomar seus rituais. A proximidade com os Karajá – povo pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê – redimensionou o novo contexto vivenciado pelos Tapirapé e, seguramente, a situação sociolinguística vivida pelo grupo, conflituosa, pelo contato com etnias pertencentes a troncos linguísticos distintos e, portanto, com culturas também diferenciadas.

1.1 A conquista de territórios demarcados

Um aspecto relevante da história recente dos Tapirapé foi sua luta por um território próprio que pudesse garantir a tranquilidade do grupo. Essa luta se fez presente já em meados dos anos de 1960, quando grupos empresariais começaram a se instalar na região do médio Araguaia, implantando latifúndios agropecuários. A região habitada pelos Tapirapé e Karajá foi cedida pelo Estado de Mato Grosso a empresários do sul do país, o que gerou enormes conflitos pela posse da terra, não só entre índios e fazendeiros, mas também entre estes e os ribeirinhos, que já formavam núcleos populacionais à beira do Araguaia.

Os Tapirapé se empenharam no processo de conquista da terra e novas demandas foram aparecendo como a necessidade de viajar até Brasília para dialogar com representantes da Fundação Nacional do Índio (Funai); entender documentos e mapas que lhes eram apresentados pelas diversas comissões que vinham até a aldeia para negociar os limites da área a ser demarcada; entender melhor o que lhes era dito em Português nas suas relações com não indígenas. Estas razões os levaram a solicitar a abertura de uma escola, instituição que não havia sido ainda instalada entre eles. O pedido foi feito à Prelazia de São Félix do Araguaia, que, em 1973, enviou um casal de professores,¹ para iniciar o processo de escolarização do grupo indígena. O domínio da escrita era considerado um instrumento capaz de auxiliá-los efetivamente na conquista da terra, já que todos os documentos oficiais eram escritos nesta modalidade de língua.

Em 1983, a área foi finalmente demarcada, homologada e registrada com o nome de Área Indígena Tapirapé-Karajá, nela permanecendo as aldeias Majtyri, do povo Tapirapé, e Itxala e Hawalora, ambas Karajá. Nessas últimas também habitam alguns Tapirapé em razão dos casamentos interétnicos Tapirapé-Karajá.

Entretanto, o desejo dos Tapirapé era reaver seu antigo território, originalmente localizado na serra do Urubu Branco. Ao organizar expedições para irem buscar o taquari, uma taquara fina, apropriada para o fabrico de flechas e só encontrada nessa serra, puderam acompanhar a paulatina ocupação de seu território por fazendas de gado instaladas com incentivos financeiros da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam). Numa dessas viagens perceberam que as áreas

de antigos cemitérios estavam sendo violadas, o que é tido como um sacrilégio para os povos indígenas. Esse fato reforçou sua luta pela recuperação do território tradicional, sua demarcação e homologação.

Em 1993, algumas famílias se mudaram para a região da serra do Urubu Branco, reconstituindo a antiga aldeia Tapi'itãwa. Hoje é nesta região que se concentra a maior parte da população, distribuída em seis aldeias. Depois de um processo longo e conflituoso, a Terra Indígena Urubu Branco foi demarcada em 1998 e, posteriormente, homologada, embora continue sendo invadida por fazendeiros na sua parte norte. Além disso, os índios enfrentam muitos desafios, pois os recursos naturais, outrora abundantes, hoje são extremamente escassos devido à depredação da área causada pelas pastagens. A população, que aumentou dez vezes mais nestes cinquenta anos, apresenta maior concentração na faixa etária ocupada por crianças e jovens. Dessa forma, poucos são os adultos em condições de produzir alimentos, que não são suficientes para todos. Isso vem gerando grande dependência do grupo em relação ao comércio da cidade.

1.2 Língua e escola

Vimos, na seção anterior, como a Escola entre os Tapirapé nasceu articulada à questão da luta pela demarcação da terra. Constituíam um povo que estava em franca recuperação demográfica e sociocultural e a escola precisava ser pensada de um modo articulado a este processo de afirmação étnica. A questão relativa à língua que seria utilizada no processo de alfabetização se colocou desde o primeiro momento e foi discutida com os alunos, jovens e adultos que participariam das aulas. Tínhamos convicção de que o processo seria mais adequado se realizado na língua indígena, por motivos culturais, psicológicos e linguísticos, mas eles ponderavam que seria demorado demais, já que os professores não dominavam efetivamente a língua a ser ensinada. Por meio de um processo pedagógico fundamentado nas ideias de Paulo Freire, o qual levou os alunos a tomarem parte ativa no desenrolar das atividades em sala de aula, essa opinião inicial acabou por mudar. Os temas geradores eram escritos em Tapirapé e diziam respeito à realidade vivida por eles. Os debates aconteciam em Tapirapé. Os textos também eram escritos

em Tapirapé e, em seguida, traduzidos oralmente para nós, o que possibilitou um mútuo aprendizado: os professores não indígenas iam adquirindo Tapirapé; os alunos, além da escrita em sua própria língua, iam exercitando a oralidade em Português. Posteriormente, quando já haviam dominado a escrita na sua língua, foi introduzido o estudo sistemático da língua portuguesa.

A decisão inicial a respeito do uso da língua indígena na alfabetização repercutiu até hoje nas duas escolas estaduais instaladas entre os Tapirapé. Os trabalhos da primeira fase do Ensino Fundamental são efetuados em Tapirapé e, a partir do 5º ano, é introduzido o Português. Nos anos seguintes do Ensino Fundamental e também no Ensino Médio há uma disciplina dedicada à língua Tapirapé. Consideramos que esta decisão e o trabalho escolar desenvolvido têm contribuído decisivamente para a revitalização da língua que é falada até hoje por todos os Tapirapé. Entretanto, não se pode desconhecer a enorme pressão exercida pela língua portuguesa, revelada por um grande número de inserções de itens lexicais no Tapirapé, na forma de *code switching* (mudança de código), o que se observa tanto na fala de jovens como de adultos, como aponta Gouvêa de Paula (2001). Um dos fatores que pode ser apontado como intensificador desta pressão da língua portuguesa sobre a Tapirapé é a situação de contato com a cidade de Confresa. A sede do município dista apenas 30 km da área indígena, o que facilita um intenso contato com a cidade, para onde os Tapirapé se dirigem cotidianamente à procura de serviços bancários; de auxílios do governo federal; de compras no comércio; de atendimento hospitalar já que o polo de saúde indígena também está localizado na cidade; de encaminhamentos educacionais (vinculados à assessoria pedagógica, instância da Secretaria de Educação de Mato Grosso). Todavia, o fator mais grave nessa situação é a presença da estrada estadual atravessando a Terra Indígena Urubu Branco, o que possibilita não só o trânsito de muitos não indígenas pelas aldeias, um contato longe de ser harmonioso, mas também as constantes idas e vindas dos Tapirapé à cidade.

Considerando a trajetória vivida pelos Tapirapé e a atual situação de contato entre eles e a nossa sociedade, na qual se destaca a relação assimétrica entre as duas línguas, o fato de o sistema de saudações Tapirapé permanecer bastante vivo e ser utilizado cotidianamente nas aldeias merece investigação. Os pressupostos teóricos que fundamentam

nossa reflexão acerca das formas de saudação dentro da cultura Tapirapé sustentam nossas afirmações.

2 DA LINGUÍSTICA ANTROPOLÓGICA AOS ESTUDOS EM ETNOSSINTAXE

Como apontamos anteriormente a fundamentação teórica deste trabalho são os da antropologia, da linguística antropológica e os recentes estudos em etnossintaxe. As abordagens dos autores que representam essas correntes têm como foco as relações entre língua, cultura e sociedade. Já no início do século XX, Boas escreveu a introdução para o *Handbook of American Indian Languages* (1911), em que mostra uma estreita interligação entre a antropologia e a linguística. Nessa introdução, o autor chama atenção para as diferenças existentes entre as estruturas e o léxico das línguas indígenas comparadas com as línguas ocidentais. Afirma a necessidade de os etnógrafos saberem as línguas dos povos que estudam, pois obter informações através de intérpretes é insatisfatório. Boas também salientou o fato de que, em muitas línguas indígenas, não se encontram sistemas numéricos desenvolvidos, dizendo que estes sistemas não ocorrem nessas línguas, simplesmente porque não houve necessidade; isto é, no modo de vida de muitos povos não se precisava contar objetos em grande número, já que a produção e a distribuição coletiva de bens era predominante. Sobre essa questão resume: “não há provas de que a lacuna do uso de numerais está de alguma maneira articulada com a inabilidade de formar conceitos de números altos” (BOAS, 1974, p. 22).

Sapir, discípulo de Boas, deu continuidade às pesquisas linguístico-antropológicas estudando as línguas indígenas norte-americanas. Uma de suas conclusões contesta frontalmente os postulados segundo os quais as línguas indígenas, africanas e aborígenes seriam línguas mais “pobres”:

Na verdade, todas as línguas são essencialmente meios perfeitos de expressão e comunicação entre os povos conhecidos. Entre todos os aspectos da cultura, a língua é a primeira a receber um alto desenvolvimento da forma e esta perfeição essencial é um pré-requisito para o desenvolvimento da cultura como um todo. (SAPIR, 1974, p. 46)

Esta afirmação também revela a concepção de que a cultura é um todo maior, do qual a língua faz parte. Entretanto, o papel da língua nesse processo é destacado, pois, além de ela ter um grau de desenvolvimento mais elaborado, sua perfeição é condição necessária para o desenvolvimento da cultura como um todo. O autor enfatiza ainda mais a relação da língua com a cultura, dizendo que

a importância da língua como um todo para a definição, expressão e transmissão da cultura é indubitável. A relevância das peculiaridades linguísticas, tanto em relação ao conteúdo quanto à forma, para o profundo conhecimento da cultura também é clara. (SAPIR, 1974, p. 62)

A afirmação de Sapir condiz com o que Boas ressaltou em relação ao papel essencial da língua para a compreensão da cultura.

Sapir adverte para o fato de que não há correlação geral entre modelo cultural e estrutura linguística e aponta como argumento a facilidade com que as culturas se difundem, apesar das diferenças linguísticas entre as línguas. O caso dos empréstimos linguísticos demonstra a difusão cultural e por meio deles se pode visualizar a história de povos que tiveram contatos entre si.

Entretanto, quando se passa da forma geral para um aspecto mais detalhado da língua, podemos ver as relações entre a cultura e a língua, como afirma Sapir sobre o léxico: “o vocabulário é um índice bastante sensível da cultura de um povo e as mudanças de sentido, a perda de velhas palavras, a criação e empréstimo de novas são todas dependentes da história da cultura” (SAPIR, 1974, p. 62). Em relação à língua Tapirapé, podemos constatar a veracidade de tal afirmação, pois nela temos empréstimos do português para nomear objetos desconhecidos antes do contato: *xãpewa* ‘chapéu’; *itãxoweã* ‘óculos’.²

Whorf, discípulo de Sapir, estudou a língua Hopi comparando-a com uma média de línguas europeias padrão (Standard Average European – SAE). Ele estava interessado em observar se os conceitos de tempo, espaço e matéria acontecem da mesma forma para todos os seres humanos, ou se eles são, em parte, condicionados por estruturas das línguas particulares e se é possível traçar afinidades entre as normas culturais e comportamentais e os padrões linguísticos. Após detalhar

várias diferenças a respeito dos diferentes conceitos entre Hopi e SAE, ele conclui que há correlações entre língua e cultura e que nosso comportamento, tanto como o dos Hopi, pode ser coordenado de muitas formas como um microcosmo linguisticamente condicionado. Os estudos desses autores conduziram à hipótese que ficou conhecida como “hipótese Sapir-Whorf”, assim resumida por Lyons:

(a) Nós estamos, em todo o nosso pensamento e, para sempre, “à mercê da língua determinada que se tornou o meio de expressão para a [nossa] sociedade” porque só podemos “ver e ouvir e experimentar de outras formas” em termos das categorias e distinções codificadas na linguagem; (b) as categorias e distinções codificadas em um sistema linguístico são exclusivos àqueles sistemas e incomparáveis aos de outros sistemas. (LYONS, 1987, p. 276)

Essa formulação, considerada a versão forte da hipótese, foi questionada por muitos autores que, entre outros argumentos, citaram a possibilidade de traduções entre línguas não isomórficas. Um determinismo tão rígido da linguagem sobre o pensamento e sobre o comportamento humano é então rejeitado, preferindo-se ver essas relações de uma forma dialética, isto é, considerar que língua, pensamento e comportamento se interconectam, num processo marcado por influências mútuas. Essa versão, considerada a versão suave da hipótese, continua bastante aceita, servindo mesmo como base aos estudos de etnossintaxe, desenvolvidos a partir da década de 1990.

Outro autor que se insere neste percurso da linguística antropológica é Hymes (1974), que teorizou sobre a etnografia da fala, mostrando que, quando se estuda um evento de fala, é preciso levar em consideração o contexto em que o evento ocorre. Questões como: quem fala, o que fala, para quem fala, em que condições fala, com que intenções fala, passaram a ser destacadas e as proposições de Hymes são seminais para uma área da linguística que foi chamada, mais tarde, de linguística antropológica, ou por outros autores, de sociolinguística. Dessa forma, os estudos avançam no sentido de que não são apenas as estruturas linguísticas que contam, mas todas as circunstâncias que acompanham um enunciado são importantes para a compreensão do significado de um evento de fala.

Os estudos de Boas, Sapir e Whorf, entre outros, demonstram que há relações intrínsecas entre língua, cultura e sociedade, na chamada “posição forte”, a que considera que um dos lados condiciona os outros, posição considerada determinista por alguns autores. Sapir, embora não tenha sido considerado determinista, viu o reconhecimento de seu trabalho e de Whorf ficar por muito tempo na obscuridade até ser revisado pelos estudos da etnossintaxe desenvolvidos a partir da década de 1990. Esses estudos abordam os fenômenos linguísticos como fenômenos capazes de desvelar as organizações sociais de uma dada sociedade e mostrar seus valores e ideais, como sintetiza Enfield (2002, p. 3):

A gramática é expandida com os significados culturais. Codificados na semântica da gramática nós encontramos valores culturais e ideias, encontramos indícios sobre as estruturas sociais que os falantes mantêm, encontramos evidências historicamente relevantes, de um lado e, por outro, reveladoras da organização social das comunidades de fala.

Dessa forma, a língua é vista como muito mais do que um mero conjunto de formas organizadas segundo regras específicas. O uso das formas, o seu conteúdo semântico, a criação de novas formas através de processos metafóricos e metonímicos têm muito a ver com as regras sociais, com a maneira de organizar e ver o mundo, com os valores culturais presentes em diferentes sociedades, dimensões nas quais se refletem processos históricos vivenciados de diversas formas.

De fato, se pensarmos nos motivos que levaram os australianos a criarem itens lexicais usados socialmente com o intuito de expressar valores masculinos de resistência, de camaradagem, de rudeza, de simplicidade, de antissentimentalismo, como demonstrado nos estudos realizados por Wierzbicka (1997), ou por que os Kubeo, povo indígena do alto Rio Negro, AM, categorizam alguns animais como femininos e redondos (GOMEZ-IMBERT, 1996), vemos claramente como os significados sociais, as experiências de vida, a história de um povo, as visões de mundo estão incorporados nas estruturas morfossintáticas de uma língua. Como Wierzbicka (1997, p. 201) assume, “palavras são artefatos culturais da sociedade”. No que se refere aos australianos, a criação ou a ressignificação de palavras que expressam sentimentos relacionados

evidenciam práticas culturais que os tornam muito diferentes daquelas dos ingleses britânicos. Para os Kubeo, os morfemas categorizadores para redondo e feminino traduzem uma visão peculiar de mundo, talvez ligada a temas mitológicos. A presença desses categorizadores revela também contatos históricos entre esse povo e os Baniwa, outro povo da região do Rio Negro, cuja família linguística é Arawak. Os Kubeo são da família Tukano. Os exemplos citados confirmam as profundas ligações entre sociedade, história, cultura e a língua.

Considerando estas relações destacadas pelos estudos em etnossintaxe, que, por sua vez, retomam os autores filiados à antropologia e linguística antropológica, vamos analisar o sistema de saudações presente entre os Tapirapé.

3 AS SAUDAÇÕES NA LÍNGUA E NA CULTURA TAPIRAPÉ

As saudações em Tapirapé constituem uma série de expressões que apresentam formas fixas e são proferidas pelas pessoas em situações socioculturais definidas. Há saudações para quem chega a uma casa, para se despedir da família da casa, para alguém que viaja para longe, saudações de pura cortesia e outras ditas quando se encontra alguém num caminho. Detalhamos, a seguir, os diferentes conjuntos de saudações e as regras sociolinguísticas pertinentes a cada conjunto.

3.1 Saudações para quem chega

Embora se possa ir às casas dos Tapirapé a qualquer hora do dia, caso haja um motivo premente, há um horário preferencial para que as visitas sejam feitas, com o caráter de visitas. De manhã ou à tardinha (este mais que o primeiro) são os dois momentos em que podemos observar as pessoas se dirigindo a determinadas casas da aldeia. São casas em que há um avô e uma avó mais idosos e as pessoas que visitam frequentemente essas famílias pertencem à família extensa. Ao invés da unidade familiar constituída por pai, mãe e filhos, a família extensa é composta pelos avós, bisavós, tios e tias, tios-avós e primos. É digno de nota que os termos de parentesco em Tapirapé revelam bem essa concepção de família. Para um tio paterno, por exemplo, diz-se

xeropy'i ‘meu paizinho’. As irmãs da mãe são chamadas de *xey'yra* ‘minha mãezinha’. Os primos e primas em primeiro grau são chamados pelos mesmos nomes designativos dos irmãos e irmãs. Antigamente, os membros de uma família extensa compartilhavam uma mesma casa, e elas eram bem maiores que as construídas atualmente. A regra do casamento era matrilocal, isto é, quando um rapaz se casava, mudava-se para a casa dos sogros e passava a fazer parte da unidade econômica da família de sua esposa. No momento, em sua grande maioria, as casas estão sendo construídas de tijolo com cobertura de palha, em tamanho menor do que as antigas casas e abrigando apenas famílias nucleares. Entretanto, constatamos que as casas estão sendo construídas próximas umas das outras, em torno da casa onde moram os avós de uma família extensa. Isso nos parece uma forma de manter os laços familiares, mesmo que as pessoas não habitem mais juntas numa mesma moradia. O espaço necessário para a socialização das crianças, fator importantíssimo para a continuidade dos valores culturais, fica, assim, garantido pelo menos em parte.

Outro modo de garantir a vitalidade das relações entre os membros de uma mesma família são as reuniões que acontecem diariamente em casinhas construídas no fundo das casas, denominadas cozinhas. Podem ocorrer esporadicamente visitas de pessoas de outras aldeias, aparentadas ou não. As mulheres, em geral, estão cozinhando ou torrando farinha de mandioca, ou tecendo adornos corporais em linha de algodão, os *tamakorã*. As jovens trabalham com artesanato em miçangas. Crianças brincam tranquilamente por toda parte. Os homens preparam flechas, arcos ou trançam peneiras. É bastante comum também ver os maridos cuidando dos bebês para que as esposas possam se dedicar ao preparo de alimentos. Quando alguém chega, imediatamente, as mulheres e, às vezes, os homens também proferem a saudação:

- (1) – Ane ta'e pareka!³
 Ane ta'e pa - (e)re = ka
 2ª ps inter. inf. 2ª. os estar
 ‘– Você está aqui?’

- (1a) Ao que a pessoa visitante deverá responder:
 – Y, ie ãka!

Y ie ã = ka
afirm. 1^aps 1^a ps. - estar
'– Sim, eu estou!'

- (2) No caso de serem duas ou mais pessoas que chegam, procede-se da mesma forma, só que nesse caso a saudação é dita na forma plural:

– Pee ta'e papeka!
Pee ta'e pa - pe = ka
2^a.pp inter. inf. 2^a.pp - estar
'– Vocês estão aqui?'

- (2a) E a resposta:

– Y, are araka!
Y are ara = ka
afirm. 1^a.p.exc. 1^a.p. exc. - estar
'– Sim, nós estamos.'

- (3) Quando alguém chega de uma viagem mais longa, ou vem de uma aldeia mais distante, a saudação é proferida de modo diferente:

– Erewaem ta'e
Ere = waem ta'e
2^a.ps. chegar inter.
'– Você chegou?'

As respostas são semelhantes às proferidas em (1).

- (4) No caso de ser uma criança que vem com os pais, a saudação é proferida numa linguagem que podemos chamar de afetiva:

– Erexari ta'e
Ere = xar - i ta'e
2^a.ps - chegar – aten. inter.
'– Você chegou?'

À raiz verbal-*xat* 'chegar' é acrescido o morfema –i que marca o diminutivo e é próprio da linguagem afetiva, usada sobretudo entre

mães e filhos, avós e netos.⁴ As respostas são semelhantes às proferidas em (1).

3.2 Saudações para quem se despede

Na despedida de uma ou mais pessoas, que estiveram participando das conversas no terreiro das casas e, não raras vezes, foram convidadas a participar de uma refeição com a família, a situação se inverte. É a pessoa que se despede que se dirige às pessoas da casa:

- (5) Se for uma pessoa despedindo-se de uma só pessoa da casa, ela dirá:

– ã ka newi.

ã = ã ka ne – wi

1^a.ps – ir agora 2^a.ps. – proc.

‘(Eu) me vou agora de você’.

- (5a) A pessoa da casa responde:

– Parea!

Pa - (e)re = a

inf. 2^a.ps - ir

‘Você se vai?’

- (5b) A pessoa que se despede responde:

– Y!

afirm.

‘Sim’

- (6) No caso de uma pessoa despedindo-se de várias pessoas:

– ã ka penowi.

ã = ã ka peno - wi.

1^a.ps. ir agora 2^a. pp. proc.

‘(Eu) me vou agora de vocês’.

As respostas são iguais a (5a) e (5b).

- (7) No caso de várias pessoas se despedindo de uma só pessoa:

– Araa ka newi.

Ara = a ka ne - wi
1ª. pp. exc. ir agora 2ª.ps. proc.
'(Nós) nos vamos de você.'

(7a) As respostas serão:

– Papea!
Pa - pe = a
inf. 2ª.pp - ir
'Vocês se vão?'

(7b) – Y
afirm.
'Sim'

(8) No caso de duas ou mais pessoas se despedindo de várias pessoas:

– Araa ka penowi.
Ara = a ka peno - wi
1ª.pp excl. ir agora 2ª.pp. proc.
'(Nós) nos vamos agora de vocês'.

As respostas serão semelhantes a (7a) e (7b).

No caso de uma pessoa se despedir para fazer uma viagem mais longa, a saudação de despedida será diferente, assume a forma de um conselho que demonstra carinho pela pessoa que vai partir:

(9) – Exagato ke pewo eawo!

E = xa - gato ke pewo e = a - wo
2ª. ps. imp. – cuidar – bem dub. loc. 2ª.ps. – ir
– ger.
'Cuide-se bem por lá onde você for'

(9a) Ou no caso de duas ou mais pessoas:

– Pexagato ke pewo pexeawo!
Pe = xa - gato ke pewo pexe = a - wo
2ª.pp imp.– cuidar –bem dub. loc. 2ª. pp - ir - ger.
'Cuidem-se bem por lá onde vocês forem'

As saudações de (5) a (8) também podem ser construídas com o verbo – *xat* ‘chegar’, o que causa um certo estranhamento, embora na variedade do português falado na região do entorno Tapirapé, seja muito comum ouvir uma pessoa que se despede dizer: – Então, eu vou chegando! E a pessoa está, na verdade, indo embora!

3.3 Saudações de cortesia

Embora todas as saudações descritas anteriormente façam parte do modo de ser Tapirapé, marcadamente hospitaleiro e cortês, elencaremos aqui algumas expressões que não fazem parte de um contexto social tão definido como as visitas nas casas. Elas acontecem quando se está fazendo alguma ação obviamente evidente, mas faz parte da polidez Tapirapé perguntar ao outro o que ele está fazendo, como podemos ver nos seguintes exemplos:

- (10) Pergunta feita a alguém que está indo em direção ao riozinho onde se banha:
– Erexaok ta'e ekwe
Ere = xaok ta'e ekwe
2^a.ps – banhar inter. F.imi.
'Você vai banhar agora?'
- (11) Pergunta feita a alguém que está lavando panelas:
– Erexexa'epyej ta'e
Ere = xe - xa'e – pyej ta'e
2^a.ps reflex.- panela – lavar inter.
'Você está lavando suas (próprias) panelas?'
- (12) Pergunta feita a uma criança quando acorda:
– Erepaki ta'e
Ere = pak -i ta'e
2^a.ps – acordar – aten. inter.
'Você acordou?'

Note-se aqui novamente o sufixo –i, atenuativo, afixado à raiz verbal. Essa composição é própria da fala carinhosa, como em (4). As respostas às perguntas (10) a (12) são sempre com a partícula de afirmação Y.

3.4 Saudações quando se encontra alguém num caminho

Esta situação difere da anterior, pois nela não é tão evidente o que a pessoa está indo fazer. Então, a pergunta é dirigida efetivamente no sentido de se saber onde a pessoa vai e a resposta vai diferir, caso o destino seja a roça, seja ir para outra aldeia, caçar, pescar ou outra atividade qualquer. Tanto o exemplo (13) como o (14) encontram-se na fala de homem para homem, marcada pela partícula *wã*. Uma mulher Tapirapé normalmente não caminha sozinha longe da aldeia.

- (13) – Mamō ta'e ekwe erea, wã!
Mamō ta'e ekwe ere = a wã
Inter. aonde inter. F.imi. 2^a. ps-ir f.masc.
'Onde você está indo?'

Nessa mesma situação, caso se perceba que a pessoa está vindo de algum lugar, a pergunta será feita da seguinte forma:

- (14) – Mywi ta'e erexat, wã
Mywi ta'e ere = xat wã
Inter. de onde inter. 2^a.ps-chegar f.masc.
'De onde você está chegando?'

4 AS SAUDAÇÕES E O TEKATEKA

A palavra *tekateka* em Tapirapé se refere ao modo de ser, de viver segundo seus costumes, suas tradições, sua cultura. Ela aparece morfológicamente reduplicada, o que indica um conjunto maior de elementos referenciais. A reduplicação em Tapirapé é um processo morfológico produtivo.

Nos nomes em função de argumento, a reduplicação manifesta a pluralidade/multiplicidade dos referentes [...] em predicados verbais possui valor aspectual. Expressa iteração, intensificação e atenuação. Nos predicados descritivos, a reduplicação basicamente indica intensificação. (PRAÇA, 2007, p. 52-53)

É o que se observa em:

(15) tekateka

t = eka – t = eka

3^a.p.gen. modo de ser reduplic.

‘modo de ser’ (intensificado)

Este vocábulo tem sido comumente traduzido pelos Tapirapé como cultura. Entretanto, nesse caso devemos entender ‘cultura’ não só se referindo a traços materiais, mas, sobretudo, a uma visão de mundo própria, que organiza a sociedade de um determinado modo, segundo seus valores e ideais. Segundo a assertiva proposta por Enfield, “codificadas na semântica da gramática nós encontramos valores culturais e ideias, nós encontramos indícios sobre as estruturas sociais mantidas pelos falantes” (2002, p. 3). Retomando essa ideia, discutimos aqui como as saudações estão interligadas com a organização social do povo Tapirapé e o que elas nos dizem a respeito dos valores culturais dessa sociedade.

Tanto Baldus (1970) quanto Wagley (1988) notaram como a polidez e a cortesia eram traços inerentes ao modo de ser deste povo. Baldus dedica todo um capítulo de seu livro a descrever como os Tapirapé tratavam um visitante, cumulando-o de gentilezas:

Mulheres e crianças me envolviam em meiga confiança e me chamavam *dotoí*, adocicando assim com o sufixo diminutivo o título com que me tratavam os companheiros de viagem. Todo o ambiente é ternura. Ninguém grita com ninguém e mesmo os cães que ladram na minha passagem são ensinados discretamente a me respeitar. Em toda parte encontro alegria e riso e quando me afasto um pouco da aldeia escuto alegres gargalhadas ao longe. A cortesia não era privativa de Kamairahó⁵ e de seu grupo residencial; manifestava-se, em diversas graduações, como um padrão de comportamento geral. (BALDUS, 1970, p. 449)

O vocábulo *dotoí*, pelo qual o pesquisador era chamado, é um empréstimo fonologizado da palavra portuguesa “doutor”, que recebeu o sufixo –i, atenuativo, próprio da fala carinhosa, como vimos nos exemplos (4) e (13). O uso desta modalidade da fala para se referir ao antropólogo demonstra que ele foi inserido no círculo de relações afetivas da sociedade Tapirapé daquela época.

Wagley, por sua vez, intitulou seu livro *Welcome of tears*,⁶ referindo-se a uma saudação chorosa feita pelas mulheres ao receberem a visita de alguém muito querido que há tempos não viam. Este tipo de saudação, hoje, está em desuso. As Irmãzinhas de Jesus (2002), que convivem com eles há mais de cinquenta anos, também testemunham a generosa acolhida e os cuidados constantes que receberam desde o primeiro momento.

Observando o conjunto das saudações que descrevemos acima, constatamos que a polidez, a cortesia, a gentileza, como traços constitutivos do modo de ser do povo Tapirapé, estão inscritas na língua por meio de expressões consolidadas e que há regras sociolinguísticas bastante definidas para seu uso: quem diz o quê, para quem diz, quando diz, como diz, em que contexto é dito, configurando-se, assim, os pontos essenciais propostos por Hymes (1974, p. 199) que caracterizam um evento de fala: o endereçador, o recebedor, a forma da mensagem, o canal, o tópico e o cenário (a cena, a situação). Ao pensar em funções da linguagem tal como delineadas por Jakobson (1995), podemos dizer que as saudações preenchem um papel fático, já que evidenciam uma troca de falas com o propósito de iniciar uma comunicação. Nenhuma conversação em uma casa ou nos terreiros das casas pode ser iniciada sem a troca formal das saudações. Nenhuma pessoa pode sair de uma casa, de uma conversa, sem proferir as fórmulas próprias para a despedida.

À primeira vista, as saudações podem parecer apenas recitação de fórmulas fixas, mas, a nosso ver, elas revelam uma profunda articulação entre a língua, a cultura e a organização social do povo Tapirapé. Chamamos a atenção o fato de que quem fala em primeiro lugar para a pessoa que chega são as pessoas adultas da casa. O visitante não diz nada até que receba as saudações. Ou seja, através da saudação, as pessoas da casa estão “dizendo” ao visitante que ele foi notado, que ele pode se inserir na conversa. É uma maneira de mostrar deferência para a pessoa que chega. Logo em seguida é oferecido um banquinho para a pessoa se sentar. Se acontecer uma refeição, a pessoa será convidada pela dona da casa a comer junto com as pessoas da casa. Os Tapirapé mantêm o costume de comerem todos juntos numa bacia ou travessa grande. Esta cena se passa, via de regra, no contexto da casinha situada no terreiro

atrás das casas de moradia, lugar onde se cozinha nos tradicionais fogões de pedra.

A pessoa que foi saudada, por sua vez, se sente acolhida e pode ficar participando das conversas o tempo que quiser. E quando deseja ir embora, é ela quem vai proferir a expressão de despedida. Essas regras de usos socioculturais da língua estão plenamente de acordo com a natureza cortês dos Tapirapé, pois os moradores da casa têm que receber bem os que chegam e não podem despedi-los; cabe aos visitantes tomarem a iniciativa de sair. E quando eles dizem que estão indo, as regras de polidez ainda mandam que se pergunte: – “ Vocês se vão?”

A partícula inferencial *pa* que aparece compondo as fórmulas de saudação nos exemplos citados em (1) *pareka*, em (2) *papeka*, em (5) e (7) *parea*, em (8) *papea*, sempre proferidas pelas pessoas da casa em relação a quem chega ou a quem se despede, evidencia, mais uma vez, a essencialidade da gentileza no modo de ser Tapirapé, pois o falante vê que a pessoa chegou, mas não pode afirmar, tem que pedir a confirmação para ser polido. Isso constitui uma inferência epistêmica, segundo Queixalós.⁷

As saudações elencadas em 1.3, exemplos (10) a (12), que denominamos “saudações de cortesia”, chamam a atenção para o fato de que não há outro espaço social tão próprio como o espaço do terreiro para conversas e refeições das quais participam os membros da família extensa e eventuais convidados. Apesar da clareza acerca do que a pessoa está fazendo, a boa educação Tapirapé diz que é preciso dirigir a ela uma saudação em forma de pergunta. É mais uma forma de dizer que a pessoa foi percebida, que ela faz parte de uma coletividade que tem em alta conta os valores da polidez, da gentileza praticada diariamente uns com os outros. A prosódia da língua também nos revela isso, pois as saudações são sempre proferidas em tom amigável, gentil. Note-se que, em contraposição, falar em tom bravo com outra pessoa é altamente reprovável. Os Tapirapé dizem para esse ato – *Axe’egaty ixope*, expressão que pode ser traduzida como ‘(Alguém) falou duro para ele’.

Nesse sentido, Sapir nos lembra que “a língua não existe dissociada da cultura, isto é, independentemente de um conjunto socialmente herdado de práticas e crenças que determinam a textura de

nossas vidas” (1921, p. 207). Os povos indígenas, em geral, organizam suas sociedades de um modo em que os aspectos coletivos têm primazia sobre os individuais (CLASTRES, 2003). Dessa forma, a organização social não permite a acumulação de bens por um indivíduo. A partilha de alimentos e de outros bens impede que alguns tenham mais do que os outros. Há povos que possuem rituais destinados à redistribuição de bens, entre eles, os Tapirapé, que realizam uma cerimônia denominada *kawio*, destinada à repartição de bens. Para este povo, o maior defeito é ser sovina, *akate ’ymama ’e*. E esse valor está inscrito nas expressões linguísticas. Nos exemplos (5) a (8), aparece esse aspecto de importância da coletividade, com a presença das partículas *newi* ‘de você’ e *penowi* ‘de vocês’. Quem se despede, não se despede apenas. Ele está se despedindo do grupo familiar que o acolheu. Não é um ser sozinho no mundo, é uma pessoa inserida numa comunidade que partilha um conjunto de práticas e crenças socialmente herdadas. Não diz simplesmente “eu me vou embora” mas “eu me vou de vocês”, expressão cujo foco não se centra no aspecto individual, mas no coletivo, nas relações com os outros.

Do ponto de vista da organização social, vimos que as casas que antes abrigavam os membros da família extensa hoje passaram a ser menores, abrigo, de um modo geral, apenas famílias nucleares. As regras do casamento matrilocal também estão em flutuação: em alguns casos, há rapazes se mudando para as casas dos pais da esposa e, em outros casos, eles continuam morando com seus pais e é a esposa que vem para a casa da sogra. Constatamos também a ocorrência de jovens casais, com apenas um filho, já morando em casas separadas. Assim, a constituição de um espaço alternativo como a casinha-cozinha, local onde acontecem preferencialmente as reuniões vespertinas, parece-nos um meio de recuperar o que antes a casa grande propiciava: a convivência entre os membros da família extensa. Conversar juntos, comer juntos, trocar notícias, programar pescarias, caçadas, os netos e netas receberem conselhos dos avós, preparar rituais, enfim, tudo isto faz parte da teia de relações que necessita ser mantida para que a sociedade exista.

Em meio a essas relações, as saudações não são meras expressões ditas ao acaso, já que estão profundamente enraizadas no modo de ser

Tapirapé, no *tekateka* próprio deste povo, expressando valores sociais de polidez, de gentileza e de cortesia.

Wierzbicka (1997), ao comentar os conceitos de *freedom* (inglês), *libertas* (latim), *svoboda* (russo) e *wolnosc* (polonês), conclui que essas palavras não são apenas itens lexicais idiossincrásicos, mas incorporam conceitos diferentes, que refletem ideais culturais diferentes. E afirma:

A emergência de tais conceitos numa determinada língua pode ser entendida somente em conjunto com o pano de fundo cultural a que esta língua pertence, e ele oferece indícios preciosos para a compreensão desta cultura. (p. 153)

Em consonância com essa afirmação, podemos dizer que o elaborado sistema de saudações Tapirapé mostra como a língua e a cultura deste povo estão interligadas e que, de fato, o que aparece como expressões linguísticas oferece indícios preciosos para entendermos o modo de ser Tapirapé: um povo que preza, acima de tudo, a convivência harmoniosa entre os membros do grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Decorridos mais de 500 anos desde o início da colonização, constatamos que os direitos básicos dos povos que aqui já viviam ainda continuam a ser desrespeitados. A violência do processo histórico vivenciado pelos Tapirapé, infelizmente, continua a ser uma dura realidade para muitos povos. A garantia de um território suficiente, com recursos naturais que possam garantir a subsistência e assim garantir também as práticas culturais, de acordo com o que preconiza a Constituição Federal de 1988 (Artigo 231), ainda é algo a ser conquistado para muitas etnias. Mesmo os povos que conseguiram uma terra demarcada, como é o caso dos Tapirapé, sofrem com a invasão e a espoliação dos recursos naturais de seu território.

A relação fortemente assimétrica com a nossa sociedade gera conflitos que se manifestam em todos os aspectos da cultura e, uma vez que língua, cultura e sociedade estão intimamente interligadas, os conflitos aparecem indiciados na língua, como a grande ocorrência

de *code-switchings*, sobretudo na fala dos mais jovens. A presença de muitos bens adquiridos de nossa sociedade como motos, televisões, aparelhos de som, DVDs, bicicletas, brinquedos, roupas e calçados, antenas parabólicas, alimentos industrializados, fogões, sofás e armários, MP3, atestam a inserção do grupo no mercado local como consumidores. As relações de trabalho assalariado hoje instauradas dentro das aldeias tornam possível a compra desses bens disponíveis nas lojas da cidade de Confresa. Isso nos faz pensar em como poderão continuar se efetivando as relações de partilha entre eles, visto que os bens tradicionais podiam ser dados ou emprestados sem problemas, mas um bem comprado poderá ser tratado da mesma forma? As regras e os valores do *tekateka* serão fortes o suficiente para fazer prevalecer os valores sociais da gentileza, partilha e solidariedade? Pode ser que as relações sociais sofram tantas mudanças que provocarão um declínio no uso de palavras típicas? É o que constatou Wierzbicka em relação ao inglês falado pelos australianos, que está sofrendo mudanças em razão da crescente “americanização” da tradicional cultura australiana: “como outras culturas, a cultura australiana no século vinte está passando por uma rápida transformação (sem, entretanto, perder no processo todas as suas características e traços únicos)” (WIERZBICKA, 1997, p. 228).

Sem tentar fazer previsões, mas considerando o contexto atual, percebemos que as casinhas-cozinha nos terreiros constituem um lugar onde as regras do *tekateka* ainda continuam vigorando. A partilha de refeições e de outros bens, como breu para fazer flechas, tinta de urucum, banha de tartaruga, penas; a convivência entre os membros da família extensa, através das reuniões diárias; o sistema de saudações utilizado cotidianamente são fatos capazes de atestar que a polidez, a cortesia, a hospitalidade, traços essenciais do modo de ser dos Tapirapé, já observados por Baldus e Wagley desde a década de 1930, continuam a ser valores culturais importantes para este povo, a despeito da cada vez mais significativa e conflitante situação de contato.

Oxalá continuem a ser, pois estes valores não são importantes apenas para eles. Se tivéssemos a humildade de aprender estes valores com os povos indígenas, talvez pudéssemos constituir uma humanidade mais harmoniosa e solidária.

ABSTRACT

Nowadays it is acknowledged that culture and grammar, or more extensively, language and culture cannot be seen apart of each other. The field of Ethnosyntax, brought to light by the beginning of the 1990's decade, provide us with the tools to comprehend how human beings categorize, think and use their languages in unique ways in their daily lives. This paper presents the greetings system used daily by the Tapirapé, an indigenous people of the state of Mato Grosso. Although the language is at risk in face of the increasing contact with Portuguese, that system has a significant vitality and importance among them. The data analysis under the theoretical framework of Anthropology and Anthropological Linguistics (Boas, Sapir and Whorf, and more recently, Hymes) and of the so called Ethnosyntax (Enfield, Wierzbicka and Pawley) shows us that the greetings, by reflecting the traits of politeness, courtesy and kindness are deeply rooted in the way of being a – *tekateka* – a Tapirapé.

KEY WORDS: indigenous language, Tapirapé greetings, politeness, courtesy, kindness.

NOTAS

- 1 A autora deste artigo constituía, com Luiz Gouvêa de Paula, o casal de professores acima referido.
- 2 O primeiro exemplo constitui um empréstimo fonologizado, isto é, um item lexical importado que passa pelo filtro fonológico da língua. O segundo é um empréstimo por recriação do conceito, utilizando recursos lexicais da própria língua. *Itã* é pedra, *xowa-* é amarelo. A composição dos dois morfemas já era usada para 'metal' e 'vidro'. E *eã* é olho. O significado literal do novo vocábulo é 'olhos de vidro'.
- 3 As abreviaturas utilizadas neste trabalho correspondem a: interj.: interjeição; inter. interrogação; inf.: inferencial; temp.: tempo; aten.: atenuativo; proc.: posposição de procedência; afirm: partícula afirmativa; exc.: exclusivo; inc.: inclusivo; gen.: genérico; imp.: imperativo; ger.: gerúndio; f. imi.: futuro iminente; reflex.: reflexivo; ps.: pessoa; f.masc.: fala masculina (Cf. PRAÇA, 2007).
- 4 O segmento consonantal final da raiz –t passa a –r obedecendo às regras morfofonêmicas (Cf. LEITE, 1977).

- 5 Chefe da aldeia naquela época. Baldus estava hospedado em sua casa. Respeitamos a grafia utilizada pelo autor para o nome Tapirapé.
- 6 Este livro foi traduzido para o português com o título *Lágrimas de boas vindas*.
- 7 Devemos a análise da partícula *pa* a Luiz Gouvêa de Paula, a Walkíria Neiva Praça e Francisco Queixalós (comunicação pessoal).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A.; IRMÃZINHAS DE JESUS; GOUVÊA DE PAULA, L. *A língua Tapirapé*. Rio de Janeiro: Biblioteca Reprográfica Xerox, 1983.
- BALDUS, Herbert. *Tapirapé* – tribo tupi no Brasil Central. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.
- BLOUNT, B. G. (Ed.). *Language, culture and society: a book of readings*. Cambridge, Mass.: Winthrop Publishers, 1974.
- BOAS, Franz. Introduction to the Handbook of American Indian Languages. In: BLOUNT, B. G. (Ed.). *Language, culture and society: a book of readings*. Cambridge, Mass.: Winthrop Publishers, 1974.
- BRAGGIO, Sílvia L. B. *Anotações em sala de aula*. Curso de Etnossintaxe. Faculdade de Letras, UFG, 2008. Inédito.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- GOMEZ-IMBERT, E. When animals become “rounded” and “feminine”: conceptual categories and linguistic classification in a multilingual setting. In: GUMPERZ, J. J.; and LEVINSON, S. C. (Eds.). *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HYMES, Dell H. The ethnography of speaking. In: BLOUNT, B. G. (Ed.). *Language, culture and society: a book of readings*. Cambridge: Winthrop Publishers, 1974.
- ENFIELD, N. J. Ethnosyntax: Introduction. In: ENFIELD, N. J. (Ed.). *Ethnosyntax: explorations in grammar & culture*. London: Oxford University Press, 2002.
- GOUVÊA DE PAULA, Luiz. *Mudanças de código em eventos de fala na língua Tapirapé durante interações entre crianças*. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2001.
- IRMÃZINHAS DE JESUS. *O renascer do povo Tapirapé*. Diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. São Paulo: Salesiana, 2002.

- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- LEITE, Yonne de Freitas. *Aspectos da fonologia e morfofonologia Tapirapé*. Série Linguística, 8, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1977.
- LYONS, John. *Linguagem e linguística: uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- PAWLEY, A. Using He and She for inanimate referents in English: questions of grammar and world view. In: ENFIELD, N. J. *Ethnosyntax: explorations in grammar & culture*. London: Oxford University Press, 2002.
- PRAÇA, Walkíria Neiva. *Morfossintaxe da língua Tapirapé* (família Tupi-Guarani). 2007. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras – para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- SAPIR, Edward. *Language: an introduction to the study of speech*. New York; London: Harcourt, Brace & World, 1921.
- WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas vindas – os índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.
- WHORF, B. L. The relation of habitual thought and behavior to language. In: BLOUNT, B. G. (Ed.). *Language, culture and society: a book of readings*. Cambridge, Mass.: Winthrop Publishers, 1974.
- WIERZBICKA, Anna. *Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German and Japanese*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- WIERZBICKA, Anna. *Australian key words and core cultural values*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1997.