

COLEÇÃO - ENCONTROS DA LÍNGUA PORTUGUESA

MADALENA TEIXEIRA (COORDENADORA) INÊS SILVA E LEONOR SANTOS (SUBCOORDENADORAS)

ONOMÁSTICA E IDENTIDADE DO HOMEM EM SEU MEIO

MARIA SUELÍ DE AGUIAR
MARIA CÉLIA DIAS DE CASTRO
ANA LOURDES CARDOSO DIAS





**ONOMÁSTICA E
IDENTIDADE DO HOMEM
EM SEU MEIO**

Coleção

Encontros da Língua Portuguesa
Madalena Teixeira (Coordenadora)
Inês Silva e Leonor Santos (Subcoordenadoras)

Título

Onomástica e identidade do homem em seu meio

Organização

Maria Suelí de Aguiar
Maria Célia Dias de Castro
Ana Lourdes Cardoso Dias

Ano

2017

Edição

Instituto Politécnico de Santarém /
Escola Superior de Educação

ISBN

978-972-9434-10-5

Projeto Editorial

Modal Creativity

COLEÇÃO - ENCONTROS DA LÍNGUA PORTUGUESA

MADALENA TEIXEIRA (COORDENADORA) INÊS SILVA E LEONOR SANTOS (SUBCOORDENADORAS)

ONOMÁSTICA E IDENTIDADE DO HOMEM EM SEU MEIO

MARIA SUELÍ DE AGUIAR

MARIA CÉLIA DIAS DE CASTRO

ANA LOURDES CARDOSO DIAS

INDÍCE

9	Prefácio Gustavo SOLÍS Fonseca	161	Capítulo VI Rede de contatos entre línguas portuguesa e indígenas através de topônimos Maria do Socorro Melo ARAÚJO; Maria Odilez Souza CRUZ
27	Introdução		Parte I: Topônimo
	Parte I: Topônimo	189	Capítulo VII Antropônimos: interação linguística e sociocultural Ana Lourdes Cardoso DIAS
33	Capítulo I Graus de motivações e toponímia maranhense Maria Célia Dias de CASTRO	219	Capítulo VIII Questões sobre a antroponímia juruna Cristina Martins FARGETTI
57	Capítulo II Inter-relação língua e cultura: breves considerações sobre o conjunto hierotoponímicode goiás Kênia Mara de Freitas SIQUEIRA	241	Capítulo IX Distribuição mitológica de antropônimos no Noke Koin Flávia Leonel FALCHI Maria Suelí de AGUIAR
81	Capítulo III Hagiônimos em Goiás Maria Suelí de AGUIAR	267	Capítulo X Antroponímia kaiowá Andérbio Marcio Silva MARTINS; Denise SILVA; Fábio CONCIANZA; Hemerson Vargas CATÃO
115	Capítulo IV O julgo de Pilar: considerações à luz de uma memória toponímica Lisa Valéria Vieira TÔRRES; Maria Suelí de AGUIAR	309	Capítulo XI O paradoxo onomástico entre jesuítas e indígenas no Brasil do século xvi Guilherme Lima CARDOZO
141	Capítulo V História e etimologia do topônimo Jaraguá Ester FERREIRA; Maria Suelí de AGUIAR	333	Prefácio (em espanhol, língua original do texto) Gustavo SOLÍS Fonseca

PREFÁCIO

GUSTAVO SOLÍS F.¹

O conteúdo desta publicação resulta de uma história relevante e projeta um futuro francamente instrutivo, que merece destacar-se. Com a participação da UFG, surge em março de 2000, um projeto que se ocupa da Onomástica, um tema muito antigo, que já tem uns dois mil anos, se nos referirmos, por exemplo, ao Kratylos de Platão e ao problema da relação entre palavras e coisas.

Neste trabalho, cuida-se de nomes de grupos humanos (clãs), nos termos do trabalho sobre os Etnônimos Páno de Maria Suelí de Aguiar (2008), e dos topônimos, com base na tese de Maria Célia Dias de Castro sobre topônimos e história maranhense. Ambos os trabalhos com incentivo germinal e sustentabilidade nos numerosos estudos de Maria Vicentina de A. Dick.

O que se vê logo é uma sorte de maturação e desenvolvimento a que se somam inquietudes sobre a Onomástica, seja em forma individual ou em forma corporativa, ao ponto de surgirem projetos institucionais, além de encontros científicos que convocam estudiosos da disciplina para dar conta de suas investigações.

Este livro é, parcialmente, fruto do Simpósio 15: Linguística Histórica e Onomástica: línguas românicas, línguas indígenas e Línguas de Sinais, realizado em outubro de 2015, no Simpósio Mundial de Estudos da língua Portuguesa – V SIMELP (Lecce – Itália), no qual se expuseram estudos ou investigações realizados na Universidade Federal de Goiás (UFG).

Com o nome de ONOMÁSTICA E IDENTIDADE DO HOMEM EM SEU MEIO, esta publicação trata de vários aspectos do tópico, mas se refere principalmente a dois setores da Onomástica: toponímia e antroponímia.

¹ SOLÍS F., Gustavo. Professor na Universidad Nacional de San Marcos, em Lima, Peru. Linguísta especialista em estudo de línguas indígenas andinas, em estudos onomásticos, educação indígena.

Por isso, vamos organizar esta apresentação, considerando as seções maiores de toponímia e antroponímia. Mas faremos primeiramente uma aproximação de conjunto dos trabalhos, na tentativa de configurar as características gerais da ciência Onomástica.

A ONOMÁSTICA

A onomástica é uma preocupação antiquíssima no ocidente, mas sua riqueza começa a ser descoberta recentemente, quando começamos a ter experiência da diversidade do sistema onomástico, e, mais ainda, quando nos damos conta da especificidade cultural de cada realidade. Isso estamos constatando nos últimos tempos na América, e, notadamente, em nossos países. O Brasil, em razão da grande diversidade de povos existentes em seu território, tem o papel de descobrir para todos a enorme riqueza que está ao nosso redor, que esteve sempre aí, mas na qual nunca se reparou. O que se descobrirá é grande, e os passos que estão dando os colegas da UFG merecem nosso respeito e encorajamento.

A onomástica tem dois componentes maiores, a antroponímia e a toponímia, que se referem a duas realidades importantes para os seres humanos: a necessidade de singularizar com um nome um lugar, ou como se costuma dizer, a uma entidade do espaço geográfico; e a de identificar os indivíduos das sociedades.

Em geral, a onomástica se refere aos nomes, e estes não são realidades naturais, são realidades idealizadas por uma atividade mental dos homens. Os nomes se referem a realidades extralinguísticas, isto é, a seus referentes, que são entidades da natureza ou da cultura.

As classes de entidades que podem ser objetos de denominação são culturalmente específicas, daí a onomástica das plantas (fitonímia), dos animais (zoonímia), dos caminhos (odonímia), das montanhas (oronímia) e outras.

A propósito, é interessante observar que há uma onomástica dos organismos vegetais ou das plantas a partir de um sistema denominativo que gera o que se chama de *Nomes Científicos* das entidades vegetais. Esse sistema, como qualquer outro sistema onomástico, tem regras para sua realização. É um sistema de características específicas, com um objetivo de língua geral e uma cultura padrão especializada. É possível dizer que é uma cultura à parte e a onomástica que contém e produz nomes científicos das plantas é um tipo

de Fitonímia em uma linguagem geral. É, pois, uma preocupação sistemática, como corresponde a todo sistema onomástico. Sabe-se que, a ciência é a cultura específica da qual os nomes científicos constituem um *thesaurus* em uma língua particular de uma cultura geral que, por sua vez, é particular com relação a outras culturas que também têm desenvolvido sistemas onomásticos. O processo da onomástica científica não teria que ser visto como diferente daquele da onomástica culturalmente específica, pois é também específica.

Em outra perspectiva, os componentes da onomástica, nomes e cultura, têm peso especial e diferente: os antropônimos, por exemplo, são marcas culturais e históricas, em alguns casos, muito transparentes. E, em geral, toda onomástica pode ser fonte histórica para conhecer não só a história social e os conteúdos culturais de uma sociedade, senão também a história específica de um indivíduo ou de uma entidade da natureza ou criada pela atividade mental do homem.

O desenvolvimento da onomástica ocidental tem insistido bastante na condição dos nomes como léxico de uma língua, com a suposição de que os nomes são emissões que necessariamente só pertencem a uma classe de palavras de uma língua. No entanto, existem evidências de que podem ser também outras classes de entidades linguísticas, tais como frases ou orações de um idioma, exceto textos, pois não se conhece inequivocadamente que um parágrafo ou discurso funcione em algum sistema onomástico como nome de um indivíduo.

O evento toponímico comporta questões relativas ao tipo de motivação do nome, o significado do mesmo e outro, mais eminentemente cultural, que é o valor simbólico do nome. Há, adicionalmente, outras questões relacionadas, por exemplo, à questão de quem atribui nas culturas o nome a entidades geográficas da natureza e aos indivíduos das sociedades.

A primeira certeza neste ponto é que há nas culturas indivíduos responsáveis pela “nominação”. Trata-se de uma atividade sistemática e de responsabilidade específica. Há significados e padrões de escolha sistêmica, pois a prática de pôr nomes é sistemática e especializada, não algo ao acaso, e é generalizada nos povos.

A TOPONÍMIA

O interesse pela toponímia é muito antigo e constitui disciplina que é parte da Onomástica. No entanto, mais antiga é a preocupação pelas particularidades conceituais específicas de algo que podemos singularizar com o nome de Onomástica toponímica. Nessa perspectiva, as especificidades da toponímia, como sistema de denominação de *lugares*, obrigam-nos a assumir que se trata de um constructo conceitual culturalmente determinado e, nesses termos, começa a gerar a atenção dos estudiosos dos finais do século passado.

Nesse sentido, ainda que incipiente, chama a atenção o desenvolvimento conceitual da onomástica toponímica, sobretudo sua condição de sistema de denominação de lugares determinado por culturas específicas. No entanto, parece razoável anotar que a atenção centrada nas questões gerais da onomástica tem levado a que se desatenda um tanto o desenvolvimento conceitual da onomástica toponímica, que, por sua vez, tem desviado a atenção, em nossos países, da pesquisa dos variados sistemas de denominações toponímicas elaboradas pelos povos ameríndios. Assim, a muito larga discussão relativamente exclusiva da toponímia, atendendo fundamentalmente a questão de sua natureza léxica, ainda segue com força.

Obviamente, a onomástica toponímica não é a Onomástica geral, pois a sua especificidade levanta as questões gerais e as culturas específicas; em outras palavras, as relações entre cultura e toponímia ou as mais inclusivas, entre cosmovisão, cosmologia e toponímica, fazem de todo esse aspecto dos estudos toponímicos o mais importante. Incidentalmente, dos estudos de toponímia nos marcos surgem questões que a onomástica clássica não viu e com as quais nem se preocupava, em parte, por estar assentada no cômodo banco de seu etnocentrismo ocidental.

As características culturais dos povos indígenas da América nos obrigam a examinar com esmero as implicações da toponímia enquanto atividade nomeadora e o todo relacionado com ela dentro do marco das culturas específicas.

Nomear é uma tarefa sistemática nas culturas, ou seja, é uma criação de uma cultura determinada. Com respeito a isso, é importante reconhecer que o nosso entendimento da diversidade de sistemas de denominação toponímica existentes na América é extremamente limitado, e o sensato será dizer que a diversidade é praticamente desconhecida. A riqueza da diversidade de sistemas toponímicos na América se destaca não só por seu número, senão

– e isso é o mais importante – por ser uma criação com suas características particulares, que estão apenas começando a ser reveladas. Bastaria observar um único ponto que desconhecemos, aquele que se refere à categorização cultural das entidades geográficas denomináveis, isto é, dos *locus* topônimos que cada sociedade ou cultura americana tem elaborado como referentes.

Os estudiosos de toponímia americana devem assumir que temos uma dúvida vigente, e ela é o desconhecimento de quais são as entidades que os povos americanos têm pensado que existem no universo, quais são suas entidades geográficas, sejam elas naturais ou culturais. Além disso, temos que considerar também nosso desconhecimento dos sistemas de denominação toponímica como realidades culturais de povos específicos, com tudo o que isso implica. Parece-nos que a característica da prática toponomástica caracterizada pela tradição europeia, preocupada mais com o aspecto linguístico da toponímia tenha responsabilidade no limitado desenvolvimento teórico dessa matéria e no curto conhecimento que se tem da toponomástica pertinente aos povos americanos.

A prática da onomástica na América continua com aquelas preocupações da onomástica colonial, pois persiste como uma prolongação da onomástica europeia. Essa é a tradição da Europa na América. O sistema de denominação toponímica segue sendo os mesmos da Europa nas novas terras americanas, embora tenha alguns sinais novos, já que, às vezes, os nomes nativos continuam e formam parte da toponímia *opaca*. Mas, em muitos casos, transplantam-se os nomes das metrópoles europeias, como nos casos em que se denominam lugares com nomes que evocam a condição nova dos lugares frente à outra implícita, que é anterior. Esses nomes em uns casos contidos nos *dobletes* e também nos trios com nomes nativos anteriores. A onomástica tem tido muito o quê fazer, como reflexão europeia sobre o novo, mas sua prática levou estudiosos americanos às mesmas preocupações que os estudiosos do velho mundo espalharam. A condição de sistema e a possibilidade de diferente realização, no caso das culturas ameríndias, parecem que não tinha chamado a atenção.

Frente a essa prática de investigação onomástica da toponímia, estava sempre, embora subsumida, a investigação toponímica dos nomes indígenas. A primeira reação nesse campo foi sempre a investigação que devia enfrentar a necessidade de explicar o significado dos nomes nativos, ainda que parecesse que não se cogitava o interesse por averiguar o valor desses nomes. A inquietude levou então a investigar a etimologia dos ditos nomes, atribuindo à filiação linguística, mas não se perguntava sobre o sistema onomástico que

estava por trás dessa denominação. Só muito recentemente surge o interesse por conhecer os sistemas onomásticos culturalmente específicos de cada povo ou etnia. Esta nova perspectiva de estudo recém-começada e ali radica a riqueza por descobrir. Esta publicação dá conta disso com vários estudos.

O que se vê é que estamos diante de um desafio que implica uma urgente tarefa de investigação no campo da onomástica toponímica, pois o número de sistemas discretos de denominação toponímica que devemos começar a conhecer é, só no Brasil, de mais de cento e cinquenta – número de línguas indígenas faladas neste país, segundo o Atlas sociolingüístico (2003)².

Em alguns casos, a toponímia específica também nos leva a conhecer, em uma mesma cultura, vários mundos toponímicos. Isso ocorre, por exemplo, no Ashanika, da família Arawak do Peru, onde há lugares que não são deste mundo, senão de mundos imaginários que a cultura tem. A toponímia também tem que dar conta da organização onomástica desses mundos.

Vejamos muito brevemente os trabalhos que vêm no livro e que se referem ao tema da toponímia:

Graus de motivações e toponímia maranhense **Maria Celia Dias de CASTRO**

O primeiro, *Graus de motivações e toponímia maranhense*, de Maria Célia Dias CASTRO, é um aporte altamente conceitual tal como o título o sugere. A autora destaca que os topônimos são mais que um signo linguístico, pois são de ‘um conjunto de valores que os caracterizam e que os definem com as funções de referir, identificar, situar um ‘lugar’ ou acidente geográfico’.

A ideia de gradação da motivação– anota a autora– pode converter-se em um conceito central ‘na teoria dos nomes’, já que permitiria precisar a identificação de lugares em que é pertinente assumir graus na arbitrariedade dos topônimos, que apareceriam numa escala de gradação de arbitrariedade. As identificações de pontos no contínuo não seria uma coisa estranha, pois usamos às vezes intuitivamente expressões que tratam de captar níveis de arbitrariedade: seja absoluta ou inclusive relativa.

² ALBO, X. et al. *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Proeib Andes, UNICEF. [Quito]: Marisol, 2009.

E para uma suposição do tipo de arbitrariedade zero, ou iconicidade do topônimo, escutamos, às vezes, expressões como ‘Este lugar não podia ter senão o nome que tem’, ‘Boca de tigre’ e outras. Não são raros os casos em que, para identificar lugares, de cujos nomes não se recordam, aos viajantes descrevem as características do lugar que coincidentemente tem o nome que corresponde à descrição. As expressões de graus podem ser captadas como: motivação nula, motivação baixa, motivação relativa, motivação alta, motivação muito alta.

Essa proposta conceitual de Castro pode ter implicações para a compreensão dos topônimos, fundamentalmente sobre a natureza dos mesmos. Uma situação que se pode imaginar é a perda da transparência toponímica, em casos de contato em um território de povos diferentes, com o abandono de uma parte dos seus ocupantes, quando os novos moradores não têm conhecimento da motivação dos topônimos e, por isso, não podem ajudar os investigadores a conhecer o étimo. Aparece, então, o que se chama de ‘etimologia popular’, que propõe etimologias inaceitáveis, quase sempre porque a última cultura na ocupação de um território não conhece os motivos dos nomes das entidades e há ânsia por substituir topônimos por outros cuja etimologia pode ser explicada. Como parece esperável, o panorama toponímico de um determinado lugar é o resultado de um processo de ocupações de território, e os nomes têm origens distintas, marcadas por motivações culturais específicas e aqueles que são de mais alta motivação podem sofrer um processo de tradução do nome antigo. Isso se vê nos *dobletes* e ainda nos *tripletes* toponímicos. Ao contrário, os topônimos nulos em motivação, ou minimamente motivados, como aqueles que surgem de atos de batismo e fundação, de homenagem, de comemorações, de usos de nomes de alguém, e outros, não costumam ter *dobletes* por tradução.

Inter-relação língua e cultura: breves considerações sobre o conjunto hiero-toponímico de Goiás **Kênia Mara de Freitas SIQUEIRA**

O trabalho de Kênia Mara de Freitas SIQUEIRA busca identificar os fatores de motivação que subjazem à hierarquia toponímica de Goiás. Parece que a condição não arbitrária dos topônimos permite arriscar os interessados nos campos das línguas, da cultura, da história ou da geografia, já que todas as ditas áreas se relacionam através da denominação toponímica, porque nela tem lugar a motivação para o nome específico. Os topônimos são símbolos, mais que questões de natureza ontológica. Alude-se à dupla significação do signo toponímico o motivo semântico e a intenção do nomeador, que se

manifesta quando se escolhe um signo de um conjunto paradigmático, para designar um lugar.

A hierotoponímia em Goiás mostra a inter-relação do sagrado da gente originária e a que chega à zona com sua perspectiva cristã civilizadora, marcada na homenagem aos santos do dia da chegada a Goiás. Mostra a visão do mundo do século XVI, quando o poder da igreja católica é “um dos pilares da sociedade colonial”, que, portanto, tem interferência nos termos de motivações para nomear os novos lugares de influência da igreja. Como se vê, na hierotoponímia de Goiás, a fé católica é, então, a palavra, a cruz e sua evidência de império pelos nomes dos lugares sob a invocação de um santo ou símbolo católico.

Ao lado dessa tendência de denominação com nomes dos santos católicos, podem-se ver estratos de nomes de povos originários, sobre os quais também versa o capítulo: nomes que tem outras preocupações, tais como as realidades da terra ou outros do tipo que se relaciona com o mundo físico. A invocação toponímica com um hierotopônimo católico é também uma espécie de requerimento, pois fazê-lo no nome do santo equivale quase a invocar um direito de ocupação do território.

Há mudanças nas tendências motivacionais ao longo da história. Os motivos do século XX não são os mesmos do século XVI. Observe-se, por exemplo, a escolha de nomes de origem Tupi, com uma quantidade deles referindo-se a elementos da natureza. O denominador do século XX escolhe um hierônimo, o que faz por devoção.

Assim, os topônimos, como “catalizadores tanto de fatores linguísticos como religiosos, históricos e geográficos”, são preservadores da língua e dos fatores motivadores do nome.

Hagiônimos em Goiás **Maria Suelí de AGUIAR**

Este trabalho trata de alguns nomes hagiônicos que se introduzem como motivos de devoção e implementam-se como topônimos e como nomes antroponímicos em Goiás. A autora discute alguns desses topônimos, dando conta da história da implantação do nome toponímico, da devoção de santos implicados no contexto da colonização de Goiás, sua popularização como sistema de clientelismo e seu uso como hagiotopônimos e também como antropônimos.

Na história dos santos, a crença de seu poder intercessor é um ponto forte nos hagioantopônimos, às vezes essa crença é seguindo o conteúdo semântico do nome do santo, mas isso já não é transparente para o povo.

Os hagiônimos revelam a história do santo e/ou o lugar em que viveram. Os estudos desse tipo podem revelar feitos concretos da história, como, por exemplo, quem são os responsáveis pela introdução de um santo ou de um nome hagiônico. Aplicados aos poucos povoados existentes no início, os hagiônimos continuam se expandindo: à medida que a sociedade e a economia crescem, o culto ou devoção a um santo também cresce.

O julgo de Pilar de Goiás: considerações à luz de uma memória toponímica **Lisa Valéria Vieira TÔRRES e Maria Suelí de AGUIAR**

Nesse trabalho afirma-se que os membros dos grupos humanos narram suas experiências, transmitem seus conhecimentos, seus pontos de vista ou seus pareceres de formas diversas: relato oral, mitos, epopeias, pintura, filme, cantos e outros. Através dessa diversidade de opções ‘narrativas’, dão testemunhos de seus saberes, de suas experiências, de seus pareceres sobre variadas áreas de conhecimentos ou de suas vidas.

Sua interpretação pode enredar as crenças próprias com as de outros, fazendo ver que as fronteiras entre ‘ficção e realidade’ ou entre ‘sentido literal e metafórico’ não é fundamental – acaso deveria haver algum compromisso de seriedade com o narrado? O que se quer é que haja algum sentido, algo que é seguro. Se os relatos transmitem a memória histórica, há muita razão para ver novamente a ela como recurso heurístico, como recurso metodológico na investigação toponímica. O parecer popular vem, então, como proposta que atribui significado, que cobre o vazio de conhecimento. A ele se há chamado, em certa perspectiva minorizada de valor, ‘etimologia popular’, que, aliás, nem sempre é equivocada, nem sempre é falsa. Assim, a narração de história – que é memória coletiva – torna-se memória pública, com certo ar de intimidade, a ‘verdade histórica’ como verdade compartilhada. A história da memória toponímica permite conhecer as vivências, as formas de pensar e operar no mundo de uma sociedade ou grupo humano. Pode-se ver isso nos textos dos colaboradores, cujos relatos oferecem indícios ‘históricos, culturais, religiosos que revelam as motivações de topônimos’.

Ainda que pareça ‘ficção’, o depoimento dos membros de uma comunidade é um olhar válido sobre a história, no qual se deverá considerar a ficção como uma aproximação que tem sentido, pois se trata de forma alternativa de transmitir experiência, modos de pensar, de captar a realidade histórica,

que revela a forte coesão entre indivíduos e os nomes que se atribuem a um espaço. Com efeito, a toponímia constitui testemunho do passar dos povos por um lugar. Então, a narrativa oral torna-se uma ferramenta valiosa para o resgate da memória individual e coletiva.

Topônimo Jaraguá: história e etimologia
Ester FERREIRA e Maria Suelí de AGUIAR

O objetivo é fornecer ‘reflexões acerca de questões culturais, históricas, ideológicas e políticas que implicam a nomenclatura das entidades geográficas’, a propósito do processo de nomenclatura do município de Jaraguá – Goiás, Brasil.

O ponto de partida é, como em outros casos, assumir a vigência de uma estreita relação entre toponímia e a história.

Uma primeira afirmação que fazem é que os nomes próprios têm funções distintivas e identificadoras, como se fossem etiquetas. Eles não têm significado, nem função conotativa. Por isso, o contexto e o referente são conceitos básicos e importantes para conhecer a sua origem e estabelecer o processo de nomenclatura. Pode haver situações de fossilização do nome, quando não é possível identificar a sua origem ou o seu significado. Nesses casos, tem-se que assumir a sua conversão em signo opaco, porque já não é possível filiar linguisticamente e culturalmente o topônimo. O signo toponímico é o nome, mas também é o referente.

A interface entre as línguas indígenas e a portuguesa e através de topônimos
Maria de Socorro Melo ARAÚJO e Maria Odilez Sousa CRUZ

Aprender língua indígena por não indígena ou aprender língua portuguesa por indígenas é parte da história linguística do Brasil, semelhante à de outros povos americanos. Os primeiros conquistadores aprenderam e falaram línguas ameríndias para atingir seus objetivos econômicos; também os ameríndios aprendiam línguas europeias, porque era importante o seu manejo para bem governar a serviço de sua gente.

O trabalho evidencia contatos entre ameríndios e portugueses, no marco de uma política implícita de relações linguísticas que tem que ver com aprendizagem de línguas pelos conquistadores e pelos ameríndios. Nesse contexto se produzem necessidades de nomenclatura toponímica, com entrecruzamentos ou sobreposições de nomes de um mesmo lugar e sobreposições de línguas: horizontes diversos, como estratos geológicos que revelam o pro-

cesso desigual de contato, em que uns se impõem, outros se assimilam ou são abandonados. Em alguns casos, aparecem *dobletes* e *tripletes* de topônimos para um mesmo lugar. Como explicar esse caso, se não for a partir de assentamentos de diferentes povos, com diferentes línguas, em um mesmo lugar? É dizer, atos denominativos de sistemas de nomenclatura diferentes, de culturas diferentes. Os exemplos que apresentam as autoras são muito reveladores de algo que parece óbvio: ocupações sucessivas ou ocupações coexistentes de lugares, daí os nomes em estratos sucessivos, ou os nomes compartilhados, ou os nomes dobles para um mesmo lugar. Além disso, o trabalho revela que o sistema indígena de nomenclatura toponímica é mais produtivo que o sistema português.

A ANTROPONÍMIA

Diferente da toponímia, a antroponímia se relaciona com o sistema de nomenclatura dos indivíduos humanos de uma sociedade. Os sistemas de nomenclatura antroponímica são constructos culturais específicos, e ambos apresentam características gerais que se repetem nas culturas. A variação entre sistemas, por mínima que seja, garante sua singularidade. A semelhança pode ter haver com a relação de ‘parentesco genético’ dos sistemas com um sistema cultural anterior comum.

Os antropónimos podem ser palavras, frases ou orações nominais de uma língua. O que deve realçar-se é que não são só palavras. Em um sistema X pode haver mostras de palavras, frases ou orações, em distinta proporção.

Há uma implicação particular das características do léxico de nomes, e é que este inventário é aberto à criatividade léxica, em parte, o incremento tem que ver com o aumento das entidades a nomear, seja porque se fazem novas distinções, seja porque o número dos humanos cresce, portanto há a necessidade de novos nomes.

Os nomes não são permanentes, mas a motivação como componente do sistema o é. Não há os mesmos nomes num sistema, pois eles se perdem, já não os usam, ou já não estão na moda. Esse aspecto dos nomes parece que se relaciona com um componente do sistema que se pode enunciar como o valor simbólico dos nomes.

Há nomes que passam de geração em geração como parte das condições do sistema. Nesse caso, haverá que se imaginar que a criação de novos nomes

não é uma característica do sistema em determinadas sociedades.

A antroponímia onomástica tem características que diferenciam características universais; porém, as antroponímias serão diferentes enquanto seu *thesaurus* de nomes que são particulares em termos de nomes específicos. Falta ver, nesse caso, as questões investigativas que, de modo necessário, compreensivelmente, tornam-se muito mais amplas.

Há uma questão dos povos originários da América muito importante, por seu conteúdo político e reivindicativo: a problemática da cidadania dos estados americanos frente à necessidade de preservar e desenvolver a cidadania de seu povo específico. Essa questão tem dado origem a perspectivas de reivindicação de seus sistemas antroponímicos próprios, que tem começado como reivindicação do uso de palavras indígenas que são os nomes para o sistema de procedência europeu-ocidental. Esse é um novo desafio que deve contar com a contribuição dos especialistas.

O léxico antroponímico levanta a questão de sua relação com o mundo extralinguístico, e isto é preocupação da onomástica. Assim, enquanto o significado dos nomes se refere à ideia, o *onoma* é uma entidade linguística com significado, pois as palavras significam, da mesma forma acontece com a frase e com as orações. A preocupação sobre este campo levou a propor a questão da relação entre o nome e o seu referente, que é um tema de desenvolvimento conceitual. A teoria de palavras e coisas é parte da discussão da onomástica antroponímica, como a dicotomia significado e significante de Saussure. A proposta é algo desenvolvido nas discussões especializadas.

A denominação antroponímica é uma prática sistemática nas sociedades, não ocorre por acaso. Atribuir nomes aos indivíduos é uma tarefa planejada, que segue um sistema que o rege. Nele intervém a cosmovisão que modela o sistema, de modo que, se pode dizer que é produto da cultura específica em todas as suas características.

A denominação antroponímica é parte da concepção cultural de um povo e suas regras são culturalmente diferentes. Há uma série de conteúdos relacionados com o nome: a questão linguística, a motivação, o simbolismo do nome, o momento da nomeação, o número de nomes para uma pessoa, o denominador, os rituais e outros, o tempo que alguém leva um nome antes de mudá-lo, as diferenças por gênero, por idade, e outros, a herança ou não do nome e outros.

O valor simbólico dos antropônimos

Um ponto inicial: se pusermos em uma balança o peso simbólico que atribuem os sistemas antroponímicos aos nomes nas sociedades indígenas frente ao peso que atribua cultura ocidental específica aos nomes, em suas respectivas cosmovisões, é seguro que a conclusão seria reconhecer alto valor simbólico aos nomes das culturas indígenas e um baixo, mínimo ou nulo valor simbólico aos nomes que se atribuem aos sistemas antroponímicos dos povos culturalmente ocidentais, como as culturas luso e hispânica, seriam uma conclusão incontrovertível, nas quais os nomes parecem que funcionam como simples etiquetas que permitem identificar os indivíduos. O alto valor simbólico dos nomes para os povos indígenas faz desse componente da antroponímia um tópico fundamental para a compreensão do sentido que tem um nome específico para quem o leva e para a sociedade mesma.

Antropônimos: interação linguística e sociocultural

Ana Lourdes Cardoso DIAS

A hipótese de partida é que os grupos sociais diversos organizam seus sistemas de denominação próprios. Suas observações levam em consideração a antroponímia portuguesa e a de alguns grupos indígenas. Tudo isso assumido, quer dizer que as práticas antroponímicas têm implicações com a história e a cultura específica de uma sociedade.

Declara a autora que seu interesse é entender como o sistema de denominação funciona nas línguas, sendo este uma questão universal dos povos, pois não parecem existir povos que não nomeiem seus membros, embora, em algumas sociedades, a terminologia de parentesco pode fornecer em alto grau o emprego de antropônimos, retardando o seu uso, mas em nenhum caso suprimindo o emprego dos nomes antroponímicos.

Questões sobre a antroponímia Juruna

Cristina Martins FARGETTI

O estudo trata de antroponímia entre os Juruna, que é um povo do conjunto Tupi do Brasil. A autora busca desenvolver metodologias para o estudo da antroponímia de povos indígenas e, para tanto, procura conhecer o aspecto linguístico da disciplina. O seu trabalho de informação de antecedentes aparece como uma iniciação cuidadosa sobre o tema.

A prática tradicional de denominação antroponímica em Juruna continua

vigente como exercício do sistema próprio. No entanto, há alguns dados preocupantes, como a escassez de referências de nomes nativos, provavelmente pela desestruturação da sociedade nativa e a perda dos valores culturais originários. Paralelamente, a população cresce e um ressurgimento da nomenclatura com o sistema nativo terá dificuldade para se firmar com o número de nomes que a necessidade exigiria.

O desenvolvimento metodológico para esse tipo de contexto resulta em fundamental ajuda aos estudiosos com as investigações, para oferecer aos povos nativos alternativas relacionadas com suas reivindicações étnicas, que, desde muito tempo, incluem questões referentes à suas identidades a partir de seus nomes culturais.

Os dados que oferece a autora permitem apontar um complexo sistema de denominação antroponímica na cultura Juruna. Parece-nos plausível a problematização da nomenclatura geral para contribuir com a tarefa de elaborar metodologia que nos permita encarar a antroponímia com uma perspectiva universal.

Distribuição mitológica de antropônimos no Koke Koin
Flávia Leonel FALCHI e Maria Suelí de AGUIAR

Os Noke Koin são um grupo da família lingüística Páno. Aponta-se que os antropônimos dos membros do grupo são dados ou gerados por um jacaré. Este é um dado preciso que identifica um dador cultural de nomes, que funciona como um tipo de banco de nomes Noke Koin. Ele tem um inventário e dele extrai o nome que será atribuído a um membro do referido grupo étnico, que já foi chamado de "Katukina", o que gerava confusão com o nome de outro grupo também denominado "Katukina", mas que não pertence à estirpe Páno. Os Noke Koin já foram chamados também de Vitxináwa.

Esse jacaré é um dador cultural de nomes, e preocupado para que se usem os antropônimos que ele tem gerado. Se bem que os nomes são gerados pelo jacaré, pelo que venha a ser um tipo de possuidor de *thesaurus* antroponímico.

No entanto, os nomes são atribuídos aos indivíduos pelos pais da pessoa. Há aqui uma relação encadeada de dadores de nomes: o jacaré que gera os nomes e disponibiliza aos pais um dicionário antroponímico, e os pais que administram os nomes, dando-os aos filhos. Desse modo, o desejo de que os nomes perdurem é uma responsabilidade compartilhada entre o doador mitológico, que é o jacaré, e os pais que são uma espécie de dadores imedia-

tos. Há um passo que está implicado entre o jacaré e os pais, que atribuem os nomes, que tem a ver com a escolha específica por parte dos pais de um nome particular. A pergunta é qual a motivação que os pais tomam em consideração? Pois não é o jacaré quem atribui o nome.

Há duas preocupações de Falchi e Aguiar que merecem ser ressaltadas. A primeira é a do perigo de extinção do sistema onomástico Noke Koin pela pressão cultural exercida sobre eles, o que implica também pressão sobre a continuidade da concepção cultural de 'o que é humano e o que não é; do que é animal do que não é'. De outra parte, me parece sensato tomar em conta sua recomendação de que a Linguística assuma o perspectivismo ameríndio. Em suma, como sínteses '... antropônimos podem nominar seres que o pesquisador, que prototipicamente pertence à cultura ocidental, não se conceberia a primeira vista que recebessem'.

Antroponímia Kaiowá
Anderbio Marcio Silva MARTINS, Denise SILVA, Flávio CONCIANZA e Hemerson Vargas CATÃO

Este é um prospecto de investigação antroponímica. Começa com uma discussão sobre a essência léxica dos antropônimos em termos linguísticos, pois se afirma que ela é uma parte da lexicologia, na medida em que a onomástica o é. Como é óbvio, esta afirmação restringe os alcances dos estudos da antroponímia a uma questão muito linguística e deixa de lado o estudo Kaiowá através de um inventário e dos povos implicados.

Dá-se conta da antroponímia Kaiowá através de um inventário e povo respectivo e sua relação com o Meio Ambiente e a Cultura.

O Paradoxo onomástico entre jesuítas e indígenas no Brasil do século XVI
Guilherme Lima CARDOSO

Este é um estudo que se propõe a analisar a questão da significação onomástica, assumindo o ambiente social, político, linguístico e cultural que envolve uma cultura ameríndia (a dos brasis) e a portuguesa no Brasil no século XVI. As fontes para o estudo são as missões como ambiente de conduta onomástica, a catequese como intercâmbio cultural, os esforços de tradução e a mediação das línguas e da onomástica. Com tudo isso, o processo onomástico entre as culturas ameríndias, a jesuíta cristã e a ocidental constitui, para Cardoso, um paradoxo, pois se reconhecem semelhanças entre os sistemas de ambas as partes, mas há uma avaliação diferente de feitos, que

o sistema diz que são opções igualmente válidas, como aquele de que os nomes jesuítas, que os dá Deus, mas, que, no caso indígena, eles os adquirem através de guerras de vingança, que permitem apoderar-se dos nomes dos inimigos mortos.

O paradoxo não é só o mencionado, senão uma morte metafórica dos jesuítas que abandonam seu nome para receber outro, que se parece à morte do inimigo que também significa perder o nome para que passe como posseção de outro, como parte de apropriação não só da vida do vencido senão também do nome. Como são óbvios, os jesuítas terão mais de um nome, tanto quanto os indígenas brasis, que podem ter até oito nomes.

A experiência de uma perspectiva relativa entre jesuítas e ameríndios, enquanto sistemas antroponímicos, resultam em algo evidente, pois a denominação é algo comum, o das traduções onomásticas, formam parte de uma experiência que os constata na prática. Renúncia de nomes, ou a 'onomafagia' do nome de um morto podem ser vistos como perspectivas parecidas.

Os cristãos renunciam e temem a um nome novo, os indígenas expropriam o dos mortos.

FINAL

Os estudos e as bibliografias que acompanham as colaborações que aparecem neste livro revelam que, no Brasil, há tempos, os estudos de toponímia e de antroponímia já haviam remontado o horizonte de uma preocupação mais bem centrada muito fortemente na filologia, sem a base suficiente de uma disciplina claramente autônoma, com o seu próprio sistema argumentativo e o seu particular campo de estudos. Os vários trabalhos que se publicam neste livro giram, não só no âmbito da toponímica, senão também da antroponímia, todos eles nos mostram claramente um passo seguro, que consolida a disciplina onomástica como a uma ciência plena, em maturação segura.

Atrevo-me a pontuar, com a objetividade e a serenidade pertinentes, que, sobre a base dos estudos que se publicam e o número deles, estamos ante um esforço sustentado de especialistas implantados num espaço amplo, com várias línguas e culturas atendidas, que asseguram que os estudos de onomástica (toponímia e antroponímia) se assentam com cidadania plena e prometedora. Por isso mesmo, haverá uma saudável e inevitável influência em outros países da América. *(ver texto original em espanhol no final do livro)*

INTRODUÇÃO

O interesse pela ciência Onomástica vem sendo despertado desde a antiguidade clássica, nos primeiros trabalhos dos gramáticos gregos. Um dos primeiros trabalhos escritos na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (UFG) que incluía esse tema foi uma dissertação de mestrado, no ano de 2000, de Hosâmis Ramos de Pádua, que tratou também dos topônimos das localidades pesquisadas. Assim, esse é um dos vários frutos do projeto de Filologia Bandeirante (FILOBAND), coordenado pela Universidade de São Paulo (USP), em parceria com outras universidades, inclusive a UFG.

Outro estudo realizado na UFG foi sobre os nomes dos povos indígenas falantes de línguas Páno (2008), de Maria Suelí de Aguiar, quando foram analisados os etnônimos Páno (nomes próprios de tribos, etnias, nações, grupos humanos definidos) dessa família linguística.

No entanto, o presente material teve sua primeira semente no âmbito específico da Onomástica com o início de um projeto de pesquisa na UFG voltado para a Linguística Histórica. Uma das pesquisadoras desse projeto, Maria Célia Dias de Castro, no seu doutorado (2012) decidiu ampliar seus estudos sobre língua, cultura e história, incluindo a Toponímia, colocando-a como foco central. Da mesma forma aconteceu com a pesquisadora Ana Lourdes Cardoso Dias, que também tratou da Toponímia como abordagem norteadora em sua tese (2016). Essas iniciativas impulsionaram outros pesquisadores a desenvolverem estudos voltados à Onomástica. Isso tudo desencadeou o oferecimento, no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguísticas da Faculdade de Letras da UFG, da disciplina Linguística Histórica e Estudos Antropológicos: Onomástica.

Quanto a essa disciplina, vale ressaltar que algumas das pesquisas aqui disponibilizadas iniciaram-se com os estudos apresentados ao final desse curso. Com efeito, a disciplina *Linguística Histórica e Estudos Antropológicos: Onomástica* oportunizou aos estudantes da UFG conhecerem estudiosos do tema, com a participação de vários professores ministrando parte do curso de 60h. Eles colaboraram com uma carga horária de 8h ou 16h do curso. Dentre os professores colaboradores, constam a professora Karylleila Andrade Kingler (UFT), Maria Suelí de Aguiar (UFG), Anton Corbacho Quintela (UFG) e Gustavo

Solís (UNMSM), finalizando com a apresentação da tese de doutorado de Castro já defendida naquela ocasião.

Importa frisar o amadurecimento desse campo de estudos na UFG, a partir de investigações realizadas com o Projeto *A Linguística e a História da Colonização em Goiás* (PPG/UFG) e por pesquisadores ligados ao Grupo de Pesquisa do CNPq, ambos coordenados pela professora Aguiar.

Outro momento importante para otimizar os estudos que contemplam essa temática ocorreu com a proposta do simpósio *Linguística Histórica e Onomástica: línguas românicas, línguas indígenas e línguas de sinais*, para o Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa - V SIMELP, realizado de 8 a 11 de outubro de 2015 em Lecce – Itália. Em um dado momento desse evento, alguns pesquisadores participantes desse simpósio pensaram em dar continuidade a esses estudos, mantendo contato, para o compartilhamento de trabalhos futuros, do que resultou esta publicação. Sumarizando, o presente material reúne trabalhos apresentados no Simpósio nº 15 sobre Onomástica no V SIMELP, bem como estudos e pesquisas desenvolvidos anteriormente em Linguística Histórica na UFG.

PARTE 1
TOPÔNIMO

GRAUS DE MOTIVAÇÕES E TOPONÍMIA MARANHENSE

MARIA CÉLIA DIAS DE CASTRO³

3| CASTRO, Maria Célia Dias de. Professora da UEMA, Centro de Estudos Superiores de Balsas, Departamento de Letras CESBA. Apoio FAPEMA. Pós-Graduanda em Letras da UFMS, Campus Três Lagoas, PPGLETRAS/UFMS/CPTL.

RESUMO

Um projeto de pesquisa sobre os nomes dos municípios maranhenses (CASTRO, 2012) tornou possível uma investigação linguístico-histórica situada no campo da Onomástica, subárea da toponímia, com uma discussão teórica sobre a natureza do signo linguístico em função toponímica, recorte que ora trazemos e ampliamos neste texto. No informe sobre essa pesquisa, Solís observa, a respeito da arbitrariedade ou não e do grau de arbitrariedade ou de não arbitrariedade, que “é uma discussão levantada na tese, que reconhecemos de bastante importância conceitual, pois em primeiro lugar se enfrenta uma questão básica na caracterização dos signos linguísticos tal como o estipula Saussure” (SOLÍS, 2011, p. 2, tradução nossa). Assim, ao discorrer sobre a natureza dos topônimos maranhenses, passou-se a observar mais atentamente o processo *sui generis* da motivação no processo denominador dos lugares, com base nos aspectos morfossemânticos dos topônimos e nas informações obtidas pelos informantes colaboradores. Ainda assim, muitos questionamentos permaneceram sem resposta: O que subjaz linguisticamente a esse processo na motivação dos nomes? Em que estágio do *continuum* na dinâmica da evolução do nome a transparência se revela? Se os topônimos maranhenses possuem, em sua maioria, significação transparente, até que ponto ocorre uma gradação da motivação?

Nesse sentido, o foco principal de discussão recai não exatamente sobre a natureza do signo toponímico, se arbitrário ou não, mas sobre o grau de motivação que envolve a escolha desses nomes. Para responder a esses questionamentos procurou-se primeiramente entender a correlação palavra-signo e nomes próprios. Em seguida, discutimos a natureza dos topônimos, a motivação e toponímia e as inter-relações das motivações com os icônimos. Discutimos os graus de motivação com base nos postulados de Saussure para, finalmente, apresentarmos as considerações finais.

PALAVRA, SIGNO, NOME PRÓPRIO

A palavra possui caráter multifuncional e dentre todas as suas funções, as mais básicas são a cognitiva e a comunicativa. A cognitiva, tendo em vista que por meio dela o homem pode conceituar, medir, apreciar, identificar, analisar, enfim, classificar as coisas do mundo. A outra função seminal da palavra é a de comunicar. Por meio da função comunicativa da palavra o homem pode afirmar, questionar, explicar, mentir, apontar, referir, entre tantas outras ações que ela lhe possibilita.

A categoria mais relevante que possui a palavra é a que a define como signo linguístico. Este, por sua vez, também possui uma dupla função, primeiramente, a cognitiva, que torna possível individuar, classificar, reassumir e evocar o referente que é designado pelo signo; a outra função é a *comunicativa*, que o classifica enquanto natureza fônica e silábica (ALINEI, 2009), no ato de interação verbal.

Biderman (1998, p. 88) afirma que “é a partir da *palavra* que as entidades da realidade podem ser nomeadas e identificadas. A denominação dessas realidades cria um universo significativo revelado pela linguagem”. Segundo essa autora, esse é um ato, específico da espécie humana, resultante do processo de categorização, em que “entende-se por categorização a classificação de objetos feita por um sujeito humano, resultando numa única resposta a uma determinada categoria de estímulos do meio ambiente”. (BIDERMAN, 1998, p. 88).

Uma importante categoria da palavra é a sua classificação como nome, em que este resulta do processo de lexicalização. O nome é a categoria linguística por meio da qual se designa uma classe de seres: coisas, pessoas, animais, um lugar, um acidente geográfico, entre outros seres. Os nomes próprios são signos verbais cuja função principal é designar e identificar individualmente seres de existência real ou não. No processo de lexicalização desses nomes, a saber, no momento da gênese por meio das escolhas paradigmáticas, são ressaltados traços representativos salientes percebidos pelos indivíduos e pela comunidade denominadora. Dentre as categorias de nome, os nomes próprios são aqueles que referem não uma classe de coisas, de pessoas, de animais, mas os que nomeiam/designam e identificam um objeto específico, seja uma pessoa, uma entidade geográfica, uma instituição, e o individualiza exatamente por meio desse nome. A característica principal desse conjunto de nomes é a de individualização dos respectivos referentes do mundo (real ou imaginário), que são representados no ato comunicativo de evocação.

É para isso que os utentes da língua usam esses nomes. A relação entre o nome próprio e a coisa referida, que podem ser os seres humanos, os lugares, atribui a esses caracteres identitários exatamente pelo fato de o nome ser identificado como próprio daquilo a que ou a quem refere. Na denominação dos lugares, os topônimos individualizam esses lugares, representam-nos, identificam-nos e tornam-se próprios desses lugares.

TOPÔNIMOS

No Gênesis, o ato posterior ou mesmo concomitante ao da criação do mundo é o da nomeação das coisas que o compõem, e a motivação implícita para esse ato é a significação/identificação necessária dessas coisas para que o homem possa interagir com e sobre elas. Obviamente que não são os nomes que fazem gerar as coisas, mas são eles que melhor e de forma mais prática as tornam conhecidas, evocadas, referidas, identificadas e também dominadas, que lhes dão maior visibilidade. Sem o nome, os seres (pessoas, lugares, instituições) parecem opacos. Da utilização do nome para representar esses seres decorre a denominação ou designação. O nome é, pois, uma designação linguístico-material que se atribui ao referente (objeto, pessoa, lugar), no intuito de situá-lo no mundo extralinguístico, de dar-lhe vida por meio da conceituação linguística, tendo em vista que aquilo que não possui nome pode passar despercebido por não se efetuar diretamente a sua evocação.

O ato de nomeação é também um ato de classificação dos referentes e “a nomeação da realidade pode ser considerada como a etapa primeira no percurso científico do espírito humano de conhecimento do universo” (BIDERMAN, 1998, p. 91). Tão importante quanto essa afirmação é o fato de que o ato denominador proporciona ao indivíduo que se aproprie do real, isto é, ele denomina e domina, simultaneamente.

Segundo Biderman (1998), nomear é utilizar as palavras para designar os referentes extralinguísticos, atividade essa resultante de um processo de categorização e específica do ser humano. Essa autora considera como processo cognitivo primário a formação de conceitos e como processo cognitivo secundário a nomeação (designação), posicionamento com o qual concordamos e adotamos, posto que defendemos que, para além de os topônimos identificarem seus referentes, como também os significarem, essa identificação e significação expressas na forma do nome partem da realidade física ou dos estados de coisas que compõem a realidade dos denominadores. Nomear é, portanto, um procedimento de escolha que individualiza, identifica um indivíduo,

uma coisa ou lugar, assim como os identifica como pertencentes a uma classe. Muito além disso, nomear é um ato motivado de criação linguística que ocorre como uma força transformadora e recriadora de forma que os utentes da língua possam interagir com mais praticidade com os seres denominados. Por meio desses termos denominadores também são indicados os caminhos, os espaços e os horizontes. O meio ambiente ressurgiu ao ter acionada a sua existência, através do ato evocatório, pelo nome.

Uma categoria de nomes próprios, a dos topônimos, é fundamental no processo interativo homem-língua-meio por identificarem particularmente as entidades geográficas em e com que convivem os utentes da língua. Ou, como afirma Solís (2007, p. 22) “um nome toponímico é um meio de que se utiliza o homem para humanizar a paisagem como parte de sua relação com seu ambiente geográfico. Pôr nomes faz parte de um processo, o de introduzir uma ordem humana na paisagem”. Esses nomes próprios fazem parte do índice léxico de que se utiliza o homem para possibilitar especificação, identificação e situacionalização dele com o meio ambiente em que vive e compartilha com seus pares. Esse valor atribuído aos nomes próprios vem do papel fundacional que eles exercem como nomes de orientação e de referência no contexto de interação histórico-existencial. Nomear os lugares é, pois, um ato de categorização, um comportamento gerador de termos linguísticos, dos topônimos, os quais comprovam a existência de entidades no mundo que por esses nomes são legitimadas, e cujo processo vai além da identificação e da referenciação, posto que esse ato acrescenta valores atributivos significativos que classificam os lugares. Nesse sentido, Dick (1992) afirma que topônimos e antropônimos, além de uma função identificadora, portam, em sua estrutura imanente, uma significação precisa. Assim, os topônimos formam um conjunto de nomes influenciados por diversos fatores tais como: meio ambiente físico ou natural, ambiente mental e social (COUTO, 2007), e geralmente portam um significado transparente. Estes são de importância fundamental por revelarem maior diversidade de motivação.

Vale ressaltar que o ato denominador dos lugares se efetua de forma individual e coletiva. Individual, por primeiramente passar por um processo de escolha paradigmática que tem como base as concepções do indivíduo. Coletivamente, por essa escolha submeter-se ao critério de aceitação, de legitimação pelas pessoas da comunidade de fala, o que pode ser comparado com o que Saussure chamou de contrato social. Esta bivalência é uma das condições necessárias para que esse nome realmente seja institucionalizado.

Além disso, os topônimos são termos que significam um conceito e este, por sua vez, significa uma coisa. O topônimo tem uma referência, um sentido, mas não somente, pois o conceito do nome não existe pela simples relação entre a palavra e a coisa representada, o lugar. É necessária a compreensão da relação entre a palavra e a coisa referida e deve-se acrescentar que o mundo conceptual dos usuários da língua interfere na modulação desses conceitos (BIDERMAN, 1998). O modo como os falantes fazem emergir e compreendem a língua é um processo de intervenção desses usuários influenciado não somente pelos fatos objetivos, ou da psicologia humana, mas da vida físico-ambiental, sociocultural e histórica que permeia seu cotidiano e que faz com que o surgimento desses nomes seja considerado como motivado e não arbitrário. Por trás dos topônimos, há um sujeito e uma coletividade com todas as suas concepções sócio-históricas e culturais formadas a interferirem na gênese desses nomes. Assim, eles são gerados pelo homem para servi-lo em suas interações.

Os topônimos não são considerados apenas um signo, *a priori*, de forma isolada, mas num conjunto de valores realizados na forma da língua que os caracterizam e que os definem com as funções a que eles se propõem: referir, identificar, situar “um” lugar ou acidente geográfico. Eles compõem verbalmente um mapa que refere determinada superfície geográfica e a insere como referência de mundo. São exemplos singulares de quão forte se dá o processo da nomeação/designação, inclusive portando na própria forma características significativas para a comunidade linguística do objeto nomeado. Assim, esse processo denominativo tem como base cognitiva fundante a motivação.

MOTIVAÇÃO E TOPONÍMIA

O topônimo, apesar de ser uma forma de língua constituída por qualidades particulares, ou seja, por uma substância de conteúdo como qualquer outro elemento da língua, a partir do momento em que passa a ter essa forma acionada com essa funcionalidade, o termo que era arbitrário passa a ser essencialmente motivado, sendo esta uma das principais características desse termo (DICK, 1992). Essa autora lembra o duplo aspecto da motivação toponímica em dois momentos, primeiro, na intencionalidade do denominador, que aciona esse ato num processo seletivo de escolha do nome para um acidente geográfico. Em seguida, na própria origem semântica do nome, com um significado transparente ou opaco. Depreende-se, dessa afirmação, que o conjunto do léxico disponível para a escolha e seleção denominativa, portanto, o conjunto paradigmático desses termos, encontra-se, nesse estágio de concepção, em que não houve uma associação do signo com uma função toponímica, com função de signo arbitrário. Temos, assim, a seguinte disposição do estágio evolutivo desse termo:



Ilustração 1: *Continuum* da dinâmica do nome (topônimo)

Fonte: A autora

Esse *continuum* representa a dinâmica por que passa o nome: a motivação aciona o termo do conjunto paradigmático, que faz gerar o nome, o uso desse nome e a consequência desse ato resultam na convencionalidade. O acionamento do termo disponível altera esse estatuto do signo com a ativação da correspondência entre os elementos significante, significado, referente e icônimo⁵, pelo utente da língua. Vale lembrar que essas lexias disponíveis no conjunto paradigmático têm caráter arbitrário até o momento em que são acionadas. A motivação ocorre acionando os conceitos físicos, sociais, históricos e culturais que envolvem o usuário da língua e sua comunidade linguística, como também os atributos descritivos que possuem os lugares, numa relação que envolve o usuário da comunidade linguística, o lugar e o nome.

5| Nos termos de Alinei (2009, p. 65) “termo apolológico que funde *ícone* ‘imagem’ e – *onoma* ‘nome’, isto é, ‘nome-ícone’, ‘nome que por meio da própria reciclagem representa diretamente o novo referente conceitual”. Reciclagem, na visão desse autor, consiste na reutilização de um lexema pré-existente, portanto também já conhecido, para designar um significado novo.

O acionamento dos conceitos do usuário e de sua comunidade linguística e dos atributos dos lugares e ou dos que com estes mantêm estreita relação e que, portanto, podem perceber esses sentidos para os nomes é que constitui a motivação. Ocorre também que “o denominador utiliza uma lexia disponível em seu léxico virtual e a atualiza, muitas vezes em um primeiro momento, como lexema, isto é: não há intencionalidade real de denominação, apenas o nome surge num contexto enunciativo oral-discursivo” (CARVALHINHOS, 2002-2003, p. 174), como, segundo a autora, já ocorreu muitas vezes, em relatos de viagens. Castro (2012, p. 80) compreende a motivação “Como determinadas reações causadas no indivíduo tanto pelo mundo exterior, as impressões do meio, como as causadas pelo mundo interior, os estados d’alma, que fazem com que esse indivíduo tome determinadas atitudes, como por exemplo, escolher nomes”.

Uma das formas de demonstrar a motivação é retratar essas impressões do mundo interior ou os estados d’alma a partir da percepção dos referentes. Isquierdo (2012) apresenta uma subclassificação dos animotopônimos - classificação esta cunhada por Dick (1992) - relacionada à vida psíquica, à cultura espiritual, aos estados d’alma, como eufóricos, aqueles que representam impressão agradável, perspectivas otimistas, boa disposição de ânimo; e disfóricos, os de impressão desagradável, pessimista, com perspectivas de temeridade.

Segundo Alinei (2009), o signo é motivado no momento de sua criação pelas características distintivas do referente, as quais são individualizadas e ressaltadas, motivando o nome apostado a esse referente. Esse autor ressalta que Saussure percebeu a motivação primeiramente como um aspecto accidental do signo, que poderia ou não ocorrer, dependendo da natureza desse signo, sem perceber seu papel imanente, fundamental na gênese do léxico.

No ato da nomeação, o indivíduo denominador, por meio do motivo, aciona o signo, interligando-o à emissão linguística, o topônimo, e à realidade, o referente. A motivação é acionada e aciona as lexias - neste estudo, os nomes - a partir de uma compreensão cultural específica desse sujeito denominador em uma situação sócio-histórica dada.

Guiraud (1986) faz duas grandes classificações para a motivação: interna, quando tem a fonte dentro do sistema linguístico; e externa, quando tem como fonte uma relação entre a coisa significada e a forma linguística. Portanto, os nomes nos possibilitam fazer referência às coisas do mundo e/ou aos estados de coisas do mundo; é a realidade conceptual que liga os dois eixos, a questão linguística, o topônimo, e seu referente é a motivação.

Os questionamentos sobre a significação dos nomes ressaltam o estatuto do topônimo como resultante de um ato de gênese lexical em virtude de uma das funções básicas da linguagem, a de interação do homem com o meio ambiente, como propõe Couto (2007). Assim, o povoamento de um território implica também esse ato de gênese com motivos específicos pertinentes a esse evento, fonte por meio da qual as origens de línguas se revelam, portanto, seus aspectos culturais, sua história, sua cultura e os aspectos cognitivos que determina(ram) essas escolhas. Nesse sentido, Solís resalta a importância da motivação na toponímia:

La motivación es a su vez un concepto importante en la teoría toponímica, y ha sido desarrollada conceptualmente en esta tesis [CASTRO, 2012] cuando se señala que el motivo hace que la toponimia o los topónimos sean signos lingüísticos no arbitrarios, a diferencia de la concepción de Saussure, para quien lo signos lingüísticos son arbitrarios.

[...]

El proceso de escoger un nombre toponímico, que ocurre en una encrucijada histórica precisa, implica el lugar, la circunstancia y la experiencia del nominador toponímico que asume un motivo para relacionar una entidad de la geografía con una emisión lingüística específica. Se trata de un evento cognitivo en una circunstancia precisa, que identifica o genera un motivo que resulta el apropiado para un lugar determinado. (SOLÍS, 2011, p. 7).

Ele afirma que o processo de escolher nomes ocorre numa encruzilhada histórica precisa, com elementos como o lugar, a circunstância e a experiência do denominador ao assumir um motivo para relacionar o acidente geográfico à lexia. Nesse sentido, pode-se afirmar que nomear também é um ato linguístico fundador para os referentes, os acidentes físicos e geográficos.

Guiraud assegura que usamos de forma motivada grande parte das palavras, e que, para esse emprego, fazemo-lo de forma relativamente consciente. Ele acrescenta que “qualquer nova criação verbal é necessariamente motivada; toda palavra é sempre motivada em sua origem, e ela conserva tal motivação, por maior ou menor tempo, segundo os casos, até o momento em que acaba por cair no arbitrário, quando a motivação deixa de ser percebida” (GUIRAUD, 1986, p. 28). A motivação, para esse autor, é um dos caracteres fundamentais da palavra e está dividida em motivação externa e interna. Ela é externa “quando ela repousa sobre uma relação entre a coisa significada e a forma significante, fora do sistema lingüístico” (GUIRAUD, 1986, p. 29). Essa motivação pode ser fonética, direta e natural, como as onomatopeias, e metassêmica, em que a significação é substituída, como na metáfora. Segun-

do esta classificação, a metáfora que designa um peixe, *loup* (lobo) tem uma forma-significante primária, a do mamífero, cujo significado constitui outra forma, um significante secundário, com um segundo significado, o do peixe. A motivação é interna, “quando tem sua fonte no interior do sistema lingüístico” (1986, p. 30), como a motivação morfológica banana>bananeira. No entanto, ele resalta que a perda de motivação ou desmotivação é necessária em proveito das alterações de sentido.

Em parte significativa dos topônimos, principalmente os de origem indígena, os elementos componentes da motivação deixam de ser percebidos, tornando-se opacos com a convencionalização do uso. Ocorre, nesses casos, a cristalização semântica e o significado dos nomes tornam-se opaco. Nomes como *Icatu*, *Arari*, *Cururupu*, *Araioses* ilustram o fato da opacidade nos topônimos pela falta da compreensão do significado deles sem uma pesquisa etimológica e conhecimento da história do lugar.

Benveniste (2005) contesta o princípio da arbitrariedade, como proposto por Saussure, que exclui a realidade, a coisa, na constituição do signo lingüístico, que nega a ligação natural do significado com a realidade, e propõe-na como um terceiro termo para o signo. Esse autor afirma que “o signo, elemento primordial do sistema lingüístico, encerra um significante e um significado cuja ligação deve ser reconhecida como necessária, sendo esses dois correspondentes consubstanciais um com o outro” (BENVENISTE, 2005, p. 59). Essa postura é justificada pela estreita simbiose entre o conceito de um nome (boi) e a imagem acústica desse conceito /boi/, o que delimita a zona de arbitrariedade, em que um signo e não outro é que se aplica à realidade (boi). Resulta, nesse sentido, que a arbitrariedade não interviria na constituição do signo.

Entendemos, com base nesses estudos, que há relação entre a forma do topônimo, parte da língua constitutiva do léxico, e as percepções de mundo, em que uma relação motivacional media a gênese desses nomes.

ENLACES MOTIVACIONAIS E ICÔNIMO

A motivação diz respeito ao processo de gênese léxica com base no material linguístico pré-existente. Já o termo “icônico”, ainda no processo de gênese, refere-se a termos como réplica, similaridade, semelhança, enquanto índice/contiguidade refere-se a inter-relações materiais/factuais de proximidade entre os signos e os seres da realidade. Como consequência desses fenômenos, ocorrem os enlaces não arbitrários entre o significante e o significado “de tal maneira que se pode falar de uma criação de significado, associado a uma palavra já existente [...] ou de uma ressemantificação ou interpretação do vínculo entre significante e significado, na etimologia popular”, conforme Báez, Cabeza e Massone (*apud* SILVA; TORRES; GONÇALVES, 2004, p. 571). Esses autores esclarecem que há iconicidade quando se está referindo a um princípio estruturador da linguagem, a iconicidade pertence à linguagem. O termo “motivação” refere-se às associações que se produzem dentro da língua que constituem processos de extensão do significado, a pista ou impressão sensível que permite ao sujeito falante o processo de nomear, a relação entre a realidade e a percepção; seria, portanto, a associação, por similaridade ou por contiguidade, que estabelece o falante entre os signos e a realidade.

A iconicidade ou motivação icônica é, conforme Neves (2004, p. 103), “um princípio pelo qual se considera que existe uma relação não arbitrária entre forma e função, ou entre código e mensagem, na linguagem humana. Trata-se de uma relação natural entre o código linguístico e seu *designatum*”. Esta mesma asserção aplica-se à iconicidade entendida no sentido amplo de associação motivada, que também pode ser do tipo indicial.

O conjunto dos nomes próprios de lugares representa especialmente essa motivação ampla; e, com sua variedade de classes, reflete, por conseguinte, a complexidade conceptual em suas formas, ao representarem o meio geográfico.

A condição inerente de gênese dos topônimos como motivação icônico-indicial ressalta outras propriedades dessa motivação. Dentre elas, devem ser considerados os aspectos de espacialidade, indicando espaço, lugar em que se encontra um acidente físico ou humano; temporalidade, aspectos dos termos lexicais que expressam paradoxalmente a ideia de tempo limitado, que dura só algum tempo, daquilo que é temporâneo; identidade, caráter de geração a partir de um eu; e alteridade, nomes que se constituem através de relações de um eu com outro. Todas estas propriedades estão intrínsecas na motivação dos topônimos.

Iconímia, na perspectiva de Alinei (2009), é o fenômeno e o processo de gênese do lexema, ou seja, a lexicalização, determinada por um termo já existente, o icônimo. O icônimo, segundo esse autor, elemento fundamental para a gênese do lexema, é o terceiro elemento do signo lexical no que diz respeito à dicotomia significante/significado, de Saussure, e quarto elemento no que diz respeito ao triângulo de Ogden e Richard, junto à forma/significado/referente. É um nome pré-existente do qual resulta um novo nome, agora para referir outro objeto. “A função do icônimo, na lexicalização, prescinde completamente da distinção entre nome, verbo e outras partes do discurso, mas é característica do lexema como expressão abreviada de uma unidade conceitual e cognitiva” (ALINEI, 2009, p. 83). Esse elemento pode tornar-se opaco ou transparente. Opaco, tanto por causa das mudanças fonéticas quanto das mudanças culturais e semânticas, que o tornam irreconhecível; ou ainda, pode manter-se inalterado, transparente⁶. Na linguística histórica tradicional, raramente foi identificado, e em tais casos foi chamado motivação. O icônimo, portanto, representa uma realidade de mundo.

Para Alinei (2009, p. 64), a motivação não é um aspecto permanente da natureza do signo, mas um tipo de cordão umbilical, um instrumento representativo e comunicativo, transitório: “A motivação é o umbigo da palavra”. Esse autor, baseado nos estudos de Saussure e especificamente de Ogden e Richard, no que se refere à figura que segue, reconstitui a natureza da gênese do signo por meio de um quadrângulo.

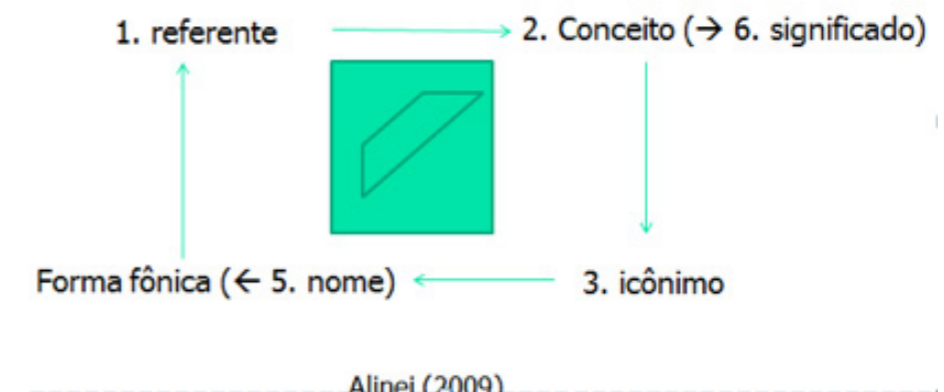


Ilustração 2: Quadrângulo Iconímico: estrutura da gênese do signo

Fonte: Alinei (2009, p. 89).

⁶ Em Bréal (2008), aparecem os termos “transparente” e “turvo”, respectivamente com esse sentido. Em Ullman (1964), em vez de turvo” aparece o termo “opaco”, conforme atualmente utilizado nos estudos toponímicos.

A concepção simplificada de signo, composto pela dicotomia significante/significado, foi exposta a uma maior complexidade com o formato triádico que insere o referente, por meio do qual são observados atributos da realidade denominada e inferidas as respectivas inter-relações. Alinei (2009) acrescenta a esta estrutura um terceiro elemento, o icônimo, termo primário representante de uma realidade já existente que ajuda a formar um novo nome. Ele esquematiza o percurso seguido pelo falante de um ângulo a outro e, depois, transversalmente: primeiramente, com base no universo cognitivo, o falante foca no novo *referente* que pretende lexicalizar; para isso, escolhe entre o campo sintagmático ou paradigmático de seu *conceito* do referente o *icônimo* que lhe parece mais adequado a representá-lo; a partir de então, a *forma fônica* antiga (o nome antigo) do icônimo resulta no *nome* do novo referente, enquanto o *conceito* de *referente*, do qual surgiu o processo, se transforma no *significado* da nova palavra. Esse autor classifica os diversos tipos de iconímia: primeiramente, por meio da escolha paradigmática ou associativa: i) tipo onomatopaico (*tic tac*); ii) tipo fonossimbólico (*mama, pipi*): sons associados inconscientemente ao referente; iii) metafórico: associação lexical {luna} para designar os *óculos*. O segundo tipo de escolha é a sintagmática ou definitória e descritiva, do tipo metonímico, como, por exemplo, {occhio} para designar *óculos*. A correspondência mais básica e imanente do signo em função toponímica, intermediada pelo utente da língua entre significante, significado, referente e icônimo, é a metonímica.

O termo *iconímia* é usado por Alinei (2009) como uma nova convenção para o termo conhecido tradicionalmente na linguística como *motivação*, por este ser, como ele próprio cita, “de fato muito carregado de outros sentidos por poder designar todos os complexos daquilo que se revela ora como objeto”.

Compreendida a noção de iconímia ou motivação em Alinei (2009), assumimos que essa se caracteriza melhor na toponímia maranhense com uma diferenciação de graus, visto que no estatuto desses nomes uma de suas fortes características é exatamente esse *status* de diferenciação.

GRAUS DE MOTIVAÇÃO: REVISITAÇÃO A SAUSSURE

Após depreendermos a noção de motivação nos diversos autores, inclusive em Alinei, retomemo-la a Saussure, pela concepção deste autor de graduação da não arbitrariedade. Esse conceito torna-se inicialmente importante na teoria dos nomes cuja análise permite a identificação de casos em que os nomes podem ser relativamente não arbitrários ao aparecerem em uma graduação de arbitrariedade relativa, isto é, podem expressar-se em um nível de motivação regular e/ou altamente motivados. Isso implica que aqueles que são relativamente arbitrários tendem a ser mais motivados.

No entanto, Saussure pondera essas colocações e classifica o signo como “arbitrário absoluto”, aquele que não possui nenhuma motivação; e “arbitrário relativo”, aquele que é “relativamente motivado”, ou seja, tem como característica não ser jamais completamente arbitrário. Os “radicalmente arbitrários” são “apenas uma parte dos signos”. Neste caso, ou o significante é escolhido livremente pelo nomeador, ou o icônimo tornou-se irreconhecível. Os signos classificados como apenas relativamente arbitrários podem, de certa forma, ser motivados. O autor ilustra este fato linguístico com os numerais *vinte*, apresentado como imotivado (arbitrário absoluto) e *dezenove*, como relativamente motivado, que evoca uma associação de termos como *dez, nove, vinte e nove, dezoito* etc.. Outro exemplo citado como de motivação relativa é *pereira*, que leva a pensar em *cerejeira, macieira* e outros. Nessa apresentação, ele justifica não ser “esta a ocasião de averiguar os fatores que condicionam, em cada caso, a motivação; mas esta é sempre tanto mais completa, quanto a análise sintagmática seja mais fácil e o sentido das subunidades mais evidente” (SAUSSURE, 1995 [1916], p. 153); e informa “mesmo nos casos mais favoráveis, a motivação não é nunca absoluta” (SAUSSURE, 1995 [1916], p. 133).

Para justificar o fenômeno da “motivação relativa”, são observados os seguintes princípios de análise: a análise do termo dado, com suas respectivas relações sintagmáticas; a evocação de um ou vários termos, com suas respectivas relações associativas, ou seja, “o mecanismo em virtude do qual um termo qualquer se presta à expressão de uma ideia (SAUSSURE, 1995 [1916], p. 153)”, em que fica clara a existência da solidariedade dos termos (de ordem associativa, sintagmática) para expressar significativamente a ideia que a eles se vinculam. Em *dezenove* há uma aproximação associativa solidária de *dezoito, dezessete, vinte, vinte e um* (outras formas disponíveis surgem ao redor do signo para escolha de seus utentes, os termos que o rodeiam na cadeia falada) e uma aproximação sintagmática solidária de seus elementos *dez e nove* (as partes sucessivas que o compõem só têm valor pela sua ação

recíproca que forma o todo). Justificando ainda acerca do signo “relativamente motivado”, esse autor afirma:

[...] com efeito, todo o sistema da língua repousa no princípio irracional da arbitrariedade do signo que, aplicado sem restrições, conduziria à complicação suprema, o espírito, porém, logra introduzir um princípio de ordem e de regularidade em certas partes da massa dos signos, e esse é o papel do relativamente motivado. (SAUSSURE, 1995 [1916], p. 154).

A esse respeito, Saussure explica que a maior parte do sistema linguístico porta consigo a estrutura que recebeu da natureza, mecanismo de reconstrução do sistema que revela uma diminuição ou atenuação das estruturas arbitrárias.

Para analisar a natureza dos topônimos, a relação sintagmática e associativa dos elementos que os compõem também é observada. Por meio da solidariedade dos termos, formando um todo, é apreendida a ideia designativa e significativa que eles veiculam, ao representar os lugares.

Assumida a condição de gênese dos topônimos como motivada, caracterizam-os numa gradação de motivação. Certamente, há signos que são arbitrários, assim também como há os que não o são. E nessa classificação estão os nomes próprios de lugares, cujo termo “próprio” aponta para uma especificidade muito peculiar nessa classificação, neste caso, a inter-relação nome-lugar-referente-icônimo com a interveniência do utente da língua, em que este tem consciência dessa inter-relação.

Determinados conjuntos de signos linguísticos são produzidos por relações indiciais e icônicas. Ocorre, pois, um princípio de ordem e de regularidade motivadas em diferentes graus, já que ela reflete a maneira como percebemos e vivenciamos essas experiências de mundo. No conjunto dos topônimos, estes representam essas percepções, a captura e controle da realidade e a representam. E a gradatividade pode ser classificada tomando como base os parâmetros básicos pierceanos, ou seja, as inter-relações entre os signos e seus referentes: *indicial*, que expressa relação material factual, de contiguidade existencial entre o topônimo e seu referente, ocorrendo, nesta classificação, um alto grau de motivação conceptual, cujo mecanismo de escolha se dá de forma metonímica; *icônica*, em que há similaridades entre o significado transportado pelo topônimo e seu referente, isto é, semelhança

entre o significado atual do signo e a forma do referente, ocorrendo também alto grau de motivação - porém menor do que na motivação indicial - cujo mecanismo de escolha se faz de forma metafórica; e *simbólica*, em que a motivação deixou de ser percebida, e o termo é usado de forma mais despreendida em relação ao icônimo e sem apreensão da inter-relação entre topônimo e referente atualizado.



Ilustração 3: Graus de motivação e iconicidade

Fonte: A autora

Nessa ilustração, os termos considerados altamente motivados portam, por um lado, relação indicial: *Balsas*; por outro, relação icônica: *Chapada das Mesas*.

Nessa vertente de análise, as reflexões de Biderman (1998) propõem a conceptualização como o processo cognitivo primário e a nomeação da realidade como processo cognitivo secundário, ambos constituindo a etapa científica inicial do espírito humano de conhecimento do universo. Uma continuidade desse processo conceptual dá-se com a classificação dos graus de motivação.

Retomando Saussure⁷, ele afirma que o nível de motivação, alta ou baixa, pode ser observado desde um extremo de motivação que vai de débil à alta motivação.

⁷ Saussure não teve a intenção de fazer um estudo classificatório sobre a motivação.

Nesta pesquisa, para classificar os graus de motivação acionados pelos falantes, partimos dessa gradação saussureana e classificamos de “muito alta” para “alta”, “relativa”, “baixa”, em vez de “débil”, e “nula”, conforme segue.

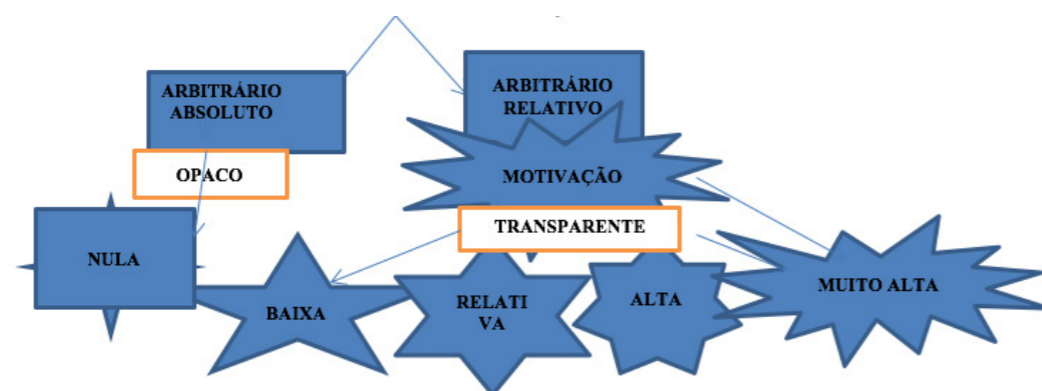


Ilustração 4: Graus de Motivação

Fonte: A autora, baseada em Saussure (1995 [1916]).

Esta classificação considera como ponto de partida o início do *continuum*, quando ocorre o processo de escolha, portanto, a gênese dos topônimos.

Motivação muito alta: processo de escolha em que o tipo de relação entre o nome, o significado, o referente e o icônimo - significante primário pré-existente que ajuda a formar o novo nome - é de contiguidade material e ou factual. O tipo de escolha é sintagmático, por conseguinte, pressupõe uma inter-relação mais estreita, mais profunda, mais evidente, e se dá de forma bastante recorrente no conjunto dos topônimos. O processo para a estruturação do pensamento e suscitamento do nome é acionado de forma intrinsecamente produtiva, em que um icônimo, por exemplo, {água}, dá origem a muitas extensões e faz surgir denominações dessa fonte comum como *Fazenda Água Doce*, *Fazenda Água Boa*, *Fazenda Água Branca*. Ocorre com frequência a denominação das terras, das passagens, das paragens, das fazendas, dos sítios, dos povoados, das vilas, das cidades e do Estado, em virtude do nome do rio ou do riacho que os banha: *Balsas* < *rio Balsas*, *Alto Parnaíba* < *rio Parnaíba*, *Riachão* < *riacho Frutuoso*. O icônimo {rio Balsas} ou {riacho Frutuoso} passa a gerar o novo nome do lugar, da cidade de *Balsas*, de *Riachão*. Esse processo ocorre, numa relação em que os topônimos são atribuídos às terras, com base na existência dos minerais que nelas existem e nos respectivos qualificativos desses minerais, numa relação de contiguidade aproximativa do ecossistema homem-natureza-língua. Os minerais da terra também são representados em microtopônimos como *Fazenda Lapa* < {lapa}, cujo icônimo significa 'pedra', os quais são a fonte para a denominação

do lugar que comporta esse mineral; o nome do objeto ou entidade passa a ser atribuído à terra, em virtude das inferências dos denominadores, que associam as relações de pertencimento, de existência, em que uma coisa (hipônimo) pode tomar o lugar de outra (hiperônimo).

Este é o tipo de motivação que expressa às inter-relações mais básicas do processo de concepção dos topônimos, algum tipo de contiguidade espacial inter-relacionada material ou factualmente com o próprio referente, o lugar. Assim, a escolha de um topônimo pode implicar uma valorização dos aspectos naturais percebidos pelo homem, portanto, relacionados à própria sobrevivência.

Motivação alta: processo de escolha em que a relação estabelecida entre um termo fonte, o icônimo, a forma do nome, o significado e o referente é icônica *Chapadas das Mesas*, *cachoeira Dois Funis*, *cachoeira Pedra de Fogo*, *Cachoeira dos Pilões*, *rio Sereno*, *rio Salobro*, *Morro do Elefante*. Esses topônimos expressam relação de similaridade do referente, o acidente físico-geográfico, em relação a um termo fonte, o icônimo {mesa, funil, pedra de fogo, pilão, serenidade, sal, elefante}. A relação entre o referente denominado, o nome do acidente e o icônimo, termo fonte motivo da denominação, ocorre num processo de motivação alta. Os topônimos são convenientemente concebidos/escolhidos tendo em vista os atributos significativos “semelhança com uma mesa”, “estreitamento dos dois canais”, “pedras de fogo”, “cavidades redondas”, “águas serenas”, “sabor salgado” e “elefante”, que não parecem eminentemente naturais para representarem os lugares. São nomes pré-existentes transferidos de entidade antes nomeada, o termo fonte ou icônimo, para denominar outra entidade (lugares, acidentes geográficos), o novo referente, com o termo alvo, neste caso, o topônimo. Os nomes *mesa*, *funis*, *pedra de fogo*, *pilões*, *elefante* e o qualificativo *sereno* ajudam na referenciação dos lugares e estabelecem uma comparação entre elementos (físicos-físicos, físicos-humanos). A escolha do topônimo implica uma valorização dos aspectos cognitivos do homem, relacionados ao processo mental de associação por semelhança.

Motivação relativa: processo de escolha em que ocorre um tipo de relação de contiguidade entre o nome, o referente e o icônimo. Intrinsecamente associada a essa contiguidade do nome também está à relação de semelhança entre um termo fonte, o icônimo, a nova forma do nome e o referente. Este tipo de motivação resulta nos processos gramaticais de formação de palavras pela derivação e sufixação a partir da forma primitiva de um icônimo: {Buriti}> *Buritinho*, {Chapada}> *Chapadinha*.

Motivação baixa (débil?): neste processo de escolha, o tipo de relação entre o

nome, o significado, o referente e o icônimo não deixa de ser motivado, porém se dá de forma bastante tênue e é pouco percebido na forma dos topônimos. Topônimos como *Buritirana* {buriti}, motivado pela existência dessa espécie de buriti na região, e *Cajapió* {cajá}, *cajá-pyoca*, polpa de cajá, essência de cajá, nem sempre deixam clara a motivação para os falantes da língua.

Motivação nula: este é um momento do *continuum* da dinâmica do nome em que o processo de motivação da escolha sofre um apagamento e o termo criado perde o significado do icônimo. Aqui o tipo de relação entre o nome, o significado, o referente e o icônimo – significante primário pré-existente que ajuda a formar o novo nome – passa a ser despercebido pelo fato de o topônimo já estar em circulação e, portanto, já ter sido publicizado e, com o tempo, cristalizado. Na toponímia maranhense, ocorre principalmente com nomes de língua indígena cuja motivação passa, atualmente, despercebida pela maioria dos falantes da língua, como *Araguanã*, nome motivado pela presença do animal arara/papagaio/periquito; *Arari*, pela presença de arara amarela; *Axixá*, pela existência desse tipo de fruta áspera ao tato na localidade; *Cururupu*, fonte do sapo, *Grajaú*, *carajá-u*, comida de macaco, lugar onde os macacos vêm comer, ou pode ser *carajá-y*, rio dos macacos; *Mearim*, campo pequeno, entre muitos outros nomes em que os utentes da língua não têm consciência do significado desses topônimos por não mais estarem familiarizados com os termos de origem indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término dessas considerações, relembramos o caráter natural da motivação na gênese dos nomes, de que discutimos, sobretudo, seus respectivos graus na nomeação dos lugares maranhenses. Tendo em vista que o homem nomeia os lugares utilizando termos selecionados de forma categorizada, entendemos que a inter-relação entre os topônimos, seus significados, seus referentes e o icônimo realiza-se no nível de categorias cognitivas ou mentais. Assim, o que subjaz linguisticamente a esse processo de motivação na gênese dos nomes são as relações icônicas, metonímicas e simbólicas mediando a gradação da motivação.

Propomos um princípio de motivação para os topônimos, em que esta tem a ver principalmente com relações de contiguidade material/factual e de similaridade, processo estes que se materializam verbalmente.

No que se refere à dinâmica da evolução do nome, ocorre uma gradação da motivação em que a transparência se revela sutilmente desde a gradação baixa e se manifesta de forma bastante transparente na gradação alta e muito alta. Assim, a motivação possui realmente papel fundacional na gênese do léxico. Portanto, o fato mais importante é compreender que ela tem função eminentemente de gênese, assim como possui certo caráter funcional. Decorre dessa funcionalidade o fato de que nem sempre a motivação nos topônimos é transitória. Aliás, esses aspectos transparecem de forma bem reveladora nesses nomes, deixando-os transparentes e reafirmando o estatuto linguístico dos topônimos como escolhas motivacionais.

Ao final, corroboramos com o que afirma Solís (2011) no sentido de considerar esta uma discussão de bastante importância conceptual, por enfrentar-se uma questão básica e primaz na caracterização dos signos linguísticos, neste estudo, em função toponímica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALINEI, Mario. *L'Origine Delle Parole*. Roma: Aracne, 2009.
- BÁEZ, Imaculada.; CABEZA, Carmem.; MASSONE, María I. Enhebrando el hilo de lo icónico. In: SILVA, Augusto Soares. TORRES, Amadeu. GONÇALVES, Amadeu (Orgs.). *Linguagem, Cultura e Cognição. Estudos de Linguística Cognitiva*, 2004.
- BRÈAL, Michel. *Ensaio de Semântica – Ciências das significações*. Coordenação e revisão técnica da tradução, Eduardo Guimarães. 2.ed. Campinas: RG, 2008 [1897].
- BIDERMAN, Maria T. C. Dimensões da palavra. *Filologia e Linguística Portuguesa*. Araraquara, n. 2, p. 81-118, 1998.
- CARVALHINHOS, Patricia. Onomástica e lexicologia: o léxico toponímico como catalisador e fundo de memória. *Estudo de caso*. *Revista USP*, São Paulo, n. 56, p. 172-179, dez./fev. 2002-2003.
- CASTRO, Maria C. D. de. *Maranhão: sua toponímia, sua história*. 2012. 474 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística), Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.
- COUTO, Hildo H. do. *Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus, 2007.
- DICK, Maria V. do A. *Toponímia e antroponímia no Brasil: coletânea de estudos*. 3. ed. São Paulo: FFL/USP, 1992.
- GUIRAUD, Pierre. *A Semântica*. São Paulo: Difel, 1986.
- ISQUERDO, Aparecida N. A motivação na Toponímia: algumas reflexões. In: SELLA, Aparecida Feola; CORBARI, Clarice Cristina; BIDARRA, Jorge. *Pesquisas sobre Léxico: reflexões teóricas e aplicações*. Campinas: Pontes; Cascavel: EDUNIOESTE, 2012.
- NEVES, Maria H. M. *A gramática funcional*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. 20. ed. São Paulo: Cultrix, 1995 [1916].

SOLÍS, Gustavo. *La gente pasa, los nombres quedan... Introducción en la toponímia*. Lima/Perú: G. Herrera Editores, 1997.

_____. Informe de Gustavo Solis Fonseca sobre la Tesis de Doctorado *MARANHAO: sua Toponímia, sua Historiade Maria Celia Dias de Castro* (Universidade Federal de Goiás). Em 04 de novembro de 2011. 9 f. Trabalho não publicado.

ULLMANN, Stephen. *Semântica: uma introdução à ciência do significado*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1964.

INTER-RELAÇÃO LÍNGUA E CULTURA: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONJUNTO HIEROTOPONÍMICO DE GOIÁS

KÊNIA MARA DE FREITAS SIQUEIRA⁸

⁸ | Professora da Universidade Estadual de Goiás (UEG) campus de Pires do Rio no Programa de Mestrado em Estudos da Linguagem/PMEL/UFG.

RESUMO

A proposta deste estudo se organiza em sintonia com os objetivos gerais da pesquisa do Atlas toponímico do Estado de Goiás, Projeto ATEGO, e visa, em caráter preliminar, tecer algumas considerações acerca dos fazeres onomasiológico e semasiológico, com vistas a reconhecer fatores de motivação que subjazem à hieronímia do conjunto toponímico de Goiás.

Para tanto, parte-se da observação de que o signo toponímico apresenta caráter motivado e interdisciplinar a ele, já que a motivação para escolha do nome para designar um lugar apresenta fatores de diversas ordens. Mediante o estudo do designativo toponímico pode-se conhecer a história dos grupos humanos que viveram (e vivem) em lugares específicos, as características culturais de um povo, o denominador, as relações estabelecidas entre os aglomerados humanos e o ecossistema, as características físico geográficas da região (geomorfologia), estratos linguísticos de origem diversa do uso contemporâneo da língua ou mesmo de línguas já desaparecidas (línguas indígenas extintas).

Considerado dessa forma, o caráter não arbitrário dos nomes de lugares oferece possibilidades de incursão pelos domínios da língua, da cultura, da história e da geografia, pois todas essas áreas encontram-se intrinsecamente relacionadas com a atividade de nomeação dos lugares.

O que está em questão é saber, sobre o vínculo língua/coisa (lugar para a toponímia), de que maneira se faz referência aos lugares, ou seja, o problema não é ontológico, mas simbólico. Como símbolo dos lugares que nomeiam, os topônimos devem ser transparentes a ponto de não poder mais ser separada a díade significante/referente, uma vez que é isso que reflete a inter-relação língua, cultura, território.

A metodologia consiste da combinação dos fazeres onomásticos toponímicos em consonância com os conceitos de método discutidos no item (1). As pesquisas em toponímia se incluem na área dos estudos onomásticos (nomes próprios e nomes próprios de lugares), estes, por sua vez, encontram-se inseridos nos domínios da Lexicologia, já que partem do levantamento e dos estudos dos designativos dos lugares de um determinado território que compõem o léxico da língua.

Em síntese, pode-se dizer que se trata basicamente de uma pesquisa de natureza documental, de abordagem qualitativa para o levantamento dos dados, uma vez que a constituição/fundação dos lugares está registrada em documentos públicos e históricos geográficos.

Goiás tem 246 municípios. Desse total, 27 se inscrevem na taxa hierotoponímica. Se se considerar Cristianópolis e Jesópolis, o número sobe para 29 topônimos com referência ao sagrado.

Em consonância com o que diz Solís (1997), é possível acatar a hipótese de que a maioria dos topônimos surge de maneira espontânea, da percepção e da inter-relação homem ambiente, ainda que muitos outros topônimos sejam resultados de atos fundacionais, de escolhas pensadas e marcadas por motivações de diversas ordens em atos oficiais normalmente registrados em documentos. Como é o caso de designativos de lugares que reverenciam o sagrado.

O PERCURSO ONOMÁSTICO TOPONÍMICO: A NOMEAÇÃO

Para realizar um estudo toponímico, geralmente, utiliza-se o método onomasiológico para reconhecer as inúmeras características que compõem uma palavra-sígnica em sua função de denominação, ou seja, esse método possibilita reconhecer o que subjaz ao signo linguístico alçado designativo de lugar por mecanismos intelectuais e pela motivação que permeia a escolha de um signo específico e não dos outros mais.

Um fato a ser observado é que se intensificaram, conforme Baldinger (1966), duas tendências em relação à análise do significado, em decorrência, principalmente, da cisão epistemológica, cuja abordagem antes considerava os problemas linguísticos de maneira linear e histórica em favor da visão estruturalista de descrição sincrônica dos fenômenos da linguagem (SAUSSURE, 1999). Em outras palavras, o primado do som começa a ruir em favor do estudo centrado na palavra. Entre os séculos XIX e XX, a perspectiva de estudo linguístico centrado na palavra se fortalece no sentido de coadunar visões mais sistêmicas dos fatos da linguagem.

Esse terreno teórico favoreceu um recrudescimento⁹ de dois métodos que, em suas bases, refletem o primado da palavra sobre o som¹⁰, sendo designados como semasiologia e onomasiologia (BALDINGER, 1966). Cada método, a seu modo, ateu-se ao estudo das palavras e seus significados ou sentidos. Posto de forma mais explícita, ao estudar uma palavra, pode-se realizar o percurso ora da palavra para os seus sentidos e referentes, ora de um significado ou conceito para as diferentes palavras que o designam. Na verdade, considerando as definições de Baldinger, a diferença de percurso investigativo entre semasiologia e onomasiologia se estabelece na base de distinção entre dois fenômenos semânticos lexicais, a significação e a nomeação.

9 | Recrudescimento porque o interesse pelo processo de nomear os objetos do mundo não é assunto recente, o Crátilo já trazia a discussão acerca da atividade de nomeação. Sócrates expande a noção da permanência da natureza das coisas para os atos a elas relacionados e defende que “falar é um ato”, nomear também é um ato, porque faz parte do falar, implica uma espécie de ação referente aos objetos. Entretanto, segundo Castilho e Carratore (1967), o estudo dos nomes ganhou, no início do século XX, considerável impulso devido ao desenvolvimento da Geografia Linguística, que se viu motivada a adotar e a desenvolver a Onomasiologia, fato atribuído principalmente, ao grande número de termos regionais recolhidos pelos inquiridos linguísticos, que precisavam de um método capaz de elucidar toda a extensão e completude dos meios de expressão usados pelo homem, especialmente para nomear os lugares geográficos, já que, o método onomasiológico não se restringe à simples catalogação alfabética dos termos.

10 | Isso não significou, no entanto, o fim da fonética. Pelo contrário, conforme Baldinger (1966), ela se desdobrou em duas: fonética, fonologia (ou fonêmica).

Dessa forma, a semasiologia procura descrever os diversos sentidos que podem ser atribuídos a uma palavra ou expressão; a onomasiologia busca as várias expressões pelas quais um dado conceito é nomeado.

No entanto, para Silva (2005), tanto em relação à Lexicologia quanto para os fatos de variação lexical, é necessário distinguir duas modalidades de onomasiologia, tomadas tradicionalmente como equivalentes, inclusive por Baldinger, a saber: uma é estudar a multiplicidade de expressões que compõem um conjunto, é realizar um estudo da estrutura do léxico por campos lexicais, *frames*, taxionomias hierárquicas e também por relações de hiponímia, sinonímia, antonímia. Outra direção é analisar as designações de um conceito particular, cujo caminho pode abrir o estudo sobre a escolha que os falantes têm que fazer de um dado nome para designar ou nomear um conceito ou referente específico.

Silva (2005), para evidenciar a distinção entre essas modalidades onomasiológicas usadas nos estudos lexicológicos, acrescenta também as posições de Geerarts (1998 *apud* SILVA, 2005, p. 122) acerca da distinção entre onomasiologia estrutural e pragmática, que consiste, via de regras, no relevo dado à *langue* pela primeira e a ênfase no plano da *parole* apresentado pela segunda (onomasiologia pragmática). Para o autor, isso constitui novos desafios para o lexicólogo.

A primeira ocupa-se de conjuntos de expressões inter-relacionadas e procura responder à questão de saber quais são as relações existentes entre as expressões alternativas, ao passo que a segunda ocupa-se das escolhas atuais de entre as alternativas disponíveis e procura responder à questão de saber quais são os fatores que determinam a escolha de uma ou outra alternativa. (GEERARTS, 1998 *apud* SILVA, 2005, p. 122).

Ambas as perspectivas podem ser consideradas quando se promove uma busca pelos fatos (naturais ou culturais) que, em alguma medida, contribuíram para a escolha de um entre uma série de possibilidades de nomes para um lugar específico. E, mais ainda, por que a opção por um hierotopônimo, inserido na classificação de Dick (1990) na categorização cultural e definida como uma *taxe* que engloba nomes sagrados (hierotopônimos: hagiotopônimos e mitotopônimos)?

É evidente, que dizer que o topônimo carrega em sua roupagem sêmica elementos relacionados aos fatores que o motivaram, não constitui nenhuma novidade conceitual, as concepções que permeiam o conceito de topônimo,

como unidade terminológica, há muito vêm discutindo esses aspectos e acrescentando obviamente mais elementos à questão. Nesse sentido, cabe ressaltar, em consonância com as concepções elucidadas por Dick (1990), que o topônimo eleito como tal, por escolhas dos itens de um eixo paradigmático, reflete a característica do topônimo de ser duplamente motivado. Em outras palavras, o signo toponímico tem, segundo Dick (1990), dupla motivação porque, além do motivo semântico, traz também a intencionalidade do denominador ao escolher uma lexia e não outra qualquer, para designar um dado lugar.

Conforme Andrade (2009, p. 863), ainda que na língua o signo participe de uma natureza convencional, isso não deve ser aplicado em Toponímia, pois:

[...] ela é norteadada pela função onomástica ou identificadora de lugares e tem caráter motivacional: a) intencionalidade que anima o denominador; b) origem semântica da denominação. É preciso aqui explicitar esse duplo aspecto da motivação toponímica que transparece em dois momentos distintos. O denominador, valendo-se de suas intenções e observações de ordem subjetiva ou objetiva, elege um determinado nome para este ou aquele acidente geográfico. Em segundo lugar, considera-se a própria origem semântica da denominação. O significado é revelado de modo transparente ou opaco. (ANDRADE, 2009, p. 863).

Nessa perspectiva e assumindo um percurso onomasiológico, este estudo procura discutir, em linhas gerais, de que forma a inter-relação língua cultura se representa no (pequeno) conjunto hierotoponímico de Goiás, visando à recuperação de fatos que subjazem à motivação e à interpretação do papel da religião na escolha desses nomes.

Convém reafirmar que a discussão sobre o processo de nomeação deve observar a intersecção do fazer onomasiológico e do fazer semasiológico, porque ambos se situam em níveis distintos do percurso gerativo da enunciação de codificação e de decodificação. Nessa perspectiva, tem-se um percurso gerativo da enunciação que compreende os seguintes passos: (i) a percepção biológica dos objetos do mundo, que se transformam em substâncias estruturadas pela inter-relação língua, população e território; em seguida, (ii) tem-se a lexemização, que corresponde à produção de significação, isto é, deixa o nível cognitivo e se converte em signo. É pela lexemização que as lexias são atualizadas no discurso realizado. O próximo passo é (iii) a produção discursiva, isto é, ocorre a contextualização e a atualização propriamente dita, determinada por uma situação do discurso e da enunciação.

Esses parâmetros possibilitam explicar os processos de conceituar e de definir.

Dessa maneira, o conceito situa-se em um nível pré-linguístico, como interpretação dos fatos naturais ou culturais, uma lexia virtual, enquanto que a definição está no plano semiótico, pois é, em princípio, o resultado da interpretação de unidades lexicais.

Segundo Barbosa (1990), conceituar é construir um modelo mental que corresponde a um recorte cultural para escolher a estrutura lexical que melhor pode manifestá-lo. Por outro lado, definir é analisar e descrever o semema linguístico para reconstruir o modelo mental, tendo como ponto de partida a estrutura linguística manifestada.

Necessário se faz ressaltar que ambos, o percurso do fazer onomasiológico e o percurso da produção de significação inserem-se em âmbitos diferentes: o fazer interpretativo compreende um processo semasiológico, dito de outro modo, o fazer onomasiológico é uma unidade conceitual, enquanto a definição é o percurso do fazer lexicográfico.

Na visão de Dick (2006, p. 96), como procedimento metodológico, “busca-se definir o já definido”. Elegendo o conceito de Onomástica como parâmetro para o entendimento da questão, estudar não apenas o lugar, mas “conjuntamente, o espaço e o nome do espaço”. O foco se amplia do sistema toponímico (linguístico, etimológico, gramatical) para um sistema onomástico, “não se trata de uma substituição formal e sim, uma inclusão significativa”. O estudo assim empreendido parte do *onoma* ‘nome’, palavra nocional para captar uma gama maior de itens de análise. De maneira geral, acolhem-se os procedimentos de origem indutivo dedutiva, conforme os procedimentos onomasiológico/semasiológico próprios dos estudos do léxico.

De acordo com Biderman (2001), a nomeação está relacionada com o léxico e é a forma mais usual de o ser humano registrar seu conhecimento sobre a realidade, pois quando ocorre a nomeação dos seres e dos objetos do mundo, o homem também efetiva a categorização desses objetos, já que os identifica e classifica por meio da percepção de suas semelhanças e diferenças e de suas relações com outros objetos já conhecidos. Para Biderman (2001), é a nomeação frequente que forma e impulsiona o léxico das línguas naturais porque, de certa forma, o léxico é resultado da reflexão e apropriação que o indivíduo faz da sua realidade.

OS NOMES SAGRADOS

Para Carvalhinhos (2008), observar as inter-relações entre língua e cultura na Onomástica possibilita a percepção de como diversos aspectos da cultura de um povo se imprimem nos topônimos e isso pode ser feito mediante a verificação empírica de qualquer das taxas de natureza cultural propostas por Dick (1990). Dick subdivide a taxa dos hierotopônimos (nomes sagrados em geral) em: hagiotopônimos (nomes de santos e santas) e mitotopônimos (nomes de entidades mitológicas).

Para este estudo, toma-se esta taxa específica (hierotoponímia) para ilustrar como a religião impregnou as então relações entre língua e as representações do sagrado em Goiás. O sagrado se instaura, de acordo com Alves (1984), pelo poder do visível, mas é ao invisível que a linguagem religiosa se reporta ao conclamar as profundezas da alma, as graças do céu, o paraíso, as bem-aventuranças e o próprio Deus. E ainda se pode pensar no sagrado como oposição a profano. Em última análise, o sagrado em contraposição a tudo que é terreno, humano, não divino.

Entendendo mais ou menos dessa forma é possível rever que, para Dick (1990), um hierotopônimo (uma taxa) é um “nome sagrado aplicado ao nome de lugar”. Para Carvalhinhos (2008), a criação desse termo teve como base o termo “hieronímia” (hiero+onoma: ‘nome sagrado’), muito antigo, usado por Leite de Vasconcelos no início do século XX.

Por outro lado e para estender um pouco a discussão, ao se estudar culturas específicas, entendendo-as como a somatória de valores que advêm da cosmovisão de um povo, deve-se considerar, segundo Siqueira (2011), a questão da língua porque ela configura-se como um cabedal de conhecimentos, revelador do pensamento e dos hábitos daqueles que a utilizam, já que é pela língua que se traduz, interpreta e atualiza toda a cultura, todo o universo peculiar desse grupo com todas as implicações filosóficas e religiosas para se atingir o desenvolvimento da experiência, esta, por sua vez, essencial para reafirmação desses valores culturais. É pelo uso da língua que cada grupo humano nomeia o ambiente que o cerca em função, principalmente, de suas necessidades mais imediatas.

Isso, segundo Sapir (1969), reflete de certa forma, a interinfluência que existe entre a língua e o modo como cada grupo vê o mundo. Na esteira desse raciocínio, concebe-se a toponímia como área importante do conhecimento humano capaz de revelar aspectos da cultura, da sociedade, da história, do

ambiente e da religiosidade dos aglomerados humanos inclusive estabelecendo vínculos epistemológicos com essas áreas.

Embora vasto conjunto da toponímia brasileira tivesse aspectos linguísticos culturais mais específicos das línguas da terra, principalmente o tupi antigo, do que para o próprio rol de denominações portuguesas, é possível afirmar, conforme Carvalhinhos (2008), que Portugal (o português é um dos três primeiros estratos presentes nas primeiras designações toponímicas) pode ser visto como berço da toponímia brasileira. Por outro lado, para Dick (2006), a influência portuguesa se daria um pouco mais tarde, quando cessou, em parte, a preocupação europeia em conhecer o que havia na terra, em identificar as coisas da terra, animais, botânica, cursos d'água, topografia, recursos econômicos exploráveis, tais como ouro e pedras preciosas, eis que era viável, conhece-los pelos nomes dados pelos autóctones, os falantes de línguas brasílicas.

Entretanto, à medida que o medo e o temor dos elementos sobrenaturais das regiões exploradas, impunha-se a esses primeiros denominadores reinos uma reverência ao Deus cristão, à devoção aos santos e às santas, impunham-se também o respeito, a obediência e, principalmente, lealdade à realeza portuguesa.

Para Dick (2006, p. 95), numa visão retrospectiva, a toponímia é resultado desses dois momentos vivenciados de linguagem: a nativa, do próprio território, constituída pelos adstratos de etnias e falares locais, e a outra, ádvena, aquela que chegou de fora; constituída por "superestratos de índole civilizatória". Assim, segundo Dick (2006),

Ambas tiveram o seu momento de aprendizado comum, que se interpretou nas camadas socioculturais, vinco a constituir, depois nos códigos de comunicação. Porque havia umaterra a conquistar, de fato e ideologicamente, era natural que ocorresse sobrerrelevância (sic) do idioma nativo ao recém-vindo. [...] o domínio da terra pelo europeu, assim, antes de ocorrer pela força, fez-se pela língua, no aprendizado direto com o autóctone. (DICK, 2006, p. 95).

Daí grande quantidade de referências que apontam para uma significativa influência de elementos das línguas indígenas como designativos de animais e plantas.

Para Siqueira (2015), o que ocorreu em Goiás não foi diferente: as primeiras notícias gerais dos goianos atestam uma situação bastante parecida com o

que ocorreu nas regiões litorâneas, as primeiras ocupadas pelos portugueses.

A História de Goiás inicia sua trajetória no fim do século XVII e início do XVIII, com a descoberta das minas de ouro e consequente chegada da primeira leva de incipiente população, os bandeirantes (vindos de São Paulo), atraídos pela provável abundância desse metal. Muitos municípios surgiram das primeiras povoações da então Província de Goiás, aproximadamente 1683 ou, posteriormente, no século XVIII, durante o ciclo do ouro em Goiás. Esses receberam nomes que reverenciavam a coroa portuguesa por meio da homenagem aos santos e às santas do dia da chegada ao lugar: arraial de Sant'Ana¹¹, que depois recebeu a designação de Vila Boa, antiga capital do estado e hoje, Cidade de Goiás.

A HIEROTOPONÍMIA GOIANA

A toponímia goiana dos primeiros povoamentos, de acordo com Siqueira (2012), apresenta as características da toponímia brasileira do período colonial, impregnada, portanto, pela visão de mundo do homem do século XVI. Posto em outros termos, em Portugal, findo o domínio mouro (1492), o Cristianismo e a Igreja Católica se encontravam consolidados. A característica mais saliente que impregna os topônimos de então é ainda a do homem medieval dominado pelo poder da Igreja que a essa altura, firmava-se como um dos pilares da sociedade colonial. Dessa forma, a motivação religiosa permeou a designação toponímica de aldeias, vilarejos, estabelecimentos católicos de diversos tipos, em vários pontos não só do território goiano, mas também do Brasil de maneira geral.

É fato histórico que o Brasil nasceu sob o símbolo da Cruz e da Fé e, para Dick (1990), esses elementos são as raízes da toponímia religiosa. Toda manifestação se dispunha à divulgação e fortalecimento da fé católica. O espírito cristão do português aqui radicado se estendeu a grande parte do vasto território do que compreendia a grande Província de Goiás. Assim, muito da nomenclatura, mesmo aquela que se firmou já no século XX, apresenta aspectos gerais da toponímia religiosa do período que compreende os anos de 1750, ápice da extração do ouro em Goiás, aos anos de 1770, período que

¹¹ | Porque encontraram o lugar provavelmente, em 26 de julho dos idos de 1726, dia de louvor católico dedicado a Sant'Ana.

marcou o início da decadência da extração aurífera.

Segundo dados do SEPIN/SEPLAN (2010), o ciclo do ouro em Goiás foi intenso, mas breve. Em pouco tempo (pouco mais de 50 anos), exauriu-se o metal e a consequente decadência veio rapidamente. Provavelmente, porque só se explorou o ouro de aluvião, isto é, o das margens dos rios, e a técnica empregada era rudimentar.

De modo geral, a literatura especializada designa o lugar denominado como “termo genérico”, acrescido ou complementado pelo “termo específico”. O termo genérico designa o acidente físico (rio, monte, lago) ou elemento cultural (povoado, distrito, município). O termo específico é o topônimo propriamente dito. Como exemplo: rio São Marcos, em que o termo “rio” designa o tipo de acidente físico e o termo “São Marcos” é o nome (ou topônimo) de um rio específico que se localiza em Goiás. A posição dos termos (morfologicamente “morfemas”) no sintagma depende da sintaxe e da tipologia morfológica da língua. Se a língua aceita aposições, os elementos podem ocorrer antes ou depois da base nominal escolhida (Lagoa Santa, Santa Cruz).

A sintaxe do português prevê certa flexibilidade de posições no sintagma, embora haja, obviamente, uma posição denotativa para certas classes como a dos modificadores que variam sua posição (antes ou depois), mas que postostos ao nome tem o sentido denotativo realçado. Entretanto, normalmente, o português tem preferência por estruturas justapostas. Nesse sentido, é mais produtivo o genérico antepor-se ao topônimo, acompanhado ou não de conectivo: Morro do Cachimbo, rio Maranhão. Os topônimos compostos, quase sempre ocorrem com as bases nominais ou verbais justapostas (São Domingos); as estruturas complexas seguem a sintaxe da língua (São Miguel do Passa Quatro).

O exame de tais aspectos podem confirmar, em alguns nomes dos lugares goianos, o culto e a devoção a inúmeras entidades do catolicismo romano, a saber: Bom Jesus de Goiás¹², Santa Bárbara de Goiás, Santa Cruz de Goiás, Santa Fé de Goiás, Santa Helena de Goiás, Santa Isabel, Santa Rita do Araguaia, Santa Rita do Novo Destino, Santa Rosa de Goiás, Santa Tereza de Goiás, Santa Terezinha de Goiás, Santo Antônio da Barra, Santo Antônio de

¹² Mesmo considerando que na formação de híbridos há a ocorrência de étimos adotados de outras línguas (Bom Jesus, português + (de) Goiás, tupi), ressalta-se que o adjunto “de Goiás”, funciona como um gentílico para distinguir homônimos, não exatamente como um híbrido; trata-se do município “Bom Jesus” do Estado de Goiás, e não dos outros cinco que existem no país.

Goiás, Santo Antônio do Descoberto, São Domingos, São Francisco de Goiás, São João da Paraúna, São João d’Aliança, São Luís de Montes Belos, São Luiz do Norte, São Miguel do Araguaia, São Miguel do Passa-Quatro, São Patrício, São Simão Anhanguera, Aruanã e Trindade. Como se vê, há uma acentuada tendência à hagiotoponímia.

Entretanto, para os fins aqui colimados e devido ao estreito espaço deste capítulo, convém centrar as discussões em torno de: i) os hagiotopônimos das primeiras povoações que mantêm designações de ambos os estratos linguísticos, nomes compostos por designações de santos católicos e nomes tupis para os elementos da terra, ou que contêm outros elementos de índole físico natural: Santa Cruz de Goiás (1730), Santa Rita do Araguaia (1854), Santo Antônio do Descoberto (1725), São Domingos (1855), São Francisco de Goiás (1740), São Luiz dos Montes Belos (1857); ii) os nomes compostos referentes ao hagiológico romano, cuja fundação se deu já no século XX: Bom Jesus de Goiás, Santa Bárbara de Goiás, Santa Fé de Goiás, Santa Helena de Goiás, Santa Isabel, Santa Rita do Araguaia, Santa Rita do Novo Destino, Santa Rosa de Goiás, Santa Tereza de Goiás, Santa Terezinha de Goiás, Santo Antônio da Barra, Santo Antônio de Goiás, São João da Paraúna, São João d’Aliança, São Luiz do Norte, São Miguel do Araguaia, São Miguel do Passa-Quatro, São Patrício, São Simão; iii) os nomes simples de origem indígena ou não: Anhanguera, Aruanã, Trindade.

Há também os topônimos Cristianópolis e Jesúpolis. Para este, faltam indicações precisas de fatores da motivação, talvez apenas um antrotopônimo, mas para Cristianópolis, um hierotopônimo, tem-se a hipótese da origem se vincular a elementos de culto evangélico.

Este designativo toponímico substituiu o nome do antigo distrito de Gameleira e essa troca de nome marca um dos aspectos culturais mais relevantes do nascimento da cidade. Devido às constantes perseguições, tanto aos missionários, quanto aos novos “crentes”, ergue-se um local de refúgio para essas pessoas perseguidas. Na recém-criada Gameleira, só podiam residir pessoas que professassem a fé protestante, os “crentes”. Origem: adj. sm. Cristão do latim *chrisianus*, por sua vez, do hierônimo *Christus* ‘cristo’ + *pole* elem. grego derivou-se *pólis* ‘cidade’. Estrutura morfológica: topônimo formado por derivação do termo *Cristiano* + sufixo *pólis*.

Em relação ao grupo (i), convém ressaltar alguns pontos do verbete “Santa Cruz” do Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa, vol. III, de José Pedro Machado (2003, p. 1308),

[...] top. frequente em Portugal, Açores, Madeira, Cabo Verde, Angola e Brasil. Entre nós já se atesta pelo menos em 1097 [...] tornou-se particularmente célebre por ser o segundo nome dado às terras brasileiras, mais precisamente Terra de Santa Cruz [...] o nome nenhuma relação tem, como muitos creem, com a festa da Cruz que a igreja celebra 3 de maio. (MACHADO, 2003, p.1308).

Machado (2003, p. 1308) citando trechos de João de Barros, ressalta que o topônimo Santa Cruz foi substituído primeiramente, por “Terra do Brasil” e, finalmente, apenas Brasil,

[...] atribui essa mudança a artes do demônio, que tanto que daquela terra começou a vir o pau vermelho chamado Brasil, trabalhou que esse nome ficasse na boca do povo e que se perdesse o de Santa Cruz; como que importava mais o nome de um pau que tingia panos, que daquele pau que deu tintura todos os Sacramentos per sangue de Cristo Jesus, que enele foi derramado. (MACHADO, 2003, p.1308).

No entanto, o nome Santa Cruz prevaleceu em muitas localidades e em Goiás, depois de idas e vindas (cf. abaixo), consolidou-se como nome desse município da Região da Estrada de Ferro.

Assim, como exemplo, descreve-se o topônimo Santa Cruz de Goiás atentando para as notícias de ouro na região central do Brasil, já conhecida como as Minas dos Goiazes, muitos acorreram para Goiás. O ouro foi o primeiro hilo para surgimento das primeiras povoações do território goiano. Santa Cruz teve no ouro o motivo de seus primeiros habitantes, mas foi junto à Cruz erguida que foram surgindo as primeiras edificações, inclusive a construção da Igreja Nossa Senhora da Conceição. Daí a motivação do topônimo Santa Cruz. Segundo dados do SEPIN, em 1934, o município perdeu sua sede para Pires do Rio e, no ano de 1943, pelo Decreto-Lei nº 8.305, passou a denominar-se *Corumbáuna*. Em 1947, voltou à condição de município com o topônimo anterior, Santa Cruz de Goiás.

Santa Cruz de Goiás (hierotopônimo) - origem: sm. santo, ‘sagrado’ (do latim *sanctus*, -a, -um)+ cruz (sf. ‘antigo instrumento de suplício’, do latim *crux cru(c)i*) + de Goiás, locução adjetiva designativa de procedência. Estrutura morfológica: topônimo composto por justaposição: determinante sant(a) + cruz + de Goiás. Conforme Siqueira (2011, p. 161):

Santa Cruz é uma das povoações mais antigas de Goiás, talvez uma das primeiras, juntamente com os arraiais da Barra e Meia Ponte. As memórias dos viajantes naturalistas à Província de Goiás, no século XIX, Saint-Hilaire e Pohl, dão notícias do lugar, descoberto por Manuel Dias da Silva por volta de 1729, quando este, por atribuição do capitão-general Rodrigo César de Menezes, então governador da Capitania de São Paulo, deslocava-se em direção às minas de Cuiabá. Havia uma espécie de itinerário que passava pelas terras dos índios guayases, cujos pousos das comitivas eram mais ou menos demarcados a cada 50 km. (SIQUEIRA, 2011, p. 161)

O surgimento do arraial se deu nessa época, também pela descoberta de ouro, e o nome “Santa Cruz”, foi o primeiro que recebeu. Ao que tudo indica, Dias da Silva mandou que erguessem uma enorme cruz com a seguinte inscrição: “Viva el Rei de Portugal”. Esse ato simboliza uma maneira de tomar posse da terra e a partir daí fundar um arraial dentro dos princípios da fé cristã.

A Cruz significou o primeiro bem patrimonial da futura Santa Cruz de Goiás. Mas essa versão apresenta algumas controvérsias já que alguns historiadores afirmam que a inscrição da Cruz faria menção a que, para Dias da Silva, aquelas terras possivelmente pertenceriam à Espanha, o que seria uma confusão grotesca, pois o limite entre as terras de Espanha e Portugal era bastante distante da região de Goiás. No entanto, de acordo com Dick (1990), a devoção de Santa Cruz foi uma das primeiras que se instalou no Brasil de então e conheceu expresso progresso e propagação por todo território. Dick (1990, p. 315) cita trechos em que se pode verificar como essa devoção foi implantada e se fortaleceu:

Os bordões da Cruz eram curiosa e expressiva modalidade de uma intenção, mas triunfava era a Cruz em si mesma [...] nos terreiros das aldeias erguiam-se Cruzes altíssimas e, num movimento incessante, se implantou a Cruz nos sertões próximos e longínquos e encheu o Brasil. (DICK, 1990, p. 315).

Semelhantemente à Santa Cruz, mas com fundação posterior ao século XX, para o grupo (ii), pode-se indicar Santa Fé de Goiás; para os demais hierotopônimos, verifica-se um maior número de hagiotopônimos, com a estrutura retro descrita, isto é, a justaposição (determinante: Santo(a) ou São + hierônimo + modificador, ou gentílico). À guisa de exemplo: Santa Helena de Goiás, Santa Bárbara de Goiás, Santa Rita do Araguaia, Santa Rosa de Goiás, Santa Tereza de Goiás, entre outros. E há ainda os hagiotopônimos de estrutura determinante (São + hierônimo sem o modificador): São Patrício, São Simão. Conforme Machado (2003), é frequente na toponímia o termo “santo”, tan-

to como substantivo, como na função de modificador. Em Goiás ocorre um exemplo: Lagoa Santa. São, entretanto, mais comuns os topônimos compostos, em que o primeiro elemento é Santa, Santo ou São, para os quais Machado (2003, p. 1310), reitera a dificuldade em elucidar a etimologia, pois “não devemos confundir história da origem de um local com a etimologia do nome desse mesmo local, se bem que, muitas vezes, elas estejam ligadas”. Segundo Machado (2003), Santa Bárbara, Santa Rita, Santa Rosa são topônimos mais modernos e adotados quase sempre em função dos padroeiros do lugar.

No grupo (iii), formados por hierônimos de estrutura mórfica simples, têm-se os topônimos Trindade, Aruanã e Anhanguera, este, um mitotopônimos.

Em relação ao hierotopônimo Trindade, podem-se depreender os elementos mórficos conforme verbete de Cunha (1997, p. 790): “sf. ‘na doutrina cristã, dogma da união de três pessoas distintas (o Pai, o Filho e o Espírito Santo)’ ext. grupo de três pessoas ou coisas análogas’ | trindade XIII unidade XIII etc. | Do latim trinitas – tatis, adaptado do francês trinitaire”.

Machado (2003, p. 1433) traz o verbete (Trindade¹), identificando o nome como hierônimo: “hier. sf. união de Três Pessoas distintas em só Deus. Do lat. trinitate-, <<reunião em três>>, a <<Santíssima Trindade>>. Séc. XIII: <<per poder de Jesus Cristo>>, que é Deus trindade, St. Maria, nº 67 (vol. I, p. 201)”. Dessa forma, parece incabível, reconhecer sincronicamente, os morfemas *tri* (três) e *-dade*, já que o termo se formou no latim e já era usado em português antes do século XVI. Assim, trata-se de um hierotopônimo simples.

O município tem sua história e, obviamente, o nome, vinculados à religião católica, mais especificamente à devoção da Santíssima Trindade, em decorrência de um episódio ocorrido por volta de 1840. No século XIX, já existia, em terras pertencentes a Campinas (Campininha das Flores), um incipiente povoamento, conhecido pelo mesmo nome do Córrego que margeava o pequeno aglomerado urbano: “Barro Preto”. Constantino Xavier Maria e sua esposa Rosa viviam no lugar. Em determinado momento, roçando um pasto, encontraram um medalhão de barro, em que estava gravado a Imagem da Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria. A partir de então, começaram a rezar o terço, semanalmente, diante do Medalhão. Posteriormente, em 1843, Constantino Xavier dirigiu a construção de uma capela no local. O grande número de graças alcançadas, sob a invocação do Divino Pai Eterno, atraiu vários fiéis. Então, em 1866, construiu-se ali uma capela, denominada Capela-Mor do Santuário. Com as terras doadas, no mesmo ano, por Constantino Xavier e sua família, e por Luís de Sousa, foi formado o Patrimônio da

Capela do Divino Pai Eterno, passando, o povoado, a se denominar Trindade, símbolo da Tríade Divina. Com o aumento acentuado de romarias, o povoado alcançou categoria de Vila em 1920, e adquiriu foros de Cidade, em 1927. Atualmente, representa um dos mais significativos exemplos de como prosperou, nessas paragens, a fé católica.

Já o topônimo (mitotopônimo) *Anhanguera* tem origem no tupi *na-nhan*, *anhanga* ‘gênio ou espírito que vaga, que corre, gênio malfazejo, o diabo’ + *uera* ‘que foi’; *anhanguera* ‘o diabo velho, o gênio manhoso e velhaco’, ‘espírito de anhangá’: apelido de Bartolomeu Bueno da Silva, o descobridor de Goiás (SAMPAIO, 1928, p. 110). Estrutura morfológica: topônimo formado por dois elementos da língua tupi (*na-nha*, *annhaga* + *uera*), aportuguesado em um morfema apenas.

Entre 1722 e 1723, os bandeirantes foram os primeiros exploradores das terras do atual município de Anhanguera. Inicialmente, a região foi ocupada devido à relativa facilidade que o local oferecia para se cruzar o Rio Paranaíba e chegar a Goiás. Com a construção da Estrada de Ferro Goiás em 1908, a região desenvolveu um núcleo populacional itinerante e nômade, pois estava restrito ao pessoal das obras que avançava de acordo com a construção. Quando a estação foi inaugurada recebeu o nome de Anhanguera, em homenagem ao bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, que recebeu aquela alcunha durante uma de suas expedições. A lenda conta que o bandeirante, ao visitar uma aldeia do povo Goyá, notou que as índias estavam enfeitadas com chapas de ouro e, como se recusaram a indicar a procedência do metal, Bartolomeu Bueno pôs fogo em uma tigela contendo aguardente e afirmou que, se não informassem o local de onde retiravam o ouro, lançaria fogo em todos os rios e fontes. Temerosos, os índios informaram o local e apelidaram-no “Anhanguera”.

O povoado foi elevado a distrito do município de Cumari em 1948 pela lei municipal n. 15. Finalmente, em 1953, tornou-se município autônomo. Em 1980, um grande trecho da ferrovia que passava em Anhanguera e Cumari foi submerso devido à construção da barragem de emborcação da Hidrelétrica de Furnas e a consequente inundação do Vale do Rio Paranaíba, levando os dois municípios a perderem o transporte ferroviário, motivo de sua elevação a municípios. Para substituir o trecho inundado, foi construída uma linha direta entre Araguari-Minas Gerais e Goiandira-Goiás, IBGE (s.d).

A interpretação de que o topônimo Aruanã seja um hierotopônimo advém do verbete do “Dicionário de Topônimos Brasileiros de Origem Tupi”, de Luiz Cal-

das Tibiriçá (2009, p. 26), que indica o significado do termo tupi como: “cidade do E. de Goiás; aruanã, nome de um festival ritualístico dos índios Carajás, na Ilha do Bananal.”. Em outra versão, a motivação para o nome do município é existência de um peixe “aruanã”, o *osteoglossumbicirroshum*, comum no rio Araguaia. Sampaio (1928) não apresenta nenhum dado que corresponda à morfologia e semântica do nome.

Aruanã era um presídio militar, cuja construção ocorreu em 1850, dando origem a um incipiente povoamento próximo à confluência do Rio Vermelho com o Rio Araguaia. Muitas etnias habitavam o território entre elas destacavam-se os Karajá (que ainda habitam a região). Para homenagear a imperatriz, o lugar recebeu o nome de “Leopoldina”. Com a chegada de religiosos, passou a se chamar “Santa Leopoldina”, um hagiotopônimo, mas devido à emancipação da vila, em 1868, volta a denominar-se “Leopoldina”. Em 1939, tornou-se “Aruanã”, por causa do peixe. Há assim, duas classificações toponímicas, caso se considere uma ou outra versão: ou hierotopônimo (ritual sagrado) ou zootopônimo (relativo à fauna).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações apresentadas, longe de levar à exaustão do problema, revestem-se de outras tantas indagações acerca da intrincada inter-relação língua e cultura no que concerne ao ato de nomeação dos lugares e das motivações a ele subjacentes. Cabe também salientar que todos os aspectos relacionados à descrição dos hierotopônimos goianos ultrapassam os limites deste trabalho.

A discussão dos designativos dos lugares goianos que remetem, de alguma forma, ao sagrado teve a intenção de estudar os topônimos em conjunto, tendo como suporte breves incursões pelo percurso onomástico, que consiste basicamente em observar a intersecção do fazer onomasiológico com o fazer semasiológico porque os dois fazeres se constituem em níveis distintos do percurso gerativo da enunciação de codificação e de decodificação. Posto dessa maneira, tem-se um percurso gerativo da enunciação, com base nos fundamentos teórico-metodológicos, propostos principalmente por Dick (1990), possibilitando uma visão preliminar das características comuns que há entre eles no que se refere aos aspectos históricos, culturais e linguísticos.

A observação desses aspectos evidenciou ações dos primeiros nomeadores do lugar, no sentido de ressaltar e preservar as tradições portuguesas, especialmente as de ordem religiosa. Isso transparece nos nomes dados às primeiras povoações goianas cujas denominações apresentavam esse caráter de subserviência aos ideais portugueses. Findo esse período, as denominações de municípios fundados já no século XX, se voltam para outras motivações inclusive direcionadas legalmente para escolha de nomes tupi (Goiás conta com 70 topônimos de origem indígena), cuja maioria remete a elementos naturais tais como pedra, paisagem, elementos da fauna e da flora silvestre.

Quanto à hierotoponímia, pode-se dizer que representa um contingente pequeno, se comparado às outras classificações (as de origem tupi, por exemplo).

Dito de outro modo, a maioria da primeira leva de topônimos da província era constituída de nomes de origem latina, portanto portuguesa, no sentido de já fazerem parte do léxico da língua lusófona. Os lugares recém-povoados quase sempre recebiam o mesmo nome do santo da devoção do arraial ou da igreja construída em devoção a tal entidade religiosa de fé católica, já que Portugal era uma nação católica. Assim, surgiram os povoados de Santa Rita, São José do Tocantins, Chapada de São Félix, São João das duas Barras, entre outros.

No século XX, a motivação para escolha de um hierônimo se deu mais pela devoção do denominador, no sentido de pagar alguma promessa, homenagear o padroeiro do lugar ou para manter alguma tradição religiosa instituída, já que se podem considerar os topônimos como catalisadores tanto de fatores linguísticos como religiosos, históricos e geográficos, porque preservam aspectos já desaparecidos da língua e os fatores que motivaram a escolha de determinado nome para um dado lugar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubens. O que é religião? 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ANDRADE, Karylleila dos S. O estudo dos nomes no contexto da BR Belém-Brasília: análise das fichas lexicográficas-toponímicas. In: CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA, 13., 2009, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro: CiFEFil, 2009. p. 863.
- BALDINGER, Kurt. Semasiologia e onomasiologia. Alfa, n. 9, p. 7-36, 1966.
- BARBOSA, Maria A. Lexicologia, lexicografia, terminologia, terminografia, identidade científica, objeto, métodos, campos de atuação. In: SIMPÓSIO LATINO-AMERICANO DE TERMINOLOGIA, 2., 1990, Brasília. Anais... Brasília: UnB, 1990.
- BIDERMAN, Maria T. C. Teoria linguística. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CARVALHINHOS, Patrícia de J. Intersecções línguo-culturais na onomástica: a questão religiosa. IN: MAGALHÃES, José Sueli de; TRAVAGLIA, Luiz Carlos. (Orgs). Múltiplas perspectivas em Linguística. Uberlândia: EDUFU, 2008. Disponível em: <www.filologia.org.br/ileel/artigos/artigo_368.pdf>. 2463-2471>. Acesso em: 20 out. 2016.
- CASTILHO, Ataliba T.; CARRATORE, Enzo del. A onomasiologia no léxico e na sintaxe. 1967.p. 129-149. Disponível em: <seer.fclar.unesp.br/alfa/article/download/3301/3028>. Acesso em: 12 out. 2012.
- CUNHA, Antônio G. Dicionário Etimológico. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- DICK, Maria V. de P. do A.A motivação toponímica e a realidade brasileira. São Paulo: Edições Arquivo do Estado de São Paulo, 1990.
- _____. Fundamentos teóricos da toponímia. Estudo de caso. O projeto ATE-MIG Atlas Toponímico do Estado de Minas Gerais (variante regional do Atlas toponímico do Brasil). In: SEABRA, Maria C. T. C. de (Org.). O léxico em estudo. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2006. p. 91-118.
- MACHADO, Pedro José. Dicionário onomástico etimológico da língua portuguesa. Lisboa: Livros Horizonte, 2003. v. N-Z.

IBGE. Pesquisa nacional por amostra de domicílio: indicadores sociais. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2008/>>. Acesso em 18 mar. 2015.

SAMPAIO, Theodoro. O tupi na geografia nacional. Bahia: Secção Graphica da Escola de Aprendizes Artificies, 1928.

SAPIR, Edward. Linguística como ciência. São Paulo: Acadêmica, 1969.

SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de linguística geral. São Paulo: Cultrix, 1999.

SILVA, Augusto S. da. Palavras e conceitos no tempo: Para uma onomasiologia diacrônica e cognitiva do português. In: GRAÇA, M. Rio-Torto; FIGUEIREDO, Olívia; SILVA, Fátima (Orgs). Estudos em homenagem ao professor Doutor Mário Vilela. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2005,. v. 1, p. 121-139.

SIQUEIRA, Kênia M. de F. Estudo toponímico: âmbitos e perspectivas de análises. ReVEL. Porto Alegre, v. 9, n. 17, p. 191-210. 2011. Disponível em: <<http://www.revel.inf.br/>>. Acesso em: 9 mar. 2013.

_____. Nos trilhos da estrada de ferro: reminiscências de motivações toponímicas. Revista da ANPOLL, São Paulo, v. 1, n. 32, p. 150-170, 2012. Disponível em<www.anpoll.org.br/revista/>. Acesso em: 11 mar. 2013.

_____. Do Vai-Vem passando Entre Rios até Ipameri: considerações acerca da mudança toponímica. In: COUTO, Elza Nakayama Nenoki do; ALBUQUERQUE, Davi Borges de (Orgs). Linguística ecossistêmica & análise do discurso ecológica. Brasília: Thesaurus, 2015. p. 12-29.

SOLÍS, Gustavo. La gente pasa, los nombres quedan... Introducción en la toponimia. Lima/Perú: G. Herrera Editores, 1997.

TIBIRIÇÁ, Luiz C. Dicionário de topônimos brasileiros de origem tupi. São Paulo: Traço, 2009.

HAGIÔNIMOS EM GOIÁS

MARIA SUELÍ DE AGUIAR¹³

¹³ | Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística – Área de Estudos Linguísticos – da Universidade Federal de Goiás, Goiânia – GO.

RESUMO

Neste trabalho, discutem-se os hagiônimos, que, nos termos da onomástica, referem-se a nomes de santos e demais nomes de elementos sagrados. Serão abordados nomes de alguns santos, verificando os processos de nomeação de pessoas que, com o passar de sua vida, foram assumidas como santos pela Igreja Católica Apostólica Romana ou pelo povo como é o caso do Padre Cícero. Muitos desses hagiônimos chamam a atenção quanto à semelhança deles, os hagiônimos, com a atuação na sua vida, da forma de ser da pessoa, ou outro fator, a ela relacionado durante sua vida, como é o caso de *João Batista*, o que passa a ter uma conotação simbólica para os seus devotos.

O estudo é resultado de parte de uma pesquisa maior do projeto *A linguística e a história de colonização de Goiás*. O foco central aqui é tratar dos hagiônimos de alguns santos cultuados pelo povo goiano, enfatizando Nossa Senhora e alguns de seus títulos mais conhecidos no estado de Goiás, mas devido ao fato de a população ser mesclada com pessoas do Tocantins, de Minas Gerais e de São Paulo, incluíram-se também esses povos. Em consequência, fez-se necessário ampliar e analisar etimologicamente outros termos ligados ao sagrado como *santo*, *Deus*, *anjo* e *arcanjo*.

Esta pesquisa visa a mostrar que muitas vezes o próprio hagiônimo desses santos já revela as causas pelas quais o povo crê que eles intercedam, mas notou-se que isso não é percebido pela maioria das pessoas, mesmo em se tratando de termos como *aparecida* e *perpétuo socorro*. O caso mais corriqueiro é o de Santo Expedito. Sabe-se que a ele é atribuído o título o *santo das causas urgentes* e o significado da expressão *expedito* ou *expedido* é *enviado*, *mandado*. É entendido pelos devotos desse santo que o *pedido já foi recebido por ele e já foi mandado ao Senhor, então, pode-se considerar que já está resolvido*. Ou seja, na crença popular, os pedidos feitos a ele são uma emergência. Então, por intermédio dele, esses pedidos serão atendidos e com rapidez.

Outra motivação para o trabalho com esse tema foi a quantidade de nomes e títulos atribuídos a Nossa Senhora. Esses nomes levaram o devoto a pensar que se trata de várias santas. Isso pode ser constatado no decorrer das entrevistas sobre a história da colonização de Goiás, no momento de o colaborador falar sobre sua devoção à santa.

Essa discussão parte da onomástica, mas, no decorrer das análises envolve etimologia, geografia, história e outras áreas e subáreas de conhecimentos que contribuem para a maior compreensão da dinâmica dos hagiônimos e do comportamento religioso do povo.

Inicia-se, pois, esta análise, tratando da etimologia dos termos *santo*, *Deus*, *anjo*, *Jesus Cristo*, *Nossa Senhora* e suas variações, para depois tratar de nomes de alguns santos e santas. Além da etimologia, investiga-se também a história de como algumas pessoas se tornaram referência de santidade e porque receberam tal nome. Quando pertinente, apontam-se contextos políticos e socioeconômicos brasileiros, que interferiram na escolha do santo para devoção do povo.

É também propósito deste estudo esclarecer alguns dos processos que levam uma comunidade a cultuar determinado santo e dele surgirem festejos tradicionais do povo, o que, conseqüentemente, influenciam nas escolhas dos antropônimos e topônimos do povo.

O presente estudo está dividido em: Introdução; Discussão teórica; Religião, sagrado e santo; Apontamentos da Visão político-social econômica e a religiosidade brasileira; Hagiônimos; Considerações finais e Referências.

No final dessa discussão, pretende-se entender o significado de alguns hagiônimos e hagiotopônimos de Goiás, salientando parte dos que são atribuídos a Nossa Senhora e chamar a atenção para o fato de ela ter vários 'nomes', os quais são, na verdade, vários títulos como já se mencionou, apontando justificativas como situações e locais de suas aparições.

DISCUSSÃO TEÓRICA

A onomástica é uma parte da linguística que tem ligações com outras áreas de conhecimentos, principalmente a história. A expressão *onomástica* vem do grego antigo *ὀνομαστική*, que significa 'ato de nomear, dar nomes'. O seu estudo começa no século XIX, quando se ocupa em analisar nomes próprios, considerando suas origens e formas de nomear. A toponímia e a antroponímia constituem em uma divisão dos estudos onomásticos. A toponímia ocupa-se de estudar nomes de lugares em geral e a antroponímia ocupa-se de nomes e sobrenomes das pessoas (DICK, 1992).

Este texto está voltado a uma das muitas subdivisões da antroponímia que é a hagiônímia, a qual se refere ao sacro ou sagrado. De modo específico, trata-se aqui dos nomes que envolvem o sagrado e de nomes dos santos e santas cristãos. Para melhor analisá-los, entendeu-se que era necessário comentar resumidamente sobre algumas das ciências que obrigatoriamente estão incluídas nesses estudos, como linguística histórica, antropologia, história e outras.

Um dos métodos para se trabalhar com a onomástica é o onomasiológico. Esse método parte do conceito para o nome que é atribuído a esse conceito numa língua ou em várias línguas. Desenvolveu-se a partir de alguns estudos como o de Brinkmann (1872), que trata do nome para 'cavalo' nas línguas românicas e no inglês. Também representativo foi o estudo de Luigi Morandi, que se ocupou das expressões italianas para 'morrer' (1883). Depois, essa área de conhecimento foi-se ampliando e se modificando (BASSETO, 2013). A linguística histórica tem um papel importante nos estudos onomásticos, principalmente no que se refere à etimologia. Sabe-se que o objetivo principal da linguística histórica não é a etimologia, mas ela estuda também a história individual das palavras. Uma etimologia exata é um produto importante para o trabalho da Linguística Histórica (CAMPBELL, Lyle, 2004).

A Antropologia estuda o homem e a humanidade. Dessa forma, sua contribuição é muito relevante para a presente análise dos hagiônimos, por eles estarem ligados ao comportamento das pessoas e à cultura do povo. O termo *anthropos* (*ἄνθρωπος*) vem do grego e significa 'homem' e *logos* (*λόγος*) 'pensamento', daí se derivando a ideia de que é o pensamento do homem que pode dar vida e graça ao existir no mundo.

O termo *história* vem do grego antigo *ἱστορία*, que é pesquisar. Assim, a história é a ciência que estuda o homem no tempo e espaço. Ela é reconhecida

como fundamental para se entender os hagiônimos, pois é através dela que o conhecimento adquirido pela investigação perpassa de geração a geração e chega ao homem.

Cada uma dessas áreas de conhecimentos contribui para esclarecer os mecanismos criados para levar um povo a reverenciar uma pessoa ou coisa tornando-a sagrada para ele.

Entende-se que o sagrado é parte inerente ao homem enquanto cultura. Talvez os elementos sagrados se mostrem imperativos para o bem estar do homem. Na sequência, discute-se o que é religião, sagrado e santo para o homem e como esse homem se relaciona com esses elementos no dia a dia.

RELIGIÃO, SAGRADO E SANTO

A busca do homem pelo seu criador, ou por um ser que seja maior e mais poderoso que ele, leva-o ao que chamamos de religião. Essa busca se dá de modo diversificado devido à cultura e à geografia em que esse homem está inserido. Joseph Campbell (1994) detalha esse tema de modo muito claro na obra “O poder do mito”. Sabe-se que o homem modifica a natureza no decorrer do tempo e também se modifica, assim também acontece com as pessoas e o sagrado.

Está comprovado que o sagrado está presente, se não em todas, mas na maioria das culturas. Assim, a religião é essencialmente própria do homem e, por sua vez, a religião está ligada ao sagrado.

Durkheim (1954, apud HAMILTON, 1995) assume que as relações sociais, ao serem produzidas, reproduzem-se por meio de rituais e símbolos. Esses ritos e símbolos são caracterizados como sagrados e profanos. Não entraremos aqui no detalhamento do profano, pois o propósito é falar do sagrado para trabalhar a ideia de santidade e sua relação entre antropônimos e hagiônimos.

O termo *religião* vem de *re-ligare*, isso é, ‘religar, reter com visão para o alto’. Pode-se entender que a religião tem como propósito levar o ser humano a seu lugar de origem. Já o termo *sagrado* vem de *sacrato*, *sacer*, *sacra*, *sacrum*. *Sagrado* é relativo ou inerente a Deus, a uma divindade, à religião, ao culto ou aos ritos e, assim, diz respeito ao que é sacro.

As expressões *santo* e *são* aplicam-se ao que está perfeito, àquele que tem saúde. No latim *sanu*, *a*, *um* se aplica ao que é ‘são, sadio’. Por uma questão de harmonia fonética, convencionou-se usar *santo* quando o nome referente se inicia com vogal, por exemplo, Santo André, Santo Antônio e não *São André e *São Antônio, e usar *são* quando o nome referente se inicia com consoante, São Paulo, São Pedro, e não *Santo Paulo e *Santo Pedro. *Santo* é uma expressão muito antiga. Já entre os romanos se adorava um deus a que eles chamavam de *sanctus*. Acreditava-se que ele tornava os juramentos e promessas invioláveis, além de predizer seu cumprimento. O nome se deve ao verbo *sancire*, ‘consagrado’. *Sanctus* é o particípio passado de *sancire*, aquele que deve ser respeitado acima de tudo, resultando a expressão *santo*.

‘São’, ‘santo’, em termos etimológicos vem do verbo ‘ser’. Assim, o verbo *ser* gera *sunt* no latim. Portanto, *sanctus* ‘santo’ (ct ~ t) entende-se ‘consagrado’ (cum + sacratio). Observando os processos fonológicos, tem-se: *sacrato* > *sagrado* (*k* ~ *g*) e (*t* ~ *d*); *santo* > *sano* (*nto* ~ *no*), *são* (*san.no* > *san.o* > *sã.o* > *são*). Esses termos remetem ao que é perfeito, ao que está além do material, ao ideal.

Quanto à palavra *deus*, esta deriva do latim *dăus*, *dei*, *ser supremo*, em francês *dieu* no século IX-X, em espanhol *dios* no século X, em italiano *dio* no século XI. Nos séculos XII, XIII a forma era *deus*, no século XIV já se tem as formas *deos* e *dioses*. Pela religião e pela teologia, grafa-se essa palavra com inicial maiúscula, e assume-se que ela é usada para tratar de um *ente infinito*, *eterno*, *sobrenatural* e *existente por si só*; *Ele é causa necessária* e *fim último de tudo o que existe*.

Nas primeiras religiões, *Deus* é designação dada às forças ocultas, aos espíritos mais ou menos personalizados, ídolo fabricado pela mão do homem, ao qual se presta culto e se atribuem poderes.

Nas religiões politeístas antigas Deus é uma divindade superior aos homens e aos gênios, à qual se atribui uma influência especial nos destinos do universo. Nas religiões monoteístas, principalmente no cristianismo, Deus é o ser supremo e criador do universo. Ainda no cristianismo, especificamente, no catolicismo, Deus é cada uma das três pessoas distintas em um só: Pai-Filho-Espírito Santo. Entende-se que, na religião, Deus é a representação figurada de uma divindade (MARINHEIRO, 2010).

O termo *deus* tem origem no latim, significando divindade, deidades em geral. O português é a única língua românica neolatina que manteve o termo em sua forma nominativa original, com o sufixo do substantivo em -us, como mostram os dados abaixo:

Italiano: Dio
Espanhol: Dios
Português: Deus
Latim: Deus
Francês: Dieu

Deus e *divus* são termos latinos e juntamente com o termo grego *δῖφος* que significa 'divino' descendem do proto-indo-europeu *deiwos* que significa 'brilhante/celeste'. *Dyēusse* refere à divindade principal do panteão indo-europeu, cognato ao termo grego *Ζεὺς* (zeus) (HOUAISS, 2001, p. 1024). Em outras línguas tem-se o termo partindo de **deiwos* e *deiHwos*. Pode-se fazer uma lista comparativa da origem do termo *Deus*, passando por diversas culturas:

Sancrito: Deva
Gaulês: Devos
Lituano: Dievos
Irlandês: Dia/Dé
Germânico: Tiuz
Anglo-saxão: Tiw
Nórdico: Týr

O significado da palavra *deiHwos* é 'luminoso, brilhante', por derivar de **deiH*, que é 'brilhar', de onde se origina o termo *dies*, do latim que passa a *dia*; também deriva o nome indo-europeu do deus do céu, *Dye:us*, no grego *Zeus*, latim, *deóu, dei*; no indiano *Dayaus* (LOPES, 2006). Relacionado ao termo *Deus*, *anjo* vem do iraniano, tomado de empréstimo pelos gregos *ὁ ἄγγελος*. O significado é o *mensageiro, servidores de Deus, mediadores de Deus*. Derivado de *tó euaggelion ~ to evanguélion => o evangelho*. *Aggelein* (grego) *anunciar, ho áγγελος, o anunciador*.

Importa aqui, após o detalhamento de termos ligados ao sagrado, tratar também dos temas tais como: economia, espiritualidade e direcionamento religioso, que comumente estão próximos entre si. Assim, na sequência, discutem-se como esses temas foram se descortinando no Brasil colônia e se mostram corriqueiros na região de Goiás, assim como em outros lugares.

APONTAMENTOS DA VISÃO POLÍTICO-SOCIAL ECONÔMICA E DA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA

A busca de espiritualidade é algo natural no humano e normalmente essa busca resulta na escolha de uma religião. Essa escolha, nem sempre é livre de um contexto histórico, social e político. Além da influência desses contextos, muitas das religiões tendem a levar as pessoas a uma fragilidade e infantilidade em nome de uma busca de *Deus*, de *agradar a Deus*, visando encontrar paz ou conforto emocional. Essa busca passa a ser uma via de mão dupla, pois ao buscar apoio emocional arrisca-se a perder sua autonomia e, muitas das vezes, sem questionamentos.

A religiosidade no Brasil colônia e sua conotação política, social e econômica frequentemente se mostraram intimamente atreladas. É comum lugares receberem nomes de santos e sabe-se que sempre há um santo que se comemora no dia do ano em que os *conquistadores* chegavam a um local. Segundo alguns relatos dos moradores de localidades históricas de Goiás e Tocantins, os *conquistadores* até definiam o dia de *descobrimento* como sendo o dia do santo que eles desejavam homenagear, e assim o escolhiam. Isso permitia que a localidade recebesse o nome do santo devoto do conquistador, e esse, por sua vez, viria a ser devotado pelo povo. Assim, criava-se um festejo tradicional e ele tornava-se o santo padroeiro da localidade.

Importa acrescentar que fazia parte da bagagem dos *descobridores* uma imagem de santo levada com eles para deixar nesse lugar que seria *descoberto*; outras vezes, buscavam ou mandavam vir uma imagem para marcarem o lugar. Esse fato passa a nortear também a religiosidade das pessoas desse lugar.

Os estados de Goiás, Minas Gerais, Mato Grosso e Tocantins, tiveram como *aceleradores do progresso* os bandeirantes e outros indivíduos vindos de São Paulo, Bahia ou mesmo de Portugal. O propósito deles era buscar pedras preciosas e não o desenvolvimento da região. A maioria das cidades históricas desses estados foram criadas devido ao minério que havia na região.

No caso de Goiás e Tocantins o direcionamento religioso é claramente constatado e confirma-se que a religião era pautada pelas pessoas que chegaram à região e decidiram por explorá-la. Isso fica evidente ao observar-se o surgimento dos povoados desses estados e as suas festividades religiosas. Percebeu-se, no decorrer das pesquisas nesses estados, que a metodologia usada na chegada de grupos de pessoas às localidades era quase sempre a

mesma. Após confirmarem que havia riquezas naturais, normalmente minérios, decidiam explorá-los e, então, fixavam-se na localidade.

Cada grupo de exploradores era comandado por um líder. Esse, muitas vezes, ao tomar posse do lugar, doava um terreno para a construção de uma capela ou igreja. A escolha do santo a ser cultuado na localidade, como mencionado, comumente já estava preestabelecido por aquele que chefiava o grupo. Isso é extremamente funcional, pois, dessa forma, garantia a manutenção da coesão entre aquelas pessoas que vieram com ele e ainda atraía outras para a localidade. Com o passar do tempo, muitas dessas localidades aumentaram o número populacional e se tornaram lugar opcional para alguns *sem opção* trabalharem. Assim, fica evidente que essas localidades reproduziram a estrutura econômica, onde, de um lado, estão os *donos*, aqueles que foram para lá explorar riquezas naturais com o intuito de enriquecerem ainda mais, e, de outro lado, estão os menos abastados que iam para essas localidades para sobreviver e trabalhando para aqueles já abastados.

Ao considerar a religiosidade como preestabelecida pelos *donos* do lugar, fica transparente que é fora de questão um povo questionar a escolha do santo para venerá-lo. Isso fica ainda mais difícil quando os festejos religiosos passam a festejos tradicionais. Assim, as crenças do povo desses lugares davam-se com base nos símbolos religiosos preestabelecidos por aqueles que decidiram ficar ali e não pelos que tiveram que ficar ali. Isso pode parecer natural, todavia esses fatores desencadearam uma diferença socioeconômica muito grande. Com o passar do tempo, essa situação foi se reforçando até que todos do local considerassem também naturais essa dominação econômica, social e política. Acredita-se que os símbolos religiosos não só podem direcionar a crença da localidade e da região, mas também podem pautar o comportamento dos que vivem ali.

Na realidade, o cristianismo católico é um elemento característico e caracterizante da sociedade na qual vivemos e só conseguiremos entender claramente a cultura cristã que nos foi legada pelo passado se estudarmos como ela funciona no conjunto da vida no Brasil português, quais foram as articulações com elementos de ordem econômica, política ou social. (HOORNAERT et. al., 1992, apud MATOS, 2011, p. 314)

As pessoas de cidades históricas fundadas ou não por bandeirantes que foram pesquisadas através do projeto *A linguística e a história de colonização de Goiás* disseram que seu santo protetor foi escolhido a partir das informações de seus avós ou parentes que, por sua vez tinham por base o santo padroeiro

da localidade em que viveram e que, muitas vezes, esses santos passaram a ser também o nome das cidades, os hagiôtônimos, bem como os nomes das pessoas, os antropônimos. Com essa informação pode-se verificar que o povo, comumente, segue seus santos de modo tradicional; assim é relevante discutir o significado do nome dos santos (hagiôtônimos) e suas histórias, apoiado em estudos científicos.

Durante as pesquisas, verificou-se também a ocorrência de um aumento da curiosidade das pessoas sobre os hagiôtônimos o que permitiu a elas entender o que as levou a ter um ou outro santo protetor. As pessoas pesquisadas demonstraram satisfação quando informadas de algumas particularidades reveladas nesse tipo de estudo que ora segue.

HAGIÔNIMOS

Para abordar os nomes dos santos, ou seja, dos hagiôtônimos, é fundamental analisar o nome mais reverenciado pelos cristãos, *Jesus Cristo*, o que revela algumas novidades que, normalmente, apenas os estudos teológicos trazem de modo científico. Em seguida, é importante tratar dos hagiôtônimos relacionados a Nossa Senhora, seguidos pelos de outros santos, incluindo Padre Cícero, em virtude da grande influência que esse religioso exerceu e ainda exerce no Nordeste e no Brasil como um todo, refletindo na região de Goiás. Essa repercussão se constata, mesmo esse padre tendo sido expulso pela Igreja Católica Apostólica Romana. Apesar de, recentemente, em 2016, ter sido aceito como sendo padre dessa Igreja. E sabe-se que há muitos antropônimos em Goiás por sua causa, provavelmente, devido à vinda de nordestinos para a região goiana.

Quanto às ilustrações, que fazem parte do presente texto, elas foram fotografadas pela pesquisadora, que por sua vez foram tomadas de quadros e imagens nas casas dos colaboradores e de imagens expostas em capelas e igrejas Católicas, com exceção da ilustração referente ao Padre Cícero. Ela foi fornecida, por ocasião da presente pesquisa, pelo médico Francisco Humberto Bezzera Meneses. Esse médico também colaborou com informações sobre esse padre recém-perdoado pela Igreja Católica.

Jesus Cristo

O nome *Jesus* em latim é *Jesus*, *Iesous* em grego. Em hebraico, *Yeshua* significa 'salvador' (GUÉRIOS, 1981). *Josué* era um nome comum entre os judeus. *Yeshua* e sua versão tardia *Yehoshua* com adaptação resultou em *Josué*.

Segundo detalha Pagola (2012, p. 29), "Chamava-se *Yeshua* e provavelmente isso lhe agradava. De acordo com a etimologia mais popular, o nome quer dizer 'Javé salva'. O nome fora-lhe dado por seu pai no dia da sua circuncisão". Esse autor continua a informar que "Era um nome tão comum naquele tempo que era preciso acrescentar-lhe algo mais para identificar bem a pessoa. Chamavam-no *Yeshua bar Yosef*, 'Jesus, filho de José'. *Yeshua ha-notsri* 'Jesus de Nazaré'" (PAGOLA, 2012, p. 29).

O termo *Cristo* em grego *Khristos* significa 'o ungido', *Khristós* do grego clássico significava 'coberto de óleo', 'untado', 'algo espalhado na pele', que no caso era óleo. A expressão *cristo* era escrita *Xto* [ic.tyó], que significa 'peixe'. Em grego, "Ichthys" era usado como um signo secreto pelos cristãos entre os pagãos. As letras "ICHTHS" correspondem às iniciais de *Iesous Christòs Hyos Soter*, (Jesus Cristo Filho de Deus Salvador). Cristo é referente a um título: o de messias. Em hebraico é *mashiah de mashah*, que é 'messias', que por sua vez significa untar, ungir, também encontra a tradução *aquele que foi ungido com azeite para ser declarado rei* (GUÉRIOS, 1981).

Muito antes da época de Jesus, uma pessoa, para se apresentar à divindade, deveria *estar limpo*. Isso quer dizer que se fazia uma limpeza corporal refinada na pele da pessoa. Essa limpeza era feita passando-se óleos finos na pele, depois retirado com um instrumento de metal recurvo. Depois disso a pessoa estava *limpa, untada, ungida*.

Anjos

O termo *anjo* vem do iraniano tomado de empréstimo pelos gregos *ó ággelos*. O significado é 'o mensageiro', 'servidores de Deus', 'mediadores de Deus'. Derivado de *tó euaggelion ~ to evangélion => o evangelio*. *Aggelein* (grego) 'anunciar', *ho ággelos* 'o anunciador'.

O significado da palavra *anjo* é 'mensageiro' como no iraniano, mencionado acima (no latim *angellus*, vindo do grego *ángelos* (ἄγγελος)). Em textos religiosos, anjos são criaturas espirituais, os mensageiros de Deus.

Os textos não apresentam uniformidade quando tratam de anjos e arcanjos. Pelos textos bíblicos são apresentados três anjos e um arcanjo. Os anjos são Samuel, Rafael e Gabriel e o arcanjo Miguel. Já nos textos apócrifos são citados sete anjos, pois além dos três mencionados, há outros quatro: Uriel, Sealtiel, Jehudiel, e Barachiel. Vale ressaltar que em textos gerais falam como arcanjos todos os anjos, mas pela Igreja Católica, só Miguel é arcanjo, os demais são anjos. Segue a etimologia dos nomes dos três anjos:

Samuel (Hebraico) Shamah – do verbo ouvir, 'o que escuta (o Senhor) Deus'; Rafael (Hebraico) "r" e "f" significam curar/sarar, 'medicina de Deus'; Gabriel (Hebraico) significa força, "quem está na força de Deus";

Todos os nomes de anjos têm *el* no final que em hebraico significa estar pelo Senhor, com o Senhor e no Senhor. 'El' é 'Senhor', nome de deus semítico, usado para anjo e arcanjo enquanto 'ser do Senhor'. Assim, *Uriel* em hebraico é *לְאֵרִיאֵל, Uri'el*, em hebraico tiberiano *'Ūrī'ēl* 'chama de Deus' ou 'Deus é luz' (BORN, 1977, p.74).

De modo mais detalhado, apresenta-se um estudo de um dos quatro hagiônimos de anjos citados nos textos apócrifos, a título de curiosidade, por ele ser um antropônimo de uma celebridade muito conhecida na atualidade, que é Barack Obama. Mas esse hagiônimo, Barack, é tão raramente usado como antropônimo quanto os outros. Como ilustração, apresenta-se a variação do hagiônimo *Barachiel*. O termo *Barachi-el* refere-se àquele 'que tem as bênçãos de Deus'. Suas várias formas são as que seguem:

Barbabi-el
Baraq-el
Barak-el
Parachi-el
Varachi-el

Arcanjo Miguel

Os escritos rabínicos descrevem "Miguel e seus anjos" combatendo o mal. Nos termos judaico e cristão ele é o principal dos anjos. O termo *arcanjo* é hebraico *arc-* definido como *arché* + *anjo*. *Arché* é 'o começo', 'o princípio', e o termo *anjo* já foi discutido anteriormente.

O hagiônimo Miguel é analisado como *mi-* é 'o que é' e 'quem é'. A escrita hebraica não tinha sinais de pontuação; algumas palavras traziam consigo

um significado interrogativo, como é o caso de *mi-* 'como' e *ka-* 'similar'. A forma, *Miguel* (Hebraico) é 'quem assemelha a Deus', em português é 'aquele que está na frente', 'quem é de Deus' (BORN, 1977, p. 989). As várias formas encontradas são: *Miguel* ~ *mica-el* ~ *mich-el* ~ *mika-el* ~ *mija-el*.

Santa Maria (Nossa Senhora)

Comumente se conhece Nossa Senhora por vários nomes e títulos, sendo alguns deles *Ave Maria*, *Virgem Maria*, *Virgem Santíssima* e alguns outros que são elencados a seguir, mas é preciso dizer que na linguagem popular esses nomes sofreram transformações que os tornaram quase irreconhecíveis. Só para apontar algumas variações que ocorrem na fala coloquial, têm-se as seguintes formas:

ave ~ *áfi* ~ *áf*; *virgem* ~ *víge* ~ *víxi* ~ *víx*

Hoje, essas expressões são muito usadas quase que somente como um hábito, uma interjeição ou apenas um vício de oralidade na conversação. Elas estão quase que totalmente desassociadas da origem religiosa, como se constata nos bate-papos na internet, nos diálogos entre os pesquisados e em rodas de conversa dos jovens.

Importa mencionar o fato de que o antropônimo *Maria* é, sem discussão, o nome mais comum em Goiás e no Brasil como um todo. Inclusive, ouviu-se na fala de um informante a seguinte afirmação: "Maria não é nome, é prefixo". Isso reforça a afirmação de que esse nome é abundante. Para a maioria das mulheres que trazem esse nome, ele é o primeiro ou o segundo, e, muitas vezes está acompanhado de um dos vários nomes de Nossa Senhora. Por exemplo, Maria Aparecida ou Aparecida Maria.

Assumindo a produtividade do hagiônimo *Maria*, na sequência, apresentam-se alguns dos nomes e títulos que essa santa recebeu, descrevendo as motivações e algumas possíveis explicações.

Nossa Senhora do Rosário ou Nossa Senhora do Santo Rosário

Título recebido pela aparição de Nossa Senhora a São Domingos de Gusmão, em 1208, na igreja de Prouille, ocasião em que ela lhe dá o rosário. Rosário se refere a uma coroa de 150 rosas brancas, e daí surge o terço que é a terça parte do rosário.

Nossa Senhora do Rosário dos Pretos

No Brasil colônia, os negros escravos e forros (séc. XVII) passaram a venerar Nossa Senhora do Rosário num altar da Sé da Bahia, em Salvador. Os negros se organizavam em grupos para se solidarizarem entre si, grupos esses conhecidos por irmandades ou confrarias. Formalmente, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi constituída em 1685. As irmandades negras eram associações religiosas leigas que promoviam "entre seus membros a partilha e a proteção recíproca" (MATOS, 2011, p. 149). Elas eram também um meio de reivindicação e proteção de seus integrantes, além de ser um espaço em que podiam vivenciar seus cultos e se sentirem promovidos social e religiosamente.

A padroeira da população negra no Brasil é Nossa Senhora do Rosário, que é celebrada através das congadas. Nesse evento os negros se vestem de reis e rainhas. Na época da constituição da Irmandade, em 1685, e ainda na atualidade, eles ostentavam o distintivo de 'irmão' e participavam nas procissões dos brancos com lugar 'oficial'. Isso garantia a sua igualdade perante aos brancos.

No que se refere ao hagiônimo *Rosário* como antropônimo, sabe-se que é muito usado na região de Goiás. No entanto, chama a atenção o fato de que quase todas as mulheres que têm esse nome e que estão na faixa etária de 55 anos de idade para baixo demonstram não gostar de seu nome. Elas os estão omitindo e assumindo um apelido, ou só se identificam pelo nome de Maria.

Nossa Senhora do Carmo ou Nossa Senhora do Monte Carmelo

Esse hagiônimo surge quando um convento é construído em homenagem a Nossa Senhora no Monte Carmelo, em Israel. A característica dela é a devoção ao escapulário que teve início com São Simão Stock, entre os anos 1230-1250, quando Nossa Senhora deu um escapulário para esses religiosos usarem para se defenderem no convento (MEGALE, 1980). 'Escapulário' vem de *scapularium* do latim tardio significando 'que cobre as espáduas (ombro)'.

Este antropônimo é bastante comum entre as pessoas com idade acima de 50 anos. Normalmente, elas são chamadas por *Ducarmo* e demonstram aceitar com naturalidade ser esse o seu nome. Às vezes, essas mulheres substituem *Ducarmo* por *Carmen*, mas constatou-se na pesquisa que, na maioria das vezes, elas consideram honroso serem chamadas desta forma. Mesmo assim, é perceptível que nenhuma das mulheres entrevistadas assume que seu nome está relacionado ao hagiônimo *Nossa Senhora do Carmo*.

Nossa Senhora Aparecida

A história de Nossa Senhora com o título de *Aparecida* inicia-se na segunda quinzena de outubro de 1717, em Guaratinguetá-SP, numa ocasião em que um grupo de pescadores não conseguiam pegar peixe. Estando eles já exaustos, passaram a rezar pedindo ajuda a Nossa Senhora. Então, ao lançarem a rede, pegam uma imagem de figura feminina sem a cabeça. Posteriormente pescam a cabeça dessa imagem quando lançam a rede novamente. Logo após, tentaram pescar e conseguiram pegar uma enorme quantidade de peixes (MEGALE, 1980). Após esse evento no rio, divulgado pelos pescadores, ela passou a ser uma das mais veneradas santas no Brasil. Muitos milagres são atribuídos à sua intercessão, e ela passou, inclusive, a ser a padroeira do Brasil.



Ilustração 1: Quadro da imagem de Nossa Senhora Aparecida (Dona Neném; Estrela do Norte - GO; fazenda).

O termo “aparecida” é um hagiônimo que passou a ser muito popular no Brasil, tanto para antropônimos quanto para antrotopônimos. Curiosamente, eles não ficam relacionados ao verbo “aparecer”; eles são usados referindo-se exclusivamente ao hagiônimo.

Uma observação interessante é que *Maria Aparecida* é o antropônimo feminino mais usado no Brasil, segundo o Serviço Federal de Processamento de Dados (SERPRO) na estatística de 2014.

Vale ressaltar que para o povo esse nome remete a uma santa negra. Alguns não católicos, que têm o nome de *Aparecida* e que participaram da pesquisa, chegaram a dizer “Eu detesto esse meu nome, ele me faz lembrar aquela negrinha”.

Cumprir notar que, apesar de muito conhecida pelos brasileiros, os pesquisadores demonstraram não saber que a imagem só é de cor negra pelo tempo que ficou perdida nas águas do rio. Os brasileiros, em sua maioria, remetem-se a Nossa Senhora Aparecida como uma santa negra, mas se ela se refere à mãe de Jesus, deve haver a compreensão de que ela não pode ser originalmente de pele muito escura, e, seguramente, também não pode ter tido a pele de cor branca, como querem os europeus.

Nossa Senhora do Ó

Nossa Senhora recebe esse nome baseado na exclamação ou suspiro *oh!*, pois antes era “Nossa Senhora de Expectação do Parto da Beatíssima Virgem Maria”. A devoção surgiu em Toledo, na Espanha (MEGALE, 1980). Esse hagiônimo é aplicado a topônimos, como, por exemplo, Freguesia do Ó, em São Paulo. De Nossa Senhora com esse hagiônimo tem-se notícia de haver devotos nas igrejas do Nordeste, mas no estado de Goiás não se encontrou pessoas devotas a ela, nem o seu uso como hagiotopônimos. Esse hagiônimo só foi mencionado quando se discutia sobre quais os nomes de santos os entrevistados poderiam listar.

Nossa Senhora de Guadalupe

O nome *Guadalupe* passou a ser difundido no Brasil mais recentemente por essa santa ter se tornado a padroeira da América do Sul. A motivação foi político-social, por ela mostrar a necessidade de repensar a realidade dos índios e marginalizados da América. O hagiônimo é dado a Nossa Senhora por este ser o topônimo de onde está colocada a túnica com a estampa de Nossa Senhora. Essa túnica está preservada até os dias atuais, o que chama a atenção de muitos cientistas, além da pintura que está impressa nela.



Ilustração 2: Quadro de Nossa Senhora de Guadalupe (Catedral Metropolitana de Goiânia-GO).

Segundo Megale (1980), em Tepeyac, no México, em 1531, um índio vê uma senhora que pede para falar para o bispo fazer uma capela para ela. Mas o bispo só acreditou na fala desse índio quando ele levou umas flores que a senhora mandou para entregar ao bispo. Este passa a acreditar na fala do índio porque as flores não eram encontradas naquela região e a túnica desse índio estava pintada com essas flores e com a imagem de Nossa Senhora. Isso deixou também o índio surpreso, porque ele sabia que não tinha nada desenhado em sua túnica antes de estar diante do bispo.

Esse hagiônimo não foi encontrado na região Centro-Oeste, nem mesmo como vindo de outras regiões brasileiras. Ele apareceu apenas quando foi pedido para o informante citar nomes de santos que já escutara. Vale mencionar que na cidade de Curitiba há uma igreja devotada a Nossa Senhora de Guadalupe. Nessa igreja, o religioso responsável influencia muito o povo, através de um programa que ele mantém na rádio, televisão e internet. No mais, o que se sabe é que ele é mais comum entre os índios do Peru e México. Apesar disso, a Igreja Católica divulga bastante esse hagiônimo, que então poderá passar a antropônimo e/ou antrotopônimo, como aconteceu na história da região de Goiás com outros hagiônimos.

Nossa Senhora Desatadora dos Nós

Em 1700, surge a devoção ligada a esse hagiônimo na cidade de Ausburgo, na Alemanha, quando um pintor faz um quadro de 1,10 metros de largura por 1,82 metros de altura. Esse pintor se inspirou na meditação de um bispo de Lyon, em que faz um paralelo com o que São Paulo fala sobre Adão e Eva: “Eva, por sua desobediência, atou o nó da desgraça para o gênero humano; ao contrário, Maria, por sua obediência, o desatou!”.

Esse é outro caso de hagiônimo que não passou a ser usado como hagiônimo e muito menos como antropônimo. Ele é muito comum como referente a uma santa devotada pelo povo de Goiás e reverenciada nas igrejas católicas da região.

Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



Ilustração 3: Quadro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (Dona Dina; Jardim Paulista-GO).

Refere-se a um quadro tradicional bizantino ligeiramente modificado pelo estilo medieval. Nele está a pintura de Nossa Senhora com o menino Jesus nos braços. Jesus está expressando susto e tem a sandália do pé direito arrebatada. Ele segura o polegar direito da mãe e olha para o Anjo Gabriel que está com a cruz. Essa ilustração do quadro retrata uma história popular em que Nossa Senhora socorre seu filho Jesus. Isso assumido, ela se tornou motivo de uma novena bastante conhecida pelos católicos de Goiás e do restante de quase todo o Brasil.

O nome *Perpétuo Socorro* está relacionado ao socorro que a mãe demonstra ter dado a seu filho, que passa por um apuro, e representa que para sempre socorrerá também seu povo. Essa é motivação do hagiônimo.

Socorro é muito usado como antropônimo nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. As mulheres que receberam esse antropônimo têm por apelido *Corrinha*, e normalmente têm *Maria* como parte do nome, mas sempre o omitem provavelmente por ser muito comum.

Nossa Senhora da Abadia

Ela é conhecida e venerada pelos brasileiros desde o Brasil colônia. De acordo com Megale (1980), é chamada também pelo nome de Santa Maria de Bouro e surgiu em Braga, Portugal, no ano de 883. O hagiônimo vem de *abade*, do latim eclesial *abbas*, 'abade, superior de um convento', e representa ser uma aba protetora para seus fiéis. Já “bouro”, o mesmo que “mouro” refere-se a um povo do noroeste da África descendentes do grupo étnico berbere e deu nome a um povoado em que foi encontrada a imagem de Nossa Senhora, no local fizeram uma capela, e depois o Mosteiro de Bouro.

Somente os povos mais antigos de Goiás receberam e atribuíram esse hagiônimo como antropônimo. As mulheres que têm por nome esse hagiônimo respondem pelo nome Badia e nunca o pronunciam com *ab*. Esse nome também foi pouco usado e está em pleno desaparecimento entre o povo de Goiás.

Nossa Senhora da Penha

Conforme Megale (1980), o monge Simão Vela sonhou com uma imagem enterrada numa serra de nome Penha. Ela foi escondida lá por ocasião de uma guerra entre franceses e muçulmanos. A montanha se chamava assim por ser uma espécie de penhasco, também nomeou a imagem de Nossa Senhora. O local é chamado Penha de França, no norte da Espanha. A imagem com a qual o monge havia sonhado era de uma senhora com um menino no colo. Com a ajuda de alguns moradores da região, ele encontra essa imagem e reconhece ser Maria com o menino Jesus no seu colo.

Esse é um dos hagiônimos que não está sendo usado como antropônimo, salvo em alguns poucos casos, antecedidos por Maria, geralmente pessoas com idade acima de 50 anos, como é o caso da mulher que dá nome à lei “Maria da Penha”, lei contra o maltrato de mulheres, tal como sofrido por ela. Nossa Senhora da Penha ainda é referência de festa religiosa no interior de Goiás.

Nossa Senhora de Fátima

Nossa Senhora recebe esse nome por ter sido vista em um lugar em Portugal chamado Fátima. Há documentos que indicariam que ela apareceu a três crianças, Lúcia (10 anos), Francisco (9 anos) e Jacinta (7 anos), no dia 13 de maio de 1917, em Portugal. Megale (1980) relata que eles viram uma luz e pensaram ser um relâmpago. Eles decidiram ir embora, quando avistaram uma luz, que iluminava o espaço, e uma “Senhora mais brilhante que o sol”. Então, a convite dessa Senhora, eles voltavam ao local todos os dias 13 (maio, junho, julho e setembro). Em agosto, a Senhora aparece dia 19, porque as crianças haviam sido impedidas de ir vê-la no dia 13. É conhecido o fato de que, no dia 13 de outubro de 1917, ela apareceu para mais de 50 mil pessoas e diz às crianças “Eu sou a Senhora do Rosário”. Hoje o lugar de peregrinação é conhecido como Santuário de Fátima, que ela teria pedido para ser construído.

A origem do termo *fátima* é árabe e foi o nome dado à filha de Maomé. Com o intuito de ampliar explicações etimológicas dos hagiônimos, esclarece-se que ele significa ‘desmamada’, ou seja, aquela que deixa de ser bebê e passa a ser adulta física, moral e espiritualmente; aquela que está pronta para Deus (GUÉRIOS, 1981).

Esse é um antropônimo que referencia a Nossa Senhora e que se torna parte do seu hagiônimo. É sabido que ele passa a ser um antropônimo muito comum entre as pessoas acima de 50 anos de idade, não só de Goiás, mas do Brasil. Todavia, enquanto antropônimo, esse tem diminuído consideravelmente.

Note-se que essa propagação do antropônimo “Fátima” entre pessoas com idade acima de 50 anos de idade teve por motivação a Nossa Senhora, e não a cidade de Fátima, em Portugal. Nossa Senhora, por sua vez, toma esse topônimo por ter sido o lugar da sua aparição. A influência católica é muito forte no Brasil, em especial nos estados de Goiás, Tocantins e Ceará, sendo um nome muito usado para nomear lugares (antropônimos) e nomear pessoas (antropônimos).

Nossa Senhora da Conceição

O hagiônimo *Conceição* vem do latim *conception*, que significa concepção em português. Esse hagiônimo pode ser encontrado em Nossa Senhora Imaculada Conceição. O termo *mácula* do latim significa ‘pecado’ e *imaculada* significa ‘sem pecado’, ‘sem mancha’.

O nome “Nossa Senhora Imaculada Conceição” envolve um Dogma da Fé Católica que merece ser bastante discutido, porém isso não será feito neste trabalho. O que é relevante nesse contexto é a grande produtividade do termo *conceição* e *imaculada* enquanto antropônimos. Eles são extremamente comuns entre a população goiana e tocantinense em pessoas de 50 anos de idade em média, e comumente passa a ser reduzido para *Ceiça*, *Ceição*, por seus entes mais próximos.

Nossa Senhora das Graças

Nossa Senhora recebe o hagiônimo *Graça* pela forma com que foi visualizada por Catarina Labouré, que a descreve com suas mãos estendidas, emitindo raios de luz. Esses raios são assumidos como graças que Nossa Senhora alcança para a humanidade. Ela é chamada de Nossa Senhora das Graças e/ou Nossa Senhora da Graça. Passa a ser conhecida também pelo hagiônimo de Nossa Senhora Medianeira de todas as Graças. Depois passou a ter o hagiônimo de Nossa Senhora da Medalha Milagrosa, quando, em 1830, Nossa Senhora pede a Catarina que mande cunhar uma medalha para proteger a França das dificuldades que viriam sobre aquele lugar. Em 1832, cunham-se 2000 medalhas com a imagem de Nossa Senhora.

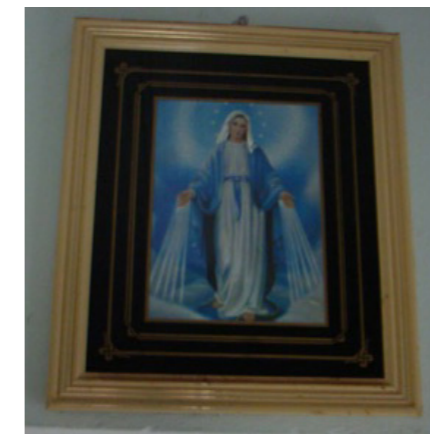


Ilustração 4: Quadro da imagem de Nossa Senhora das Graças (Dona Maria do Bar; Ceres-GO).

A título de curiosidade, sabe-se que, alguns idosos que vivem em Goiás, quando querem saber o nome de uma pessoa, eles usam a seguinte expressão: “Qual é a sua graça?” em vez de “Qual é o seu nome?” (HOUAISS, 2001, p.1471). A explicação para essa forma de perguntar, é que isso acontece desde o início do século XX. Este costume, ainda hoje, se mantém para algumas pessoas mais idosas em alguns lugares do interior de Goiás. Esta expressão veio da cerimônia de batismo dos católicos.

Segundo se ensina na Igreja Católica, na cerimônia do batismo, a pessoa se torna um cristão e, então, ela recebe a graça de Deus junto ao seu nome.

O termo *graça* vem do latim *gratia* > *gratus* ‘agradecimento’, ‘receber algo sem merecimento’. Ele é um antropônimo muito comum na região de Goiás e Tocantins bem como na região Norte e Nordeste. O apelido de quem tem esse antropônimo é comumente *gracinha*.

Nossa Senhora de Lourdes

Nossa Senhora, com esse título, teve o início de sua devoção no dia 11 de fevereiro de 1858, na vila de Lourdes, na França. Nessa data, três crianças vão buscar lenha próximo à vila. As crianças se chamavam Bernadette Soubirus, 14 anos de idade, sua irmã Marie Toinette, 11 anos, e sua amiga, Jeane Abadie, 12 anos.

Segundo depoimentos dessas crianças, uma senhora com vestido branco, faixa azul na cintura e um rosário na mão aparece a elas. Depois dessa aparição, essa senhora conversa com elas por 5 meses com hora e dia determinado para encontra-las e confirma ser a Nossa Senhora.

Nossa Senhora faz um pedido a Bernadette. Então, ela cava um buraco próximo a gruta que começa a jorrar água. Essa água é assumida como milagrosa pelo povo e o local passou a ter muitas visitas. Na época, o governo chegou a interditar o local da gruta, mas essa localidade é um dos lugares religiosos mais visitados pelos fiéis.

Esse termo, depois de tornar-se um hagiônimo, foi muito usado como antropônimo, principalmente, entre pessoas com mais de 40 anos de idade. Ele varia de *Lourdes* para *Lurdes*, mas a pronúncia popular ensurdece o /s/ final, dizendo apenas *Lurdi* [Lurdi].

Santos e santas

São José

São José é pouco mencionado na Bíblia, mas muito venerado pela Igreja Católica e pelo povo. Segundo a Bíblia (1975), a sua importância se deve ao fato de ele ter sido da linhagem de Davi, sendo responsável por passar a linhagem de Davi a Jesus. O povo se apega ao papel dele como pai adotivo de Jesus e ao fato de ter lhe dado um nome. Ambos os fatos são de grande importância, acolher uma criança e dar-lhe um nome.

Esse é um santo muito venerado no estado de Goiás desencadeando um número elevadíssimo de nomes, de pessoas de ambos os sexos, por exemplo, 'José Maria' e 'Maria José'. Ele também motiva nomes de rios, escolas, bairros, além ser venerado em festejos religiosos tradicionais. A data de sua festa é dia 19 de março e é reconhecido como padroeiro das famílias, dos trabalhadores e patriarca da Igreja. O termo José do hebraico Yoseff, do latim Iosephus, significa 'aquele que acrescenta'.

Santos Reis

Esses santos são muito populares em Goiás e Minas Gerais, considerando-se os eventos que acontecem em homenagem a eles, como é o caso da "Folia de Reis". Inclusive, há bastantes antropônimos por causa dos hagiônimos dos Santos Reis, conhecidos como os reis Magos. Na língua vernacular são *reis Magos*. Belquior, Gaspar e Baltazar são os hagiônimos dos magos mencionados no evangelho de São Mateus.

Encontram-se casos de famílias colocarem nomes dos três reis Magos em seus filhos, a motivação é sempre uma promessa feita pelos pais de fazer a folia de Reis e seus filhos devem acompanhá-la por um tempo determinado. Normalmente, os filhos devem cumprir essa promessa por até a idade adulta.

Na análise etimológica das variações desses três hagiônimos têm-se o seguinte: Belquior ~ Belchior ~ Melquior ~ Melchior 'meu Rei é luz' (GUÉRIOS, 1981); no português vernacular, tem-se Belchor ~ Belchó ~ Berchor ~ Berchó ~ Brechó. Gaspar é 'aquele que vai inspecionar'; de origem persa, *Kansbaré* administrador do tesouro. Esse hagiônimo em alemão é *Kaspar* e *Kasper*; em holandês encontra-se *Caspar* e *Kasper*. Em português, esse antropônimo é pouco comum e quando encontrado recebe a forma Gaspar (*Gaspá*) na fala vernacular. Para *Baltazar*, tem-se a seguinte aceção: 'Deus manifesta o Rei'. De origem assíria, *Bel-šarru-usur* é 'Deus protege o Rei' (GUÉRIOS, 1981). Esse hagiônimo é usado como antropônimo pouco popular entre os povos de Goiás, salvo alguns casos de filhos de mineiros que vieram para Goiás, e é encontrado como *Batazal*. Certamente, trata-se de um equívoco do escrivão, que aplica uma regra do português vernacular da região, apagando o 'r' final, ficando *Baltazá*. Depois do apagamento ele deslocou o 'l' [w] do final da primeira sílaba para essa mesma posição, mas da sílaba final.

São Francisco

São Francisco de Assis chamava-se Giovanni di Pietro di Bernadone. Ele teve uma juventude voltada apenas às coisas do mundo, mas depois passa a ser um pregador itinerante, embora na época os religiosos vivessem somente em mosteiros. Ele recebe o nome Giovanni (João) em homenagem a São João Batista, mas passa a ser chamado Francesco, que significa 'francês' em italiano (GUÉRIOS, 1981). Há estudiosos que afirmam que ele foi chamado assim por sua mãe ter origem francesa e por ele ter estado na França. Na oportunidade, afeiçoou-se a hábitos franceses e, inclusive, teve muito prazer e facilidade para aprender o idioma francês. Em 1202, alistou-se como soldado

(guerra entre Assis e Perugia), mas foi capturado e permaneceu preso por um ano. Saiu da prisão em 1203, ficando doente durante o ano de 1204, e nunca mais ficou sadio. Entre sonhos que o chamavam pelo nome para lutar e outros que o repreendiam, ele volta para Assis e assume uma vida religiosa de total pobreza e contemplação da natureza.

A Ordem Franciscana fundada por ele está presente em muitos estados do Brasil, em específico, no estado de Goiás. Ela atua na educação, sendo uma das mais caras do país. A ordem também é muito rica, apesar do seu histórico.

O hagiônimo é comuníssimo como antropônimo, em Goiás e no Brasil como um todo. Ele é usado, tanto no feminino quanto no masculino, inclusive com modificações. Os apelidos são *Chico(a)*, *Chicão*, *Chicon*, *Chiquim* e *Chiquinho(a)*, com o apagamento de *fran* e uso somente de *-cisco*, que é modificado para *chico* com adaptação fonética e apagamento do *s*.

Atítulo de curiosidade, observou-se a grande aceitação do hagiônimo *Francisco*, como antropônimo na região de Goiás. Até entre os índios Náwa, no estado do Acre, constatou-se (pesquisa de campo, em 2002) que esse nome é usado abundantemente, chegando-se a registrar que em famílias formadas por cinco pessoas, quatro têm o nome Francisco, mudando apenas de feminino para masculino, ou de primeiro ou de segundo nome. Menciona-se ainda a derivação desencadeada nos antropônimos: Francielso, Francilene, Francinete, Franciele e Francione.

Santa Lúcia

Lúcia de Siracusa é também conhecida por Santa Luzia, isto é, santa de luz (283-304). Luzia (Lúcia) é derivada de *lux*, do latim, que, por sua vez, se refere a 'luz' (GUÉRIOS, 1981). 'Luz' nesse caso é um elemento que une visão e a faculdade espiritual de captar a realidade sobrenatural. Ela ficou conhecida como a santa da visão.

Esse hagiônimo é motivador dos antropônimos Lúcia, Luzia e suas derivações. Ambos são bastante usados na região Centro-Oeste. No entanto, constatou-se que, para os colaboradores durante as pesquisas, se refere a santas diferentes. Eles não tomam esses dois antropônimos relacionados a uma única santa, ou seja, parecem não perceber que *Lúcia* e *Luzia* têm um mesmo referente.

Santo Antônio

Há mais de uma pessoa que é assumida como santo com esse hagiônimo, mas, para discutir esse ponto, necessita-se reunir mais dados, o que não será feito no momento. Tomando-se um deles, para praticidade da discussão, detalha-se sobre o Antônio de Pádua.

Esse Santo Antônio foi batizado como Fernando de Bulhões, nasceu em Portugal, em 1195, e viveu em Pádua, na Itália. Ele foi convidado por Francisco de Assis para participar da sua ordem, quando passa a chamar Antonio de Pádua. Ele permanece nessa ordem até sua morte, com 36 (ou 40) anos. Nunca deixou de ser conhecido como santo casamenteiro, por sempre ter ajudado as moças pobres a conseguirem um dote e enxoval para elas poderem se casar.

No estado de Goiás, há muitos devotos desse santo e se fazem festejos em seu louvor. Ele é tomado como motivação para nomear rios, municípios, povoados e pessoas. O seu uso como antropônimo é comum, principalmente nas famílias nordestinas e mineiras vindas para a região goiana.

A expressão *antônio* é de origem latina, *antoni*, proveniente do grego *antónios*, significando 'valioso', 'inestimável'. Essa expressão também pode ter vindo de *antheos* do grego, que significa 'alimentado de flores'.

São Pedro

São Pedro se chamava Simão, vindo do hebraico *Shim'on*, expressão que significa 'aquele que ouviu'. Foi um dos apóstolos de Jesus que passou a ser chamado de *Pedro*, depois chamado *Pedro Apóstolo*, em hebraico אפיכ, em grego Πέτρος, (Pétros), 'pedra', 'rocha grande e maciça'. Cristo muda seu nome para אפיכ, *Kepha* em aramaico, *Cefas* em português, em latim como *petrus*, 'petra' com o mesmo significado. Ele foi o primeiro Papa da Igreja Católica. O termo *papa* pode ser sigla de Pedro Apóstolo Príncipe dos Apóstolos (PAPA), ou Petri Apostoli Potestatem Accipiens, ou ainda pode ser um termo vindo do termo latino *pappa*, forma meiga e carinhosa para 'papai', 'pai', do grego πάππας.

Esse hagiônimo é muito difundido como antropônimo em todas as regiões do Brasil. Com efeito, São Pedro é um dos santos mais populares e é um dos santos homenageados das festas juninas. Essa festa é parte do folclore nacional e é realizada até nas escolas, bem como nas paróquias no estado de Goiás.

São João Batista

João era filho de Zacarias e Isabel. Ele foi pregador no início do século I, aguardava a vinda do Messias. Antecedeu Jesus, batizando-o 'com água' e aguardando a vinda do Messias. O nome dele, *João*, quer dizer 'Deus é propício' e era chamado de 'Batista', por batizar judeus e não judeus.

A expressão *joão* vem do hebraico *Yehohanan*, que quer dizer 'Jeová é benéfico ou misericordioso' (GUÉRIOS, 1981). Esse hagiônimo, comumente usado, no passado e no presente, em todas as regiões, mas em Goiás é um dos preferidos pelos casais mais novos, segundo informam os idosos, quando falam sobre seus netos. Isso se dá muitas vezes por homenagearem ao avô da criança e não diretamente ao santo que tem esse hagiônimo.

São Geraldo

O nome de Geraldo Majela pode variar em *Geraldo Majella* e *Gerardo Maiella*. Seu nome, Geraldo, de origem germânica *gerwald*, significa 'senhor da lança', 'guerreiro forte', (*agai* 'lança'), e 'governo' (*Wall ~ Vald~Waltan*).

São Geraldo Majela nasceu em Muro Lucano, no sul da Itália, em 1725, e morreu com 29 anos de idade, em 1755. Seu pai era alfaiate e morreu quando ele tinha 12 anos de idade. Com esse acontecimento, ele passou a ser arrimo de família.

Sendo de família pobre e de saúde muito frágil, ele não foi aceito para integrar a vida religiosa como sempre quis e se esforçou. Com 19 anos, ele decidiu ser alfaiate e se tornou bem sucedido. Ele ajudou a sua família e os pobres, mas seu propósito continuava a ser um religioso.



Ilustração 5: Quadro da imagem de São Geraldo Majela (Dona Vicentina; Rialma-GO).

Atribui-se a ele milagres ainda em vida. Afir-mam que ele era vidente, tinha o dom de ver a mente das pessoas, além de flutuar. Ele também tinha fama de ser bilocate, ou seja, estar em dois lugares ao mesmo tempo. Tanto o santo quanto o hagiônimo, são muito aceitos pelos idosos e pouco conhecido pelo povo mais novo. Esse hagiônimo é muito usado tanto no masculino quanto no feminino. Ele se refere a um santo muito venerado pela Igreja Católica e pelos seus fiéis, em todo o Brasil. Esse hagiônimo também é muito usado em toda a região Centro-Oeste.

São Bonifácio

Seu nome era Vinfrido, nasceu entre os anos de 754 ou 755 e foi responsável pela primeira gramática de latim reproduzida. O termo 'Bonifácio' do latim '*bonifacius*' que quer dizer 'aquele que faz o bem' (GUÉRIOS, 1981).

Esse santo não é muito venerado na região Centro-Oeste, mas é um antropônimo bem difundido entre os mais idosos. Ou seja, esse é um antropônimo já em desuso pelas pessoas mais jovens em Goiás.

São Benedito

O Mouro, o Africano, o Negro, ou São Benedito, nasceu na Sicília, na Itália, em 1524, filho de escravos da Etiópia. Seu nome, *Benedito*, vem do latim *benedictus*, a, um e significa 'bem dito', 'louvado', participio passado de *benedicere* (GUÉRIOS, 1981).

Ele é um santo muito venerado no interior de Goiás, mas o seu hagiônimo é encontrado como antropônimo apenas na geração mais antiga. Quem tem esse antropônimo toma por apelido *Dito*, ficando na linguagem coloquial apenas *Ditu*, *Ditinho* ou *Binidito*. Também é usado para se referir a situações difíceis, por meio da expressão popular 'será o *binidito*?'.

São Sebastião

Nascido em Narboona, na França, em 250 da era Cristã, mudou-se com sua família para Roma. Com 19 anos ingressou no exército e foi muito estimado por seus superiores, mas ao tomarem conhecimento de sua crença cristã, eles mandaram matá-lo com flechas.

Muitas pessoas idosas e jovens recebem esse hagiônimo como nome de batismo na região de Goiás e os festejos em seu louvor acontecem em vários municípios goianos. Sua festa é dia 20 de janeiro; o termo *sebastião* vem de *sabastós* do grego significando 'divino'.

São Expedito

O termo 'expedito' vem do latim *expeditus*, uma corruptela de *elpidius*. *Spedito* significa 'enviado'; vem de 'expedir', significando também mandar, enviar, despachar. Em italiano, *spedito* quer dizer despachado, o que vai ser enviado com urgência ao seu destino. Há muitas versões sobre a história desse santo. Uma delas é que ele era um militar do exército romano da infantaria ligeira. Outra versão é a de que ele era responsável pela entrega de correspondências e nunca deixava de cumprir essa tarefa e a cumpria com rapidez. Ele era armênio e foi morto em 19 de abril de 303.



Expedito ainda é muito usado como antropônimo no estado de Goiás sendo comum até nas gerações de pessoas nascidas nos anos 60. Ele é um santo muito venerado pelos leigos católicos. É comum encontrarem-se muitos panfletos desse santo nos bancos das igrejas com sua oração. Isso é feito como uma forma de pagar pela graça já recebida ou que está sendo pedida.

Ilustração 6: Quadro da imagem de São Expedito (Igreja de São Expedito; Goiânia-GO).

Padre Cícero

Cícero Romão Batista, brasileiro, nascido em Crato, no Ceará, foi sacerdote em Juazeiro do Norte, cidade também do Ceará. Ele é conhecido como *Padre Cícero* ou *Padrinho Cícero*, na fala vernacular *Padim Ciço*.

No natal de 1871, foi convidado para ir ao povoado de Juazeiro para celebrar a missa do Galo. Em abril do ano seguinte, com 28 anos de idade, ele volta para ficar definitivamente nesse povoado.

Padre Cícero, em uma visão, ou sonho, vê Jesus Cristo e os doze apóstolos sentados numa mesa; em seguida, entra uma multidão de pessoas pobres e ele entendeu que essa multidão representava os retirantes nordestinos. Segundo relatos, Padre Cícero afirmou que Cristo, virando-se para essas pessoas, ordenou a ele que tomasse conta delas. E, assim, ele fez, envolvendo-se com os pobres e aceitando ser padrinho de todos que pediam. Por isso, ele é conhecido por "padim Ciço".



Ilustração 7: Padre Cícero; fotografia do acervo de Francisco Humberto Bezerra Meneses.

Esse antropônimo, que passou a ser também um hagiônimo pelo povo, é muito comum em todo o Nordeste, assim como em todo o Brasil. Padrinho Cícero tem muitos devotos e foi assumido pelo povo de Juazeiro do Norte e de todo o Nordeste como santo.

No estado de Goiás, esse antropônimo/hagiônimo é muito comum pela enorme presença de famílias nordestinas na região. Além disso, usa-se tanto para homens, *Cícero*, como para mulher, *Cícera*.

Lira Neto é um jornalista que em 2009 escreveu sobre a vida do Padre Cícero relatando os milagres que ele fez em vida, sua expulsão

da Igreja e a obediência dele à Igreja até a sua morte. Inclusive, acrescenta documentos em que o clero assume não aceitar os feitos do Padre Cícero. A esse respeito, o autor cita uma sentença historicamente atribuída a Pierre-Auguste Chevalier, o ex-reitor do Seminário da Prainha, que resume toda essa questão.

O velho sacerdote francês, destituído do cargo desde a revolta dos seminaristas, ainda acumularia as disciplinas de moral, liturgia e direito canônico. Já praticamente cego, maltratado pelo reumatismo e por outros males da idade, Chevalier era uma espécie de conselheiro informal da diocese. Para ele, sobre aquele assunto de hóstias que sangravam e se transformavam em carne em pleno Cariri, só uma coisa podia ser dada como certa: Nosso Senhor não iria deixar a Europa para fazer milagres no Brasil. (NETO, 2009, p. 108).

Esse autor, no capítulo 5 do livro, intitulado "Bispo decreta investigação: Deus sairia da Europa para fazer milagre no Agreste?", dedica-se especificamente à discussão do tema: o Senhor só se interessaria pelos já assumidos bem sucedidos.

Em 2016, o Papa Francisco determina o "Ano da Misericórdia" e, neste ato, perdoa e reconcilia o Padre Cícero com a Igreja Católica, não havendo mais fatores impeditivos para que este santo popular seja reabilitado, beatificado ou canonizado. Provavelmente, esse reconhecimento da Igreja Católica ampliará ainda mais os seus antropônimos e antrotopônimos no Brasil.

São Paulo

O nome de São Paulo era *Saulo*, em hebraico *Sha'ul*, em grego antigo *Saul*. *Saulos* é nome relacionado ao rei Saul, rei de Israel, que foi sucedido pelo rei Davi, da tribo de Judá. De *Saulus*, que significa descendência ligada ao rei Saul, passa a se chamar *Paulus*. O nome *Paulus* significa 'o pequeno' (GUÉRIOS, 1981); em grego *paulos*, em latim *Paulus* ou *paullus*, que significa baixo, curto.



Ilustração 8: Imagem de São Paulo (Igreja São Paulo Apóstolo; Goiânia-GO).

A mudança de antropônimo tem várias versões. Uma delas é a de que ao deixar de ser chamado Saulo, ele demonstra que desejava se distanciar da história do Rei Saul, pois este rei perseguiu Davi. Outra versão é a de que, quando ele conhece Jesus Cristo, entende que ele é muito pequeno diante da grandeza de Jesus. Assim, justifica-se ser chamado de *Paulo*, que significa 'o menor'.

Esse hagiônimo é muito usado tanto como antropônimo quanto antrotopônimo. Ele se refere a um santo muito venerado pela Igreja Católica e pelos seus fiéis, em todo o Brasil. Esse é um hagiônimo extremamente usado em toda a região Centro-Oeste e nas demais regiões brasileiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar alguns dos hagiônimos mais comuns em Goiás e no Brasil exigiu a inclusão de termos relacionados ao sagrado e a discussão do contexto religioso no Brasil colônia. Os termos incluídos nesse estudo são alguns daqueles mais usados pelo catolicismo, como santo, Deus, anjo, Jesus Cristo e outros.

Os hagiônimos foram analisados etimológica e historicamente. Constatou-se que muitos deles têm um significado transparente na expressão, por exemplo, São Paulo, 'o menor de todos', São Pedro, 'pedra', Cristo, 'ungido' e outros.

Quanto ao hagiônimo Nossa Senhora, ele se manifesta de muitas formas. O processo mais comum é receber acréscimo de um topônimo, por exemplo, Nossa Senhora de Fátima, da Penha, de Lourdes e outros. Há casos bem numerosos de acréscimo ao hagiônimo Nossa Senhora de expressões outras, como da Boa Morte, do Perpétuo Socorro, do Oh!, das Graças, Aparecida e Auxiliadora. Há também outras expressões acrescentadas a esse hagiônimo, como do Rosário, da Medalha Milagrosa, Desatadora dos Nós e assim por diante.

Durante as pesquisas sobre a colonização do Brasil, especificamente a dos estados de Goiás e Tocantins, compreendeu-se que poucos dos hagiônimos tomados por antropônimo no passado sobreviveram ao tempo. Assim, apesar de se haver constatado o direcionamento da religiosidade dos lugares colonizados, confirmou-se que a cada dia esse acontecimento vem, naturalmente, enfraquecendo-se. Nos últimos anos, nota-se um descarte de algumas tradições nos processos de nomeação, como pôde ser comprovado pelo baixo uso de hagiônimos para nomear pessoas (antropônimos) e/ou lugares (topônimos).

Posto isso, é relevante destacar também que os questionamentos do povo levam a mudanças irreversíveis em várias situações, como ocorre na aceitação de topônimos e mudanças de antropônimos. Isso se confirma pela preferência de um antropônimo em detrimento de outros para nomear seus filhos e na omissão do próprio nome, que é substituído por um apelido. Há alguns casos de aparente hagiônimo, em que, na realidade, este não é a motivação para o nome, como ocorre com o nome do aeroporto de Goiânia, Santa Genoveva, o município goiano Santa Isabel e outros.

O nome Santa Genoveva, por exemplo, foi dado a pedido do dono do terreno, que o doou, com a condição de que fosse colocado o nome de sua mãe, Genoveva, no aeroporto.

Essas e outras afirmações pautam-se nas pesquisas feitas na região, que despertaram curiosidade e sinalizaram para a cautela nas conclusões dos estudos com relação às motivações para a nomeação de povoados e cidades nos estados de Goiás e Tocantins.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASSETO, Bruno F. Elementos de Filologia Românica: História Externa das Línguas Românicas. 2.ed. São Paulo: EDUSP, 2013.v.1.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Paulinas, 1975.

BORN, A. Van Den. Dicionário enciclopédico da bíblia. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

CAMPBELL, Lyle. Historical Linguistics: an introduction. Cambridge: The MIT Press, 2004.

CAMPBELL, Joseph. "O poder do mito". São Paulo: Palas Athena, 1994.

DICK, Maria V. P. A. Toponímia e Antroponímia no Brasil: coletânea de estudos. 3. ed. São Paulo: FFL/USP, 1992.

GUÉRIOS, Rosário F. M. Dicionário Etimológico de nomes e sobrenomes. 3. ed. São Paulo: Ave Maria, 1981.

HAMILTON, Peter (Ed.). Durkheim. Critical assessments. Second Series. London: Routledge, 1995.v.6.

LOPES, Simões. A palavra Deus. Disponível em: <<http://mitoblogos.blogspot.nl/2006/07/2-palavra-deus.html>>. Acesso em: 7 out. 2015.

MARINHEIRO, Carlos. A origem da palavra deus e diabo. Disponível em: <<http://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/a-origem-das-palavras-deus-e-diabo/28323>>. Acesso em: 4 out. 2015.

MATOS, Henrique C. J. Nossa história. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2011.t.1.

MEGALE, Nilza B. 107 invocações da Virgem Maria no Brasil: história, folclore e iconografia. Petrópolis: Vozes, 1980.

PAGOLA, Antonio J. Jesus: aproximação histórica. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

O JULGO DE PILAR: CONSIDERAÇÕES À LUZ DE UMA MEMÓRIA TOPONÍMICA

LISA VALÉRIA VIEIRA TÔRRES (UFG)¹⁴

MARIA SUELÍ DE AGUIAR (UFG)¹⁵

¹⁴ | Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística – Área de Estudos Linguísticos – da Universidade Federal de Goiás, Goiânia – GO, professora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Participa do Grupo de Pesquisa do CNPq *A linguística e a história de colonização em Goiás*.

¹⁵ | Professora Doutora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística – Área de Estudos Linguísticos – da Universidade Federal de Goiás, Goiânia – GO. Coordenadora do Grupo de Pesquisa do CNPq *A linguística e a história da colonização em Goiás*.

RESUMO

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais contadas.

Walter Benjamin

Mas, mente pouco, quem a verdade toda diz.

Riobaldo (Guimarães Rosa)

As formas de narrativas são inúmeras, quase infinitas. Presente em todos os tempos, lugares, sociedades, entrelaçam-se aos mitos, epopeias, pintura, cinema, conversação. Além disso, como testemunho, elas contêm informações que podem ser avaliadas sob várias maneiras, em diversas áreas do conhecimento.

A partir desta perspectiva, este artigo explora a utilização de narrativas orais como referências para uma construção histórica, por meio de depoimentos coletados durante um trabalho de campo, iniciado na cidade de Pilar de Goiás em 2010. Na época, pretendia-se realizar uma pesquisa explanatória, com abordagens da Linguística Histórica, a fim de registrar processos fonológicos que se apresentassem como conservadores ou inovadores, produzidos pela comunidade de idosos da região¹⁶.

Nesta direção, encaminhei as investigações por meio de gravações seguidas de análise grafofônica e transcrição fonológica. Os dados transcritos continham desde credices até informações históricas. Para minha surpresa, a questão interpretativa não se limitava ao fato de lidar com eventos extraordinários que não faziam parte de minhas crenças. Mais do que isso: tratava-se do desafio de lidar com estilos narrativos que pareciam não respeitar a diferença entre ficção e realidade ou entre sentido literal e metafórico, e que tampouco evocavam seriedade para atribuição de credibilidade às afirmações.

¹⁶ | Pesquisa baseada na proposta do Projeto de Pesquisa *A linguística e a história de colonização em Goiás*, coordenada pela profa. Dr^a Maria Sueli de Aguiar (UFG), que também orientou o trabalho de doutorado da referida professora.

Por outro lado, aqueles registros apontavam uma relação entre História e memória que me impulsionaram rever a participação da História Oral como recurso metodológico. Esta discussão atravessa várias gerações de historiadores e, atualmente, a maioria dos autores concorda que a memória não pode ser vista simplesmente como um processo parcial e limitado de lembrar fatos passados, de importância secundária para as ciências humanas. Trata-se da construção de referenciais sobre o passado e o presente de diferentes grupos sociais, ancorados nas tradições e intimamente associados a mudanças culturais.

Há também um consenso de que a história não tem mais a pretensão de estabelecer os fatos como realmente aconteceram. No entanto, persiste uma série de diferenças com relação a como considerar a memória para a construção de uma interpretação histórica. Penso que mesmo sem haver uma resposta definitiva, uma maneira de entender a problemática seria retomar o desenvolvimento do estudo da História, além de considerar a utilização de fontes orais, ao longo de tempo.

No entanto, neste estudo eu apenas exploro parte desta discussão que envolve memória e história, utilizando recortes da Onomástica, especificamente a contribuição dos estudos da Toponímia como forma de atribuir algum significado aos depoimentos de quatro informantes da minha pesquisa. Assim, entender um pouco a história, particularmente, da cidade de Pilar de Goiás, como também os nomes de alguns lugares pitorescos desta localidade.

As perguntas que vieram à tona foram: Poderá o nome de um lugar ser interpretação do imaginário, construído pela oralidade? Quais os critérios de verdade da comunidade de fala daquela região? Em que se pautavam? Apesar de os depoimentos, por sua natureza híbrida, serem ordenados por critérios de verdade, distintos daqueles da racionalidade “hegemônica” (moderna), os que eram contados pelos moradores de Pilar de Goiás evocavam critérios também utilizados por essa racionalidade.

A partir desta leitura, acredito que o posicionamento da Toponímia, de procurar pensar na questão do nome, em sua aplicação ao lugar, poderá contribuir para responder algumas daquelas primeiras questões.

Estudar a nomeação das coisas existentes é viajar no tempo e no espaço, porque percebemos que, pelo processo de nomeação, inserem-se a sabedoria e o conhecimento das gerações que ficaram cristalizados e eternalizados, preservando do esquecimento o instante mágico em que as coisas passaram a ser conhecidas por tal nome.

Para tanto, neste artigo, revisito, principalmente, autores que têm pontos de vista privilegiados quando o tema de estudo desencadeia efeitos de sentido observados nas narrativas. Dentro da nomeação ocorre um “nascimento”, uma identificação. É pela palavra que esse fato se consolida. O que *não era* passa então *a ser*:

El estudio de los nombres de lugar es una de las cosas que más há desvelado la curiosidad de los eruditos e incluso la Del pueblo en general. Es natural que sea así. Estos nombres se aplican a la heredad de la que somos propietarios (...) o al pueblo o la ciudad que nos há visto nacer y que amamos por encima de cualquier otra, o a la comarca, El pais o El estado donde está enmarcada nuestra vida coletiva. El hombre, que desde que tiene uso de razón se pregunta El porqué de todas las cosas que vê y que siente, no se preguntaria sobre el porqué de estos nombres que todo El mundo tiene continuamente en los lábios? (COROMINES, 2003, p.2).

TOPONÍMIA

A Toponímia, como disciplina de investigação, parte do pressuposto que nomes de lugares não se estabelecem aleatoriamente ou de maneira despropositada. Quando são estudados, revelam informações importantes referentes tanto à língua em uso no local pesquisado¹⁷ quanto aos costumes e valores dos falantes. Nas falas dos pilarenses entrevistados, há marcas que demonstram acontecimentos históricos, além de influências sofridas por meio do contato com outros grupos étnicos que lá se instalaram.

Como examina Dick (1998), os nomes são recortes de uma realidade vivenciada. Segundo ela, de uma forma consciente ou não, esses nomes são assimilados por um indivíduo ou pelo próprio grupo e essa absorção coletiva representa a mentalidade do tempo histórico ou *ethos* grupal.

Assim, essa memória coletiva, resgatada pelos informantes, contribui também para a memória pública¹⁸. Pierre Nora (1993, p. 451) a define como “o que fica do passado, no vivido dos grupos, ou o que estes grupos fazem do passado”. Neste cenário, a proposta aqui se configura em dois aspectos. Em um primeiro ponto, a análise dos dados, pela via da Toponímia, permitiu-me organizar os depoimentos para nutrir e valorizar a memória, sobretudo aquela que espelha o caráter coletivo, a identidade étnica, religiosa ou de grupo.

Em outro aspecto, a ideia é também refletir sobre o papel das narrativas orais, na memória valorizada - a que de praxe, reconhecemos como histórica e coletiva - enquanto função de preservação de um modo de vida, além da constituição de uma imagem, construída na resistência à massificação cultural que despersonaliza (própria da globalização) e na memória.

Por esta via, ainda é possível examinar essas narrativas - memórias toponímicas - como uma excelente maneira de conhecer e apreciar as vivências, o *modus operandi*, de Pilar de Goiás, pois elas pressupõem, de certa forma, lealdade com o passado, possibilitando a interação com o interlocutor-receptor, uma vez que a marca evidente dessa prática é a simultânea presença do narrador e do seu ouvinte. Benjamin (1986) ratifica essas considerações quando assinala que a faculdade de narrar está vinculada a duas modalidades, a oralidade e a tradição.

¹⁷ Em Pilar de Goiás, observou-se, tanto estados de conservação da língua quanto os de inovação, revelados por meio dos depoimentos de nove informantes; que se enquadram nos requisitos metodológicos desta pesquisa.

¹⁸ Entendida neste estudo como o conjunto de registros simbólicos que a sociedade e o poder instituído inscrevem no espaço urbano a fim de manter viva a história comum e, ao mesmo tempo, afirmar uma identidade coletiva.

Ao refletir, à luz desses comentários, é elicitado o depoimento de um informante desta pesquisa. Ele é um típico representante da cultura caipira¹⁹ e registra com propriedade a linguagem falada em Pilar de Goiás. Além disso, ele consagra a tendência regionalista universal, no momento em que recorre a um tema peculiar da história da cidade e atinge dimensões místicas acerca do homem e de sua relação com a divindade:

(...) até a cavalhada deferencô muito. (...) mas a fulia, a fulia era, era, juntava, tinha o orfério que era o encarregado de carregá a divindade, bandera, né? Tinha o violero, que era o senhô que cantava falano na divindade e tinha os otro fulião, caxero, que troca a caixinha cumpanhano a musica, e ali formava. Chegava num novo moradô, ia saldá o moradô, né? Aí fazia a sondação, chega e traiz o senhô Divino e Nosso Pai redentô, ele desceu do céu à terra, veio visitá os nobre moradô. Aí peão canta: “de longe eu avistei, ûa amostra de alegria, tão nobre moradô, esperano a santa fulia”. (Informante da pesquisa).

Por outro lado, nas falas transcritas, há marcas históricas, religiosas, culturais e outras tantas que revelam a motivação de nomes de vários lugares da região. Como, por exemplo, no depoimento de outro informante:

Ah, o nome dela era mata do papuã (...) quera o capim que tinha lá, né? Chama capim papuã. Aí, foi habitado pelo senhor João Pinto de Godois, que foi o portuguese que habitô lá. Foi mile setecentos e quarenta e um. Mai o primeiro nome era mata do papuã.
(...) nome de Pilar vem de pedra. Porque a image, que têm lá em Pilar, que é a padroera de lá, ela foi encontrada em cima da lapa de oro. Em cima da pedra de oro, aí ês pegaro ela, levô pra lá pa dentu, hoje aonde é a cidade, vai daqui, vai dali, ela fugia, ês feiz ûa capelinha pra ela cá, e ela fugia, ia lá pa cachoera onde ês acho ela, onde ês encontrô ela lá. Aí, teve um daqueles ambicioso, atentô de tirá a lapa de oro, mais ês já tinha, já tinha feito a image dela.
(...) uai, Portugal governava issaí, aqui tudo, ó, é tanto que Pilar foi situada pelos portugueses. João Pinto de Godói. Cêis pode i lá em Pilar, tem a estauta dele lá na praça, cum bateia, pá. (Informante da pesquisa).

¹⁹ Ver detalhes em Ribeiro (1997, p. 272). De acordo com o autor, há cinco identidades culturais distintas no Brasil (Brasil crioulo, caboclo, sertanejo, sulino e caipira). Goiás caracteriza-se pela cultura caipira.

A Toponímia é, pois, uma área de conhecimento que atende amplas perspectivas, não se limitando na investigação apenas dos aspectos intralinguísticos e à categorização dos nomes, mas direcionam-se também por motivações múltiplas presentes no ato de nomear.

Esta constatação se ratifica nas palavras de Solís (1997):

Las lenguas tienen mecanismos estructurales para verbalizar El motivo toponímico. El motivo toponímico es el elemento natural o cultural que provoca, sugiere o induce para que una determinada entidad reciba, en el momento de su denominación, el nombre que tiene. Un motivo cultural es, por ejemplo, el deseo de conmemorar un hecho histórico dando nombre a una determinada entidad geográfica. (SOLÍS, 1997).

O estudo dos “motivos toponímicos” foi tema desenvolvido pela toponimista Dick (1990). Esta autora propõe um processo de nomeação, formalizando as “taxonomias toponímicas” agregadas em dois grupos fundamentais: um de natureza física ou natural; outro de natureza antroponímico-cultural, de acordo com a temática incluída. Desta forma, classificou as vinte e sete taxonomias toponímicas e traduziu as condutas motivadoras orientadas pela ordem física e antroponímico-cultural de suas ocorrências.

Neste estudo, utilizei as fichas classificatórias concebidas por Dick (1990). Elas constituem uma análise que facilitam o entendimento do topônimo e contêm informações que o integram à história de Pilar de Goiás. As fichas têm dados referentes ao Quilombo de Papuã, Arraial de Nossa Senhora do Pilar, Pilar de Goiás, Cachoeira do Ogó e Casa da Princesa. A escolha destes nomes também não se deu de maneira aleatória. Os cinco lugares analisados têm a ver com a recorrência em que apareceram na fala dos informantes, agregando à memória valorizada, o trabalho do colonizador, o desenraizamento das origens da população e da sua história.

TOPONÍMIA

Conforme referido no início do texto, recorro a depoimentos de quatro colaboradores da pesquisa. Os relatos que organizei para este trabalho singularizam-se pelo uso do discurso em que o real e o imaginário, o histórico e o mítico se amalgamam e contam, de modo diferente, eventos da história local.

As narrativas pertencem ao repertório popular de uma cidade envolvida no ciclo do ouro da região centro-oeste do Brasil. Estes relatos entrelaçam um grande número de imagens mentais e afetivas por meio das quais moradores interpretam a si mesmos, o seu passado e a sociedade em que vivem. De certa forma, a realidade linguística de Pilar de Goiás está perpassada pelas marcas colonizadoras dos diversos tipos de contatos culturais que aconteceram ao longo da história da ocupação territorial. É assim que percebo, dentro da memória toponímica dessa cidade, ocorrências da cultura portuguesa e indígena. Tais considerações norteiam o desenvolvimento deste trabalho.

POR QUE UMA MEMÓRIA SOB O JULGO?

As narrativas orais são formas de comunicação por excelência. Como parte de uma situação comunicacional maior, elas simbolizam, representam e estetizam a realidade, assim como organizam e veiculam saberes que constituem e são constituidores da cultura a que pertencem.

De acordo com Turner (1992, p. 87), quando a vida falha em fazer sentido, narrativa e dramas culturais podem ter a tarefa da *poiesis*, que é de refazer o sentido cultural. Assim, as narrativas, que variam de uma cultura para outra, além de refletirem a realidade, também revelam a imperiosa sensação de ficção que habita o coração de cada homem. Autores como Benjamin (1994), Busato (2004), Machado (2004), Patrini (2005), Queiroz (2003), Darn-ton (2001), dentre outros, também refletiram sobre o significado cultural - as histórias - seja como manifestação de comunidades tradicionais (entre os índios, por exemplo), ou compreensão sobre a função dos registros orais, a memória individual, coletiva e o que eles provocam em quem os interpreta.

Nas obras desses estudiosos estão alguns dos fundamentos teóricos que embasaram minhas investigações sobre o universo das histórias contadas, o papel da memória; para, posteriormente, buscar aproximações com a Linguística Histórica e a Toponímia.

Todavia, como se viu anteriormente, é possível encontrar, por meio do estudo dos nomes, alguma ligação com a história do lugar e encontrá-la, inclusive, nas falas despertadas por uma memória, não tão imediata, mas impulsionada quando as histórias são contadas assim, livremente.

Parece-me claro que as funções da narração oral nas comunidades antigas, além de manterem vivas as tradições e, por elas garantir a união de um grupo,

também constituem identidade; liga o presente ao passado, dá sentido para experiências cotidianas; estabelece elos com o sagrado na forma de narrativa mítica e faz circular regras, valores e modos de compreender o mundo.

Castro (1996) alcança, de certa forma, a proeza de descrever informalmente a história de Pilar sob o que ele denomina de <julgado>. Julgo do latim *judicare*, significa “declarar publicamente, decidir, apreciar”; “julgar, proferir uma sentença” (PORTO, 2008, p. 370). O autor conta, em mais de trezentas páginas, os principais acontecimentos históricos, econômicos e administrativos daquela cidade, assim como apresenta hierarquicamente as alterações toponímicas que envolveram o nome da cidade. O que me surpreendeu, de fato, foi a retomada deste ‘panorama histórico’, na fala dos meus colaboradores.

Ricoeur (1995) incrementa as funções da contação de histórias quando conversa sobre a relação entre temporalidade da experiência e a temporalidade da narrativa, incluindo assim, a distinção entre tempo do contar e tempo contado. Então, “é no ato de presentificar que se distinguem o fato de ‘contar’ da coisa ‘contada’”. Cumpre citar a contribuição de Müller ao afirmar que “O que é contado é fundamentalmente a ‘temporalidade da vida’, pois a vida, ela própria não se conta, vive-se” (MÜLLER, *apud* RICOEUR, 1995, p. 133).

A atividade de contar histórias, para alguns autores, exige a análise do contexto, audiência, interpretação da experiência, interação entre atores sociais, dentre outras. Para Ricoeur, todos esses fatores serão considerados em seus “jogos com o tempo”, ou seja, realidade, experiência e interpretação são colocadas e analisadas em suas múltiplas temporalidades, o que nos leva para múltiplos significados, sejam eles expressos ou latentes. O autor lembra que interpretação e atribuição de significado aos eventos vividos e narrados são qualidades intrínsecas das narrativas, pois “contar já é refletir sobre os acontecimentos narrados” (RICOEUR, 1995, p. 109).

Como exemplo a essa questão, o excerto a seguir concentra aspectos importantes da história de Pilar:

Quase sempre desprovido de autoridades, o termo de Pilar subordinou-se inicialmente à comarca da capital e, sucessivamente, foi transferido para a comarca de Rio das Almas (Jaraguá), comarca dos Pireneus (Meia Ponte), comarca do Maranhão (São José do Tocantins), voltando novamente a Jaraguá. Anos e anos se passavam para que algo relativo ao cível fosse objeto de apreciação por parte do judiciário. As questões criminais, quando provocadas, resolviam-se através de acordos, em que as demais autoridades (delegado, juiz distrital

e vigário) se prestavam como conselheiros. O juiz, naqueles confins, era mais um mestre, um prático como Salomão. O papel de sentenciar dava-se uma vez na vida e outra na morte. A vinculação do termo de Pilar era apenas para se estabelecer uma questão de competência. (CASTRO, 1996, p. 49).

A mescla de experiências advindas da fala de um dos informantes, que trouxe para este artigo, também é explorada em outro recorte, logo abaixo. Ele conta, sob a ótica das lembranças de infância, uma Pilar que já existiu.

(...) eu lembro de Pilar assim em fracasso, em decadência, municipi de Itapaci. Em quarenta e sete que nós mudamo praquí, era municipi de Itapaci. Essa água do chafarize, ela curria Itapaci. Essa água do chafarize, ela curria de rua abaxo e descia lá onde qué a porta do ex prefeito (...) descia no mei da rua, o carçamento era assim, então água descia no mei da rua, cada um fazia usn poçim na sua porta, lavava as mãos (...) ia fazê sete anu em outubro, minha vó me levo pra Santana, Pilar naquele tempo, as estrada era uma dificuldade, então nói morava na saída de Uruaçu, desceno pro norte, chama Passatrês, então caminhão passava na nossa porta, levava um mês pra i lá em Porto Nacional e voltá, porque era atolero, não tinha asfalto, não tinha nada. Naquele tempo não existia, Porangatu era cidade descoberta, Amaroite acabô, tem Mara Rosa e o Pêxe, mas esses nome dessas cidade já mudô tudo. Descoberto é Porangatu (...) passava por dentro aqui, pelos Gerais, passano por tribo de índios, meu avô contava pra mim, né? (Informante da pesquisa).

Bosi (1998) deduz que quando alguém narra, aponta uma visão sobre o passado, mesmo que o contador não tenha consciência de que está criando e pense que somente conte conforme o ocorrido. Nessa produção entram seus valores, anseios, medos e também outras vozes, pois todo texto é polifônico, lembrando uma expressão de Bakhtin (2005). Assim, as histórias são atravessadas pela ideologia e subjetivação da experiência de quem as narra.

Na minha concepção, Castro (1996) resgata esta ideia e presenteia Pilar quando convoca o testemunho de Raymundo José da Cunha Mattos²⁰ “numa terça-feira, trinta de setembro de mil oitocentos e vinte e três, (...) dissertando sobre o sistema ortográfico, faunístico e florístico da região meridional do julgado” (CASTRO, 1996, p. 45).

²⁰ Em 1823, era comandante supremo das armas na Província de Goiás. Eleito deputado por duas vezes. Documentou sua passagem por terras goianas, por meio de duas obras: Chorografia Histórica da Província de Goyaz e Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão, pelas províncias de Minas Gerais e Goiaz, a última, em dois volumes.

Nele, o brigadeiro, “português de nascimento, mas goiano de coração”, descreve o que vê, sente e como percebe a região, (CUNHA MATTOS, *apud* CASTRO, 1996, p. 46-48).

A estrada fica por baixo do archeducto e, passando este, encontra-se um dos mais ásperos terrenos que tenho transitado: He um tombadouro ou despenhadeiro quase a prumo que consta de vários ramos de montanhas que chegam perto do Arraial de Pilar... Em diversos lugares que hoje atravessei encontram-se grandes edifícios demolidos que foram engenhos d’assucar, os quaes servem unicamente de testemunho da antiga opulência, e da presente miséria dos habitantes do Distrito de Pilar. (...) Há vinte anos existião aqui 9.000 escravos: no dia de hoje a população geral do Distrito anda por 3.000 almas... Vejo a maior parte da gente com más cores. (...) He para lamentar a decadência em que se acha este arraial, cujos habitantes, são tão pobres, e tem tanta falta de numerário, que se servem de fios d’algodão para fazerem as compras miúdas.(...) Na Igreja Matriz do Pilar, diz-se em todas as sextas-feiras humma Missa rezada na Capella do Senhor dos Passos; e durante Ella o povo canta vários hynnos da Paixão de Jesus Christo acompanhados de musica instrumental. (CUNHA MATTOS, *apud* CASTRO, 1996, p. 46-48).

Por meio desses pequenos trechos, percebe-se que a realidade linguística brasileira está perpassada pelas marcas colonizadoras dos diversos tipos de contatos culturais que ocorreram ao longo da história da ocupação territorial de Pilar de Goiás. É assim que percebi, dentro da memória toponímica dessa cidade, outras culturas, como citado anteriormente.

Os relatos contêm registros correspondentes às características culturais, religiosas, políticas, geográficas e econômicas dessa região. Quando refiz a análise de alguns dados para este artigo, detectei que o processo de nomeação de Pilar, sofreu muitas e variadas influências. Muitas delas proporcionam o surgimento de uma Toponímia culturalmente rica. Desde a influência do índio, o primeiro habitante, como também o colonizador português. Do bandeirante desbravador e do negro escravizado. Do garimpeiro ao padre. Do político ao coronel.

A “Memória toponímica de Pilar”, na visão dos informantes da minha pesquisa, pode ser reconstruída pela composição de vários caminhos e olhares. Postula-se, aqui, que se trata de narrativa oral, não ficcional. Ainda que para o ouvinte/leitor às vezes pareça evidente a presença de elementos ficcionais, os relatos não se assumem como tal, apresentando-se como um relato de fatos vividos ou testemunhados por eles.

Tem-se também outro aspecto que importa: os relatos não são anônimos, nem coletivos, pois quem conta é seu “autor”. Quando o fato que o originou não foi vivido ou testemunhado, é dada a referência: diz-se quem contou; ainda que a memória popular não tenha formalidades autorais, um mínimo de indicações registra a origem do relato. O lugar do acontecimento é sempre mencionado. Assim como o lugar da ocorrência, o tempo é referido e se situa na memória. Outro elemento sempre presente neste tipo de relato é a idade de quem narra o *causo*. Geralmente ela é mencionada sem que se pergunte, pois, nas conversas sobre fatos passados, a maioria dos informantes se situa a partir de uma data ou ano, daí infere-se a sua idade precisa ou aproximada.

Logo, para realizar este estudo, localizei os depoimentos no tempo e no espaço. Importa observar, no entanto, que os dados fizeram parte de uma conversa demorada, ligava-se aos assuntos tratados na interlocução, serviram como argumento, corroboração, exercício de memória. Assim, são os assuntos conversados os responsáveis por sua aparição.

O objetivo das minhas primeiras entrevistas com moradores de Pilar de Goiás era observar fenômenos linguísticos e, para tanto, não delimitar previamente um tema, apenas perguntei sobre a cidade, sua construção e história. Nas respostas, apareceu com certa recorrência o topônimo “Pilar de Goiás” e suas implicaturas.

A primeira delas (ver ficha 1) tem a ver com o Quilombo Papuã. A memória da toponímia indígena está marcadamente presente em todo o Brasil. Lindt (1963, p. 60) argumenta: “foi a língua geral, derivada do tupi e do guarani que serviu de base principal para a nomenclatura nacional. Podemos dizer que foram os bandeirantes ou os missionários; os primeiros a utilizá-los”. A respeito disto, Dick (1990, p. 120) observa que no Brasil os nomes geográficos que têm origem indígena possuem várias procedências, não se limitando somente à família linguística tupi. Ela ainda considera que, referente à memória da toponímia africana, o número de designativos africanos deixou um legado pequeno ao português brasileiro “cerca de trezentos termos mais ou menos, numa desproporção clara com o total de negros imigrados” (1992, p. 152). Tal fato encontra explicação na nossa própria história: o negro veio para o Brasil na condição de trabalhador subjugado e escravizado. Nos relatos dos pilarenses entrevistados o reconhecimento acerca da condição do negro naquele período é recorrente:

(...) a portuguesa foi na África, naquele tempo ês finacioaro, tinha cumerço de escravo, né? Comprava, ela comprô, ela era rica no Portugal, sortera, num tinha marido, num tinha ninguém, acho que nem descendente dela; foi na África, comprô cinco mil escravo. Chegô aqui, ela colocô êze, cada ãa tribo de escravo, mil escravo ni cada fazenda, ês tocava roça, otos buscava sal em Porto Nacional nas costas (...) buscava em Pirinopi, cada um preto, ela punha dois nêgo na estrada daqui pá Porto Nacional di a pé. Lá ês pegava quarenta quilo de sal, naquele tempo o sal num era muído, era em pedra, forrava cum côro de cabrito, sei lá cum que forro, punha nas costas, escravo`s veis morria na estrada, a cumida deis, dizia eis (...) trelava em cima das costa, quando dava hora de durmi, descansá um poço, eles ia cumê mio igual burro". (Informante da pesquisa).

A influência da religião católica, a religião do colonizador, na nomenclatura de grande parte de lugares brasileiros foi observada em Pilar (ver ficha 2). O fervor missionário também contribuiu para construções de igrejas e missões com nomes tirados do almanaque católico. Tais nomes enchem até a monotonia a velha história do Brasil de Aires de Casal (1976).

Nesta pequena análise toponímica, evidencia-se um nome ligado diretamente à natureza (ver ficha 4). De certa forma, guarda a memória do importante papel de localização à beira da água. Dick (1990, p. 80) ressalta que a água é "tão necessária e imprescindível à vida humana que, dentro da agressividade regional, os pontos do seu aparecimento revestem-se de tanta significação que se torna obrigatório registrá-los, toponomasticamente".

Alguns percursos do estudo da Toponímia esbarram na história brasileira, já que guardam a memória de fatos ou de pessoas ligados à nacionalidade (ver ficha 5). É dentro deste caminho que situo minha pesquisa, baseada naquela proposta citada no início deste artigo, sobre *A Linguística e a História da Colonização de Goiás*.

Pilar de Goiás está inserido nesse trabalho e teve sua origem datada no século XIII. Sabe-se que quanto ao surgimento dos povoados e à fundação dos distritos e municípios no Centro Oeste, as datas são ainda muito diversificadas. Porém, o alvo aqui é a pesquisa toponímica. Para tanto, farei uma descrição histórica na tentativa de reconstruir as formas antigas de Pilar e resgatar um panorama além daquele vislumbrado pela oralidade dos meus colaboradores.

O JULGO DE PILAR: O QUE CONTAM OS REGISTROS HISTÓRICOS?

Sua fundação se deu devido a uma expedição do Bandeirante João Godoy Pinto da Silveira pelos anos de 1741. Neste ano, ele era governador da província de São Paulo. Enquanto procurava por índios e negros fugidios, acabou por descobrir ouro entre os rios Crixás-Açu e o rio das Almas, em uma mata espessa onde os quilombolas de Papuan viviam amotinados.



Ilustração 1: Fonte: Fotografia do acervo do Museu Casa da Princesa, Pilar de Goiás.

A Mata recebeu este nome por causa de um capim amarelado que era abundante na região. Papuan estava em posição privilegiada, cercada de montanhas onde a mata ao redor crescia, exuberante e densa, a ponto de nada se enxergar sob a copada. Contudo, apesar de ser tarefa arriscadíssima adentrar-se na serrana fortificação verde, o bandeirante – que pelas descrições históricas era mais um “misto de militar e intrépido aventureiro” – fundou o Arraial de Pilar nas entranhas daquela serra, num lugar de boa água. João Godoy, devoto de Nossa Senhora do Pilar, edificou então a igreja no local, o qual recebeu o nome de Arraial de Nossa Senhora do Pilar.

As primeiras casas implantadas delinearão a linha reta das ruas. A topografia irregular, entretanto, ganhou concessões. Exemplo disto é que a casa de Câmara e cadeia foram construídas em uma rua estreita, diferente do que ocorria em outros arraiais da época. O esgotamento das minas de Vila Boa, Meia Ponte e Santa Luzia, em meados do século XVIII, provocou o crescimento do então Arraial de Nossa Senhora do Pilar.

Com um desenvolvimento surpreendente, decorrente da imensa quantidade de ouro extraído na região, o arraial tornou-se freguesia em 1751, passando a julgado em 1809; foi considerado o terceiro povoado mais populoso da região e capital interina do governo por um dia (CASTRO, 1996). Este autor aponta que por decreto ou resolução provincial de 11 de novembro de 1831, o arraial passou à categoria de Vila, instalando-se em 7 de janeiro de 1833, com o topônimo simplificado para Pilar (ver documentação em anexo I). Após atingir a condição de Comarca, pela Resolução 682, de 28 de agosto de 1882, suprimiu-se a condição de Vila pelo Decreto Lei n.253, de 1 de julho de 1935, transferindo-se a sede do município para o distrito ou Vila de Crixás, autonomia recuperada novamente pelo decreto n.557, de 30 de março de 1938, que concedia prerrogativas de sede municipal a Pilar. No entanto, sua deno-

mineração mudou para *Itacê*, em tupi (pedra de recordação), pelo Decreto Lei n.8305, de 31 de dezembro de 1943; e pelo Decreto Lei n.55, de 19 de julho de 1945, o município volta à categoria de Distrito, com o antigo nome de Pilar, transferindo-se a sede para o Município de Floresta, atual Itapaci, ex-distrito de Pilar, o qual passou a pertencer. Com a decadência das minas, pouco incentivo comercial, Pilar, em 1950, estava com uma população escassa, cerca de 60 domicílios habitados por 274 pessoas e, em 1965, aproximadamente 500 moradores na cidade (IBGE, 2010).

O historiador Cunha Mattos (*apud* CASTRO, 1996), denominou esta fase de “completa aniquilação” e responsabiliza o Comendador Joaquim Alves de Oliveira, um “proeminente cidadão nativo de Pilar” pelo ressurgimento desse município, devido aos incentivos desse empreendedor com o comércio tropeiro e a agricultura.

O município de Pilar é tombado pelo IPHAN, desde 2010, como patrimônio histórico. Localiza-se na região noroeste do Estado de Goiás, Centro Oeste do Brasil e abrange uma área de 918,4 Km. De acordo com a posição geográfica, Pilar está situada na região goiana do Alto-Tocantins, em plena área de interflúvio deste rio com o Araguaia, no alto da serra. Limita-se ao norte com Mara Rosa, ao sul com Itapaci, ao leste com Hidrolina, ao oeste com Guarinos; noroeste com Santa Terezinha e Campos Verdes. Fica a 375 km de Brasília e a 250 km de Goiânia.

Ilustração 2: Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Pilar_de_Goi%C3%A1s Localização de Pilar de Goiás em Goiás



O resgate da memória toponímica de Pilar é essencial para se caracterizar também o espaço geográfico e histórico das regiões que fazem parte da sua demarcação enquanto arraial, vila e cidade. Certamente que a Toponímia é testemunha da paisagem secular desenhada ao longo desses caminhos, feitos de pedras, muros, cachoeiras, vales, montanhas e da cultura linguística de toda a gente pilarense. Para essa descrição toponímica, são apresentadas cinco fichas lexicográficas com informações sobre os nomes que recebeu o município de Pilar de Goiás assim como o nome da reserva ambiental que guarda um importante acervo do quilombo Papuã, conforme dados que seguem.

ANÁLISE TOPONÍMICA

A análise toponímica está apresentada com dados que são os nomes que Pilar de Goiás recebeu. Essa apresentação está exposta em fichas lexicográficas com se vê na sequência:

Ficha lexicográfica1

Topônimo: Quilombo de Papuã.

Etimologia: Quilombo - sm. Valha couto de escravos fugidios XVI. Palavra em origem nos termos “Kilombo” (Quimbundo) ou “ochilombo” (Umbundo). Também presente em outras línguas faladas ainda hoje por diversos povos Bantus que habitam a região de Angola, na África Ocidental. Originalmente, designava apenas um lugar de pouso (povoação) utilizado por populações nômades ou em deslocamento. Apenas posteriormente, passou a designar também as paragens e acampamentos das caravanas que faziam o comércio de escravos e outros itens cobiçados pelos colonizadores. No Brasil, o termo “quilombo” ganhou o sentido de comunidades autônomas de escravos fugitivos.

Papuã - sm. *Brachiara Plantaginea*. Nome popular: Capim-marmelada; planta da família das Poáceas, também chamada de grama-paulista e milhã branca. Segundo registros históricos, Pilar foi povoada no ano de 1741, com a descoberta das minas papuã (espécie de gramínea muito abundante na região, por negros foragidos).

Classificação toponímica: de natureza física – fitotopônimo

Historiografia: Os primitivos habitantes de Pilar foram os índios Curuxás ou Kirixás e Canoeiros, além de escravos fugitivos da tortura e da exploração escravagista. O nome Quilombo de Papuã, ou simplesmente papuã, deu origem ao povoado; que recebeu este nome devido à presença deste capim amarelado muito abundante na região. Sua fundação data de 1741, ano em que João Godói Pinto da Silveira descobriu as minas de ouro de papuã, ocupadas pelos negros foragidos e índios.

Relatos de colaboradores: *Esse nome, naquela época, era os portuguese, né? Divia de sê a orige de lá porque tem, ês aqui, têm o quilômeto, aqui perto tem o lugá lá que chama Quilomêto, é do dos... aonde tinha a turma de índio, passô o nome deisi. E por aí começo a cidade e foi construino, foi juntano gente aqui, ela foi muito grande (...)* Inf.1

Era isso mesmo. Quilômedo têm aqui perto, tem a, o lugar que chama quilômedo da onde os escravo ficava, quera, era, era... acho que, eu num to bem certo não mais...eu to muito esquecido, maise o quilômedo aqui acho que têm. Inf.2
O quilombo de Papua era o seguinte, a matinha quês foi chegano pra visitá os escravo e num pode chegá por que era hora quês tava tudo arreunido, ela teve medo de chegá e ês revoltá cum ela, ês era foragido né? Inf.3 (...) era um ramo, capim assim da foia larga, muito maciinhim pus animal cumê (...) é, essa matinha, te hoje ês fala, é pasto formado, num existe mais não, nessa estrada que vai pa Guarinu.Inf.3

Ficha lexicográfica 2

Topônimo: Arraial de Nossa Senhora do Pilar/ GO

Classificação Taxionômica: de natureza antroponômica. Poliotopônimo / hierotopônimo.

Historiografia: Após a sua fundação, edificaram lá, a igreja Nossa Senhora do Pilar, da qual seu “fundador”, João Godói, era devoto. Esta denominação foi dada ao arraial nascente, que em poucos anos tornou-se cenário de pompa e riquezas, com frequentes visitas de fidalgos do reino. Com um desenvolvimento surpreendente, decorrente da imensa quantidade de ouro extraído da região, o arraial tornou-se freguesia, em 1751, passando a julgado em 1809.

Relato de colaboradores: (...) *a nossa cidade aqui, essa cidade num é de meu tempo não, é contado pelos mais véio, né, que contava gostava demais de ficá assuntano assunto dos povo mais véi. Aí, essa cidade aqui chamava Papuã, chamava de Papuã, aí ni, quando vei a Nossa Senhora do Pilar, vei de Portugal, aí ela já vei com o nome de Pilar, né? Aí pegô poise, nome da cidade Pilar, que a santa é Nossa Senhora do Pilar. Aí, inté em Portugal tem né, essa santa lá, ês té pede ela lá em Portugal tamem. Aí, ficô né, mudô o nome pa Pilar, por causa da santa, já ela é a padroeira da cidade, né? Inf.2(...) nome de Pilar; pedra, significa pedra. Porque a imagem que tem lá em Pilar, que é a padroera de lá, ela foi encontrada em cima da lapa de oro. Em cima da pedra de oro, aí ês pegaro ela, levô pra lá pra dentro, hoje aonde é a cidade, vai daqui, dali, ela fugia; ês fez ua capelinha pra ela cá e ela fugia ia lá pa cachoera onde ês achô ela, onde ês encontrô ela lá. Aí teve um daqueles ambicioso atentô de tirá a lapa de oro, mais ês já tinha, já tinha feito a image dela, por caca que ela tava, desaparecia da igreja, aí ês fez image dela. Senhora pode chegá lá, a Nossa Senhora padroera, a grande, é em cima dá... hoje é pau quês fez, num sei se é pau ô pedra, é em cima dua lage quadrada.*

Ficha lexicográfica 3

Topônimo: Pilar de Goiás

Etimologia: sm. pilar > pilare (latim), coluna que sustenta a estrutura.

Classificação Taxonômica: de natureza antroponômica – Corotopônimo. Localização em Goiás: noroeste do estado – 263 km de Goiânia, capital. Direção, pela BR 153. Situada no Vale do São Patrício. Senso IBGE (2010): 2.733 habitantes.

Historiografia: Por decreto ou Resolução Provincial de 11 de novembro de 1831, passou à categoria de vila, instalando-se em 7 de janeiro de 1833, com o topônimo simplificado para “Pilar”.

Quando atingiu a condição de Comarca, pela Resolução 682, de 28 de agosto de 1882, suprimiu-se a condição de vila, pelo Decreto-lei n. 253, de 1 de julho de 1935, transferindo-se a sede do município para o distrito ou vila de Crixás, autonomia novamente recuperada pelo Decreto n.557, de 30 de março de 1938 – concedia prerrogativas de sede municipal a Pilar.

O nome foi alterado em 31 de dezembro de 1943 para ITACÊ, em tupi: “pedra da recordação”.

Em 19 de julho de 1943, o município voltou a categoria de distrito, com o antigo nome de Pilar.

Finalmente, em 30 de novembro de 1949, pela lei estadual n.355, retoma o nome para Pilar de Goiás.

No primeiro censo na localidade, datado de 1756, aparecem quase 4 mil pessoas. Com o declínio das Minas, os habitantes de Pilar passaram a depender da agricultura. Localizada fora da rota do comércio, a cidade ficou um século isolada, fator que contribuiu para preservação do seu patrimônio.

Relato de colaboradores: *Ah, o primeiro nome dela, era Mata do Papuã. Aí, foi habitado pelo senhor João Pinto de Godóis, que foi o portuguese que habitô lá. Foi mil e setecentos e quarenta e um. Mai o primeiro nome era Mata do Papuã. Quera o capim que tinha lá, né? Chama capim pipuã, papuã. (...) ele é muito remoso, acabô. Mais eu inda cunheci ela lá inda nalguma restinga de mato que num fez roça, inda tinha ele ainda. Ele é um capim assim, foia larga, verdinha, era o capim que os animais pastava. Chamava Papuã, depois foi Pilar Estado de Goiás, eu escrevi muito nora queu tava na escola. Pilar Estado de Goiás, mudô, negoço política, entro político, coisa e tal, pois nome lá de Itací. Eu escrevi muito naquelas, coisa de professô mandava a gente escrevê e tal, Itací. Aí, o povo, política num acaba, né? os bichão cabiçudo de lá de Pilar, viero aqui em Goiana, mudô.*

Aí, ficou o nome Pilar de Goiás. Foi agora de... de trinta e nove pra quarenta, pra cá, mudo o nome, pois Pilar de Goiás, aí, até hoje ta lá; Pilar de Goiás. Inf.4 (...) Pruquê que chama Pilar? Divido é de pedra, porque é cascai e pedra, todo lugar que cê vai tem muro de pedra, tem carçada de pedra, é devido as pedra, por isso é que pegô nome de Pilar. Inf.3 (...) Quandês abriu aqui, que começô a construí aqui, era... era Papuã. Que aqui oh, issaquí era, era vereda de buriti, tinha água, nascia água aqui dento, aqui de primero brotava água im todo lugar. Ali, oh, aqui na frente ali, têm uma canaleta lá que teve um ano que choveu demais, podia sentá um, por causa da bica d'água, que era uma coisa doida, corria lá da serra, descia por dento do chão, saía ali. Aqui chovia demais, agora não... Porque aí passou sê... aí passou a Pilar por causa da , da padoera. Padoera daqui é Senhora Pilar, aí passou a cidade pra Pilar de Goiás, mas primero era Papuã. Inf.2

Ficha lexicográfica 4

Topônimo: Cachoeira do Ogó/GO

Etimologia: sm. “objeto mágico com o qual Exú se transporta para lugares longínquos, em segundos, nas crenças afro-brasileiras”. Do iorubá < o’go >. Também significa um tipo de mineral constituído em grande parte de grânulos de zirconita, o que lhe confere uma coloração semelhante a do ouro.

Classificação toponímica: de natureza física – hidrotopônimo.

Localização: Antiga localização do quilombo papuã

Historiografia: reserva ambiental que guarda um importante acervo do quilombo papuã. Atualmente, está destruída pela ação do homem garimpeiro, mas era um salto turístico da região. Neste lugar, João Godói encontrou os quilombolas que retiravam ouro de lá.

Relato de colaboradores: *Ogó é porque é minério. Ce pode pegá o diçonário escolar e oiá que têm todas essas coisa. Ogó é que é minero. Inf.2 (...) a veia Sizona conta (...) que os pai dela contava que quando ês fugiro pra cá, ficaro aí, na cachoera, na cachoera do Ogó, que o Ogó é um minero, é o que tinha aí, tinha o oro e tinha esse minero, no Ogó, ês pois o nome da cachoera de Ogó, e então eles contava que quando veio, era mata só, mata virge. Inf.3 (...) A cachoera do Ogó foi demolida pu caso do garimpo. O garimpo foi que dismanchô ela, que foi furano, furano, furano, desmorondava, ês aproveitava o oro, que deu muito oro lá, no exo da cachoera deu oro demais. Mais ela pode, se o prefeito quisé, se o*

IPHAN agora quisé, pode restorá ela, tem jeito de restorá. Inf 2 (...) é quem fundô aí foi um tal de Ogó, o nome dos cara era Ogó. Ele era mais veio, veio cum a tribo pa cá, nesse tempo ele veio cum poço, ele veio só, ele conseguiu tirá da, da tribo quinhentos escravo(...)Ogó, era o nome...do escravo mais véi que fundô o garimpo na cachoera. Inf.1

Ficha lexicográfica 5

Topônimo: Casa da Princesa

Classificação toponímica: de natureza antro-po-cultural – sociotopônimo.

Localização: Pilar de Goiás

Historiografia: conhecida como casa das rótulas com forro pintado. Construída para hospedar a princesa Isabel. Denominada de Casa Setecentista, moradia senhorial do séc. XVIII. Acervo de cerca de mil peças é formado por documentos históricos, fotografias e objetos (especialmente mobiliário e utensílios domésticos utilizados nos casarões de fazenda). Pertence, atualmente, ao IPHAN. Hoje é o museu histórico da cidade.

Relato de colaboradores: *casa setecentista, casa da princesa, aí nesse documento que cê tirô memo têm. É o rezistro dela, casa setecentista, quer dizer que ela é de mil setecentos e cinqüenta. (...) era a casa dela, é Maria Vitória. A sede dela é lá no engenho de baxo, mas ela sempre ficava aqui, né? Ela morreu aqui dento de Pilar. (...) A portuguesa, foi na África, naquele tempo ês finaciario, tinha cumerço de escravo né?, comprava, ela comprô, era rica no Portugal, sortera, num tinha marido, num tinha ninguém, acho que nem descendente dela, foi na África, comprô cinco mil escravo. Chegô aqui, ela colocou êze. Inf.2*

Pelo exposto, a análise toponímica proposta para este estudo, sistematizada nas fichas, evidencia a classificação do topônimo, os dados historiográficos, consubstanciados estes com os relatos dos colaboradores. A análise revela ainda a importância fundante da utilização dessas narrativas orais para a construção histórica dos lugares e, conseqüentemente, dos topônimos que representam esses lugares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O senhor... Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso me alegra, montão. Riobaldo (GUIMARÃES ROSA).

Os relatos orais funcionam como alternativas para a transmissão de experiências. Em certo sentido, eles constituem um modo de pensar. Este pressuposto e o da nossa própria experiência - extremamente prazerosa - desencadearam a vontade de retornar com o capricho de observar as histórias, enriquecidas de simbolismo.

Os depoimentos escolhidos para esta análise, dotados de sentido e significação, constituem-se em uma forma de expressão simbólica que possibilitaram à população rural, além de transmitir seus hábitos e costumes, preservar, sobretudo, sua identidade. O imaginário comum, difundido por meio da circulação das narrativas e registros históricos da cidade de Pilar, possibilitou o resgate da cultura local e a preservação de sua memória.

Os dados coletados também sugerem que a toponímia pilarense guarda marcas de povos que habitaram parte de Minas Gerais e São Paulo e que aqui pisaram como desbravadores do *Sertão*. Pode-se destacar que existe, na toponímia local, um vínculo histórico marcado por etnias de origem africana, indígena e portuguesa.

Por fim, ao ouvir o encantamento das palavras dos informantes, cria-se um elo, uma intimidade com essa forma de expressar sentimento, beleza, solidão, de falar do torrão natal. Imaginamos que talvez seja, inconscientemente, uma forma de o narrador aproximar o ouvinte para suas histórias e dele sorver todo um ensinamento para a vida inteira. Do contador *sertanejo*, alimentamo-nos de vontade de contar tudo aquilo que está à vista de todos, mas que poucos percebem e pouco valorizam. Dele, tomamo-lhes emprestado o imaginário e a memória. A suas histórias, demo-lhes voz.

“Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare” (MANUEL DE BARROS, 1997).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Michael. Marxismo e filosofia da linguagem. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2005.

BENJAMIN, W. O narrador. In: _____. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.v. 1.

_____. Documentos de cultura, documentos de barbárie. São Paulo: Cultrix e EDUSP, 1986.

BOSI, E. Memória e sociedade: lembranças de velhos. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BUSATO, Cleo. Contar e encantar: pequenos segredos da narrativa. Petrópolis: Vozes, 2004.

CASTRO, O. O Julgado de Pilar: resgate histórico. Brasília: GRAFISA, 1996.

COROMINES, J. Scripta Nova. Revista eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales, Barcelonav. 8, n.138, 2003.

DARNTON, R. O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa. Trad. Sônia Coutinho. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

DICK, Maria V. P. A. A motivação toponímica e a realidade Brasileira. São Paulo: Arquivo do Estado, 1990.

_____. Os nomes como marcadores ideológicos. Revista Internacional de Semiótica e Linguística, São Paulo. v. 7, p. 97-122.1998.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de S. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LIND, I. De Portugal ao Brasil, um pequeno estudo de Toponímia Brasileira. Lisboa: Casa portuguesa, 1963.

MACHADO, R. Acordais - Fundamentos teóricos-poéticos da arte de contar histórias. São Paulo: DLC, 2004. Bananeira Filmes/Gullane Filmes/Laterit Productions, 2003. 1DVD (100m).

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Proj. História, São Paulo, n.10, dez 1993.

PATRINI, M. de L. A renovação do conto: emergência de uma prática oral. São Paulo: Cortez, 2005.

PORTO EDITORA. Dicionário editora de Latim-Português. Coordenação científica da revisão de António Rodrigues de Almeida. 3. ed. Porto: Porto editora, 2008.

QUEIROZ, S. Tradição e experimentação - metamorfoses do conto oral. In: PAIVAA et al. (Orgs) Literatura e Letramento: espaços, suportes e interfaces - o jogo do livro. Belo Horizonte: Autêntica/CEALE/FALE/UFMG, 2003.

RICOUER, P. Os jogos com o tempo. In: ____Tempo e Narrativa. Tradução Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1995.

SOLIS, Gustavo. La gente pasa, los nombres quedan... Introducción en la toponimia. Lima/ Perú: G. Herrera Editores, 1997.

TURNER, Victor. Performing Etnografy. In: The Antropology of Performance. New York: PAJ Publications, 1992. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pilar_de_Goi%C3%A1s>. Acesso em: 29 ago. 2016.

HISTÓRIA E ETIMOLOGIA DO TOPÔNIMO JARAGUÁ

ESTER FERREIRA²¹

MARIA SUELÍ DE AGUIAR²²

²¹ | Doutoranda pela Universidade de Brasília (UnB). Pesquisadora e professora da Faculdade Padrão de Goiânia. Participa do Grupo de Pesquisa do CNPq *A linguística e a história de colonização de Goiás*.

²² | Professora Doutora na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (UFG). Coordenadora do Grupo de Pesquisa do CNPq *A linguística e a história de colonização de Goiás*.

RESUMO

A toponímia é uma herança preciosa das culturas passadas. [...]. O batismo do espaço e de todos os pontos importantes não é feito somente para ajudar uns aos outros a se referenciar. Trata-se de uma verdadeira tomada de posse (simbólica ou real) do espaço. (CLAVAL, 2001, p. 189)

Longe de esgotar o assunto que já tem sido abordado sob vários pontos de vista por estudiosos de diferentes áreas do conhecimento, consideramos que este capítulo poderá contribuir com reflexões acerca de questões culturais, históricas, ideológicas e políticas que envolvem a nomeação de “acidentes naturais ou humanos” (SOLIS, 1997). Para fins didáticos, buscou-se tratar da Onomástica para especificar a Toponímia. Sendo assim, apresentamos o conceito inicial do nome próprio, focalizando o processo de nomeação do município de Jaraguá-Goiás-Brasil.

O presente texto propõe-se a explorar brevemente a estrutura do signo em função toponímica; e, por fim, “enumerar alguns dos fenômenos que podem dificultar a decodificação do topônimo na sincronia, conduzindo o pesquisador à diacronia, a fim de resgatar o percurso gerativo do nome: seu denominador, seu motivo”. (CARVALHINHOS, 2007, p. 01).

Para a proposta deste texto, consideramos a afirmação de d’Encarnação (2008[2015]), quando salienta que se pode estabelecer relação estreita entre a Toponímia e a História. Assim, a investigação sobre a toponímia permite-nos identificar lugares e povos e descortinar o significado concreto dos nomes de tais lugares.

Tecidas estas considerações iniciais, apresentamos a composição deste capítulo, o qual se encontra organizado em quatro subtítulos. No subtítulo 1, *Onomástica: o conceito de nome próprio e o signo toponímico*, argumentamos e relacionamos o arcabouço teórico-metodológico para a constituição destas reflexões e contribuições acerca da nomeação de acidentes naturais e humanos, com base em Carvalhinhos (2007; [2002-2003] 2015), Dick (1992; 1997; 1999) e outros.

No subtítulo 2, *A localização de Jaraguá*, apresentamos a localização e as características geográficas do município, utilizando, principalmente, dados do IBGE (2009; 2015). No subtítulo 3, *Aspectos histórico-culturais de Jaraguá*, fizemos recortes das principais informações sobre a história e a cultura do local. E, por fim, no subtítulo 4, *A etimologia do topônimo Jaraguá*, elencamos o processo de nomeação de Jaraguá, trazendo questões de base etimológica, cultural, histórico-cultural, política e ideológica, que ora motivaram, ora influenciaram, ora impuseram a oficialização da nomeação do local.

ONOMÁSTICA: O CONCEITO E O SIGNO

Carvalhinhos (2007; [2002-2003] 2015) afirma que a questão do nome sempre foi palpitante por problematizar alguns temas sobre a relação semântica entre um objeto e sua denominação e a referência entre o objeto, o conceito e a forma da palavra.

Ainda de acordo com a autora, essas questões já eram formuladas na Grécia pelo gramático Dionísio da Trácia, século II a.C., quando da sistematização da primeira gramática do mundo ocidental. Dionísio descreveu o *onoma*, pois naquele tempo não existia o conceito de nome próprio como é conhecido hoje, em oposição ao nome comum. Sendo assim, a definição de *onoma* abarcava ambos por se referir a denominações de seres individuais, atividades humanas e objetos (CARVALHINHOS, 2007).

Possivelmente, a inexistência do nome próprio estivesse relacionada à própria cultura grega em que o homem se via como cidadão somente enquanto membro da *pólis*. Não havia referência à identidade individual, mas somente à coletiva.

Nesta mesma perspectiva, Lyons (1979) ressalta que os filósofos gregos contemporâneos a Sócrates e Platão propuseram

[...] a questão nos termos em que ela geralmente se propõe até hoje. Para eles a relação semântica que liga as palavras às coisas é a de “denominar”; e a questão que daí decorre é a de saber se os “nomes” dados às “coisas” eram de origem “natural” ou “convencional” [...]. No curso do desenvolvimento da gramática tradicional, tornou-se hábito distinguir entre o significado da palavra e a “coisa” ou as “coisas” por ela “denominadas”. Retomando a distinção formulada pelos gramáticos medievais: a forma de uma palavra (*vox*— parte duma [de uma] *dictio*) significava “coisas” em virtude do conceito associado

a essa forma no espírito dos falantes; e o “conceito”, olhado desse ponto de vista, era o significado da palavra (a sua *significatio*). Consideremos essa a visão tradicional da relação entre palavras e “coisas” (LYONS, 1979, p. 429, grifos do autor).

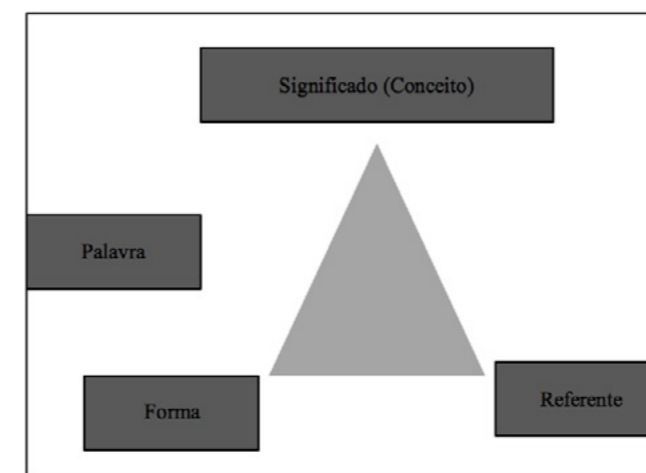


Figura 1: Triângulo semiótico. Fonte: adaptado de Ogden e Richards, [1923] 1989.

Partindo deste princípio, o triângulo semiótico, a seguir, esquematizado por Ogden e Richards ([1923] 1989), adaptado neste texto, mostra a relação de significado do nome com a semântica.

De acordo com as informações apresentadas neste triângulo, é necessário considerar o contexto, ou seja, o referente, para que o significado seja recuperado, de modo a estabelecer o percurso gerativo do signo toponímico.

Os nomes próprios têm funções distintivas, portanto, o nome próprio não tem significado e tampouco conotação, então sua função consiste, meramente, em fazer distinções. Neste viés, Stuart Mill (1846) considera que os nomes próprios não são conotativos, eles distinguem as pessoas e os lugares que são nomeados por eles, entretanto não indicam ou impõem nenhum atributo para as pessoas ou lugares. Os nomes próprios são ligados aos seres nomeados e não dependem da continuação de atributo algum, ou seja, podemos remeter aos conceitos saussurianos sobre arbitrariedade do signo. Dick (1992) reconhece que diferentemente do signo linguístico, que é arbitrário, o signo toponímico é motivado, de acordo com as palavras da autora

[...] muito embora o topônimo seja, em sua estrutura, uma forma de língua, ou um significante, animado por uma substância de conteúdo, da mesma forma que todo e qualquer outro elemento do código em questão, a funcionalidade de seu emprego adquire uma dimensão maior, marcando-o duplamente: o que era arbitrário, em termos de língua, transforma-se no ato do batismo de um lugar, em essencialmente motivado, não sendo exagero afirmar ser essa uma das principais características do topônimo. (DICK, 1990, p. 18).

Desta forma, em Onomástica (*ato de nomear*) faz-se necessário considerar o contexto e o referente para que o significado do nome possa ser recuperado, estabelecendo o seu percurso de nomeação.

Carvalhinhos (2007; [2002-2003] 2015) considera que em toponímia (grego *topos* = lugar + *onoma* = nome), o fenômeno *fossilização* ou *cristalização* do signo topônimo ocorre a partir do momento em que a língua oral muda e também o meio ambiente se transforma, provavelmente o referencial físico que elucidaria o significado não mais existe, o que inviabiliza ou pelo menos dificulta a reconstrução etimológica. O topônimo guarda, então, sob um invólucro aparentemente sem sentido, isto é, uma cadência de sons reconhecidos como sendo da língua, contudo, eventualmente desconhecidos, no momento da decodificação, os semas ou unidades mínimas de significação que permitem a reconstrução etimológica.

O topônimo não contempla apenas uma classe de palavras, muito embora exista uma tendência, e grande parte de topônimos constitui-se de nomes ou nomes e adjetivos. O signo toponímico abarca não somente o nome de um lugar, mas o lugar em si. A literatura especializada especifica o lugar denominado, de modo geral, como genérico (CARVALHINHOS, 2007; [2002-2003] 2015).

Neste sentido, observando o processo de nomeação da região de Jaraguá, temos um topônimo formado por: 1) três nomes: arraial + córrego + jaraguá - *Arraial do Córrego do Jaraguá*; 2) quatro nomes, sendo um composto: povoado + nossa senhora + penha + Jaraguá - *Povoado de Nossa Senhora da Penha de Jaraguá* e 3) Um nome: Jaraguá - *Jaraguá*.

Desse modo, Dick (1999) optou por utilizar as denominações termo ou elemento genérico, complementado pelo termo ou elemento específico, ou nome propriamente dito, em decorrência da disparidade dos elementos constituintes do que denomina "sintagma toponímico". Também, segundo a autora (1999, p. 36), a toponímia é "um imenso complexo línguo-cultural," em que os dados das demais ciências se interseccionam necessariamente e não exclusivamente.

A LOCALIZAÇÃO DE JARAGUÁ

A cidade de Jaraguá encontra-se situada no Centro-Oeste do Estado de Goiás, no chamado Vale do São Patrício, banhada pelo Rio das Almas, nas proximidades de uma serra denominada Serra de Jaraguá (FREITAS, 2003), cujo acidente natural foi a motivação para a transplantação do topônimo *Jaraguá* do estado de São Paulo para a região goiana. A figura 2 apresenta uma foto panorâmica da cidade, em que se destaca a Serra de Jaraguá, na parte superior da área verde.

O município de Jaraguá encontra-se localizado na mesorregião do Centro-Oeste Goiano, na microrregião de Anápolis. Limita-se, ao norte, com os municípios de Rianápolis, Santa Isabel e Goianésia; ao sul, com São Francisco, Jesúpolis, Santa Rosa e Taquaral; a leste, com Pirenópolis; e a oeste, com Uruana, Itaguari e Itaguaru. Jaraguá localiza-se a 120 km da capital estadual, Goiânia, e a 205 km da capital federal, Brasília (IBGE, 2009; 2015).

Em Goiás, referindo-se à extensão territorial, Jaraguá é um dos maiores municípios do Estado, uma vez que o referido município, além da cidade de Jaraguá, integra oito distritos, a saber: Alvelândia, Artulândia, Mirilândia, Palestina, Vila Aparecida, Santa Bárbara, Cantagalo, Bom Jesus e dois aglomerados rurais que são Monte-Castelo e São Geraldo, conforme mostrados no mapa (figura 3). (IBGE, 2009; 2015).



Figura 2: Foto panorâmica da cidade a partir da Torrinha da vila Izaura. Fonte: Ascom/ Prefeitura de Jaraguá1989.

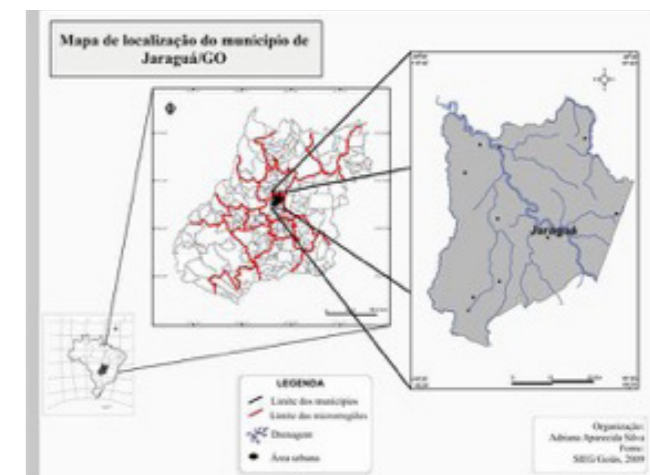


Figura 3: Mapa da localização de Jaraguá. Fonte: Ferreira (2010).

Os rios de maior importância da região são os Rios das Almas, Pari, Saraiva, Sucuri e o Rio do Peixe, além de outros rios contribuintes menores. Inclusive, o Rio Pari, nomeado inicialmente como Córrego Jaraguá, sendo explorado pelos bandeirantes para a extração de ouro de aluvião, foi a motivação para a primeira nomeação da região jaraguense. A vegetação predominante é o cerrado²³, típico da região central do Brasil, caracterizado pela biodiversidade, faunística e florística; apresenta desde árvores de pequeno porte até árvores com mais de cinco metros de altura. O sistema dos cerrados apresenta grande riqueza de árvores frutíferas, como pequi, guapeva, cajuzinho do cerrado, ingá; de plantas ornamentais, como ipê (amarelo, branco, rosa), paineira, nó-de-porco; e também de plantas de caráter medicinal, madeireiro, venífero e outros (WALTER, 2006).

ASPECTOS HISTÓRICO-CULTURAIS DE JARAGUÁ

Jaraguá é uma das principais cidades históricas do Estado de Goiás, conhecida como *Lendária Terra*, devido, principalmente, às lendas da Tereza Bicuda, do cavaleiro da Rua das Flores e da procissão dos mortos, que permeiam o imaginário do povo jaraguense.

Resumidamente, as lendas expressam advertência às pessoas que possuem atitudes e comportamentos contradizentes aos bons costumes do local.

A história da Tereza Bicuda apresenta uma filha rebelde que agredia a mãe e acabou matando a senhora idosa. Após a morte da mãe, Tereza Bicuda enlouqueceu e morreu, transformou-se em fantasma, atormentando os moradores da Rua das Flores. Então, um Padre da época aconselhou a levar o corpo e sepultar na Serra do Jaraguá, onde ela se transformou em marimbondos que atacam quem passa por lá.

A história do cavaleiro da Rua das Flores apresenta uma mulher que aproveitava da ausência do marido para traí-lo. Desconfiado das traições da mulher, o homem chegava de surpresa durante as madrugadas. Quando ele morreu, virou fantasma e passou a assombrar a casa dele e a Rua das Flores.

²³ O Sistema Biogeográfico dos Cerrados abrange a área de uma grandeza espacial que recobre quase dois milhões de quilômetros quadrados do território brasileiro. A área contínua dos cerrados inclui praticamente a totalidade dos Estados de Goiás e Tocantins, oeste de Minas Gerais e Bahia, leste e sul de Mato Grosso, quase a totalidade do Estado do Mato Grosso do Sul, sul dos estados do Maranhão e Piauí (WALTER, 2006). Variáveis: *cerradão, mato grosso, cerradal, capoeira*. Em Goiás, a variável mais empregada é *capoeira*. (HOUAISS, 2001).

E a história da procissão dos mortos conta que uma mulher vivia se ocupando com a vida das outras pessoas, sendo que em um determinado dia foi surpreendida e advertida por uma procissão de mortos. A partir daquele dia, ela mudou sua atitude.

Quanto à ocupação da área do município, ocorreu provavelmente nas primeiras décadas do século XVIII, quando os bandeirantes paulistas se instalaram na região a partir da descoberta de jazidas de ouro nas margens do atual Rio Pari, próximo à atual Serra de Jaraguá. Conforme informações de vários estudiosos que se dedicaram à história jaraguense, dentre eles, Pedroso (1997), Duarte (1999), Fonseca (2002), Fonseca L. (1999), Romancheli (2008) e também informações do IBGE (2015), o município foi emancipado em 29 de julho de 1882, pela Lei Provincial Nº 666, (FERREIRA; AGUIAR, 2009), tendo, portanto, atualmente, no ano de 2016, 134 anos de emancipação política.

Nos vários trabalhos realizados sobre a história de Jaraguá, a historiadora Romancheli (2008) aponta que há evidências prováveis de que o povoamento surgiu por volta de 1722-1725, período em que foi descoberto ouro nas serras, o ouro de grupiara, e nas correntes dos rios, o ouro de aluvião.

Nas fontes pesquisadas, Canesin e Silva (1983) e no histórico do IBGE (2009; 2015), também encontramos informações acerca da presença de povos indígenas na região jaraguense. De acordo com as informações contidas nesses documentos, o município de Jaraguá era povoado pelos índios Jaguara ou Jarawara. Segundo o texto do IBGE, o nome da região foi motivado pela presença dessa população indígena. Contudo, a maioria dos estudiosos da história de Jaraguá afirma que o nome da região foi dado devido à semelhança do local com uma região paulista. Essa é a versão que figura no imaginário dessa população.

Por outro lado, Pedroso (1997) assinala categoricamente que o povoamento de Jaraguá iniciou-se a partir de 1737. A historiadora não descarta a possibilidade de essa região ter sido habitada pelos índios Kayapó antes da chegada dos colonizadores. De acordo com a autora, não há indícios formais de provas, mas é possível que membros dessa comunidade se movimentavam pela região jaraguense pelo fato de haver vestígios deles em todo o território próximo a Jaraguá.

Com relação ao descobrimento das primeiras minas auríferas em Jaraguá, Pedroso (2008) assinala que essa é uma questão polêmica, pois as fontes escritas atribuem o descobrimento a negros fugitivos, que também são deno-

minados negros faiscadores. Em contrapartida, os autores contemporâneos atribuem esse fato ao mineiro português Manoel Tomar, fundador de Pirnópolis e explorador das minas daquele lugar. De acordo com as palavras da pesquisadora, a documentação histórica escrita

[...] não é coincidente com a memória popular dos habitantes da cidade acerca dos inícios da exploração do ouro e o estabelecimento do antigo arraial. Tais fontes escritas atribuem o descobrimento do ouro em Jaraguá a negros faiscadores em 1737 (Veiga, 1783; Cunha Matos, 1823; D'Alincourt, 1816, Pohl, 1821; Saint-Hilaire, 1819; Silva e Souza, 1812). Contudo, autores contemporâneos apontam o mineiro português, Manoel Tomar, como o primeiro explorador daquelas minas. (Artiaga, 1951; Jayme, 1971; Almeida, 1982). (PEDROSO, 2008, p. 25).

A autora ressalta que os autores contemporâneos formularam seus estudos com base em informações orais fornecidas pelos jaraguenses. Podemos deduzir, portanto, que a memória popular ainda se encontra impregnada por uma visão do português *heroico* e *desbravador*. Por outro lado, há probabilidade de uma interpretação de que os *negros fugitivos* ou *faiscadores* tenham sido os primeiros a chegar à região. No entanto, por meio do trabalho escravo, foram os portugueses e bandeirantes que exploraram as minas auríferas.

De qualquer forma, segundo Ferreira (2010), fundamentada no arcabouço teórico dos historiadores de Jaraguá, os primeiros habitantes dessa região foram, em sua maioria, os bandeirantes paulistas, atraídos pela notícia da abundância em ouro, e os negros africanos ou seus descendentes, que foram a mão de obra utilizada no garimpo; ou seja, era uma organização de senhores e escravos, brancos e negros. Essa organização estava nitidamente marcada por crenças de superioridades e inferioridades culturais, valores muito fortes na sociedade colonial da época.

A propósito, é possível perceber traços de separação social que ainda permanecem registrados através de construções arquitetônicas antigas da paisagem urbana como, por exemplo, as igrejas. Para fins ilustrativos, registramos que havia uma igreja para os brancos, Igreja Nossa Senhora da Penha, e uma igreja para os negros, Igreja Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, conforme imagens atuais representadas nas figuras 4 e 5.



Figura 4: Fachada atual da Igreja Nossa Senhora da Penha. Fonte: acervo de Francisco Aragão.



Figura 5: Fachada atual da Igreja Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Fonte: acervo de Pablo M. Brito.

A localização dessas duas igrejas realça ainda mais a questão social. A Igreja Nossa Senhora da Penha localiza-se no centro da cidade e a Igreja Nossa Senhora do Rosário e São Benedito localiza-se em um lugar periférico. A igreja destinada aos negros foi fundada pela Irmandade Nossa Senhora do Rosário²⁴. Em consonância aos fatos históricos e relatos de alguns colaboradores, Nossa Senhora do Rosário era a santa protetora dos escravos. (FERREIRA, 2010).

No decorrer dos anos, o ouro se esgotou devido à intensa exploração. Assim, como todo interior goiano, Jaraguá permaneceu isolado por um longo período. Somente a partir das primeiras décadas do século XX, através da política expansionista do governo de Getúlio Vargas, é que Goiás e, conseqüentemente, Jaraguá, passam a ter reconhecimento e integração em âmbito nacional. (PALACIN, 1992).

A região jaraguense foi plenamente beneficiada com a construção da rodovia BR-153 (Belém/Brasília) que liga o país de Norte a Sul. Com esse advento, vieram pessoas de vários estados brasileiros, dentre os quais merecem destaque os Estados de Minas Gerais e Bahia, principalmente em busca de trabalho e de melhores condições de vida. Conseqüentemente, essas pessoas contribuíram e contribuem também com a linguagem e a cultura do local. Muitas dessas contribuições são manifestadas nas festividades culturais de cunho religioso, como as Folias de Santos Reis e do Divino. Cabe destacar

²⁴ O primeiro documento escrito a respeito dessa questão intitula-se Arte da língua de Angola, redigido pelo Sacerdote Jesuíta Pedro Dias, o qual enfatiza que Nossa Senhora do Rosário era mãe e senhora dos negros. (BONVINI, 2008).

que Jaraguá continua recebendo um constante fluxo de pessoas oriundas de outras regiões de Goiás e do Brasil, em decorrência de ser um polo industrial na área de confecções do *jeans* e também devido à construção da ferrovia Norte/Sul.

Como legado histórico dos padres jesuítas do reino lusitano, a cidade de Jaraguá conserva as Folias e as Cavalhadas²⁵, festividades características das cidades históricas de Goiás, enriquecidas com o conhecimento cultural da população jaraguense. Há duas folias: a Folia de Santos Reis, que ocorre entre os dias 31 de dezembro a 06 de janeiro, em que o grupo de fiéis faz o percurso durante a noite, isto é, visita às casas que foram escolhidas previamente para receberem a folia; e a do Divino Espírito Santo, que acontece no mês de maio, conhecida também como folia mineira. Nesta folia, os fiéis fazem um percurso religioso durante o dia. Ao final desta, realizam-se as Cavalhadas.

A seguir, as figuras 06, 07 e 08 ilustram momentos da realização da Folia de Santos Reis da Fazenda Bom Jesus, um dos grupos mais antigos da região.



Figura 6: Arco da entrada da folia – um dos símbolos sagrados. Fonte: Ferreira (2010).



Figura 7: Altar e bandeira da folia – membro da irmandade mostra as fotos de pessoas que receberam milagres e cumprem votos aos Três Reis Santos. Fonte: Ferreira (2010).



Figura 8: Cantoria em agradecimento à mesa (alimentação). Fonte: Ferreira (2010).

As apresentações das Cavalhadas ocorrem por ocasião da Folia do Divino, mais especificamente nos dois últimos dias de festa, fazendo alusão à luta dos cristãos contra os mouros. A figura 09 apresenta um cavaleiro cristão, traje azul, e a figura 10 apresenta um cavaleiro mouro ou pagão, traje vermelho²⁶.

²⁵ | As cavalhadas tiveram origem nos torneios medievais realizados na Europa, nas praças próximas às igrejas; representavam a luta entre cavaleiros mouros e cristãos, em que os cristãos sempre são os vencedores. No Brasil, esta representação foi introduzida pelos jesuítas com o objetivo de catequizar os índios e os escravos, mostrando o poder da fé cristã. Atualmente, as cavalhadas ocorrem em São Paulo, Goiás (somente nas cidades históricas) e Alagoas, sendo considerada uma festa típica deste último estado. Essa festa possui várias versões e interpretações nas diversas localidades em que são realizadas, mas o sentido religioso, ou seja, a interpretação do poder da fé cristã é mantida. Disponível em <html.www.arquiteturahistorica.com/cavalhadas>. Acesso em: 23 mar. 2010.

²⁶ | As fotos das Cavalhadas são ilustrativas, não sendo representações das Cavalhadas em Jaraguá-Goiás.



Figura 9: Cavaleiro com traje azul – representa os cristãos. Fonte: www.galeriashop.com.br.



Figura 10: Cavaleiros com traje vermelho - representam os mouros. Fonte: www.galeriashop.com.br.



Figura 11: Apresentação de catira na Folia de Reis da Fazenda Bom Jesus em Jaraguá. Fonte: Ferreira (2015).

Essas representações fazem alusão às cruzadas, movimento militar de inspiração católica que partiu entre os séculos XI e XIII da Europa Ocidental para o Oriente, em direção à antiga Jerusalém, hoje região da Palestina, reconhecida como Terra Santa, com objetivo de conquistá-la e mantê-la sob o domínio cristão (ALVES, 2000).

No período da Folia de Santos Reis, são apresentadas algumas danças como *catira*, *lundum* (possivelmente se trata de uma homenagem ao negro) e *tapuia* (em homenagem ao indígena). A *catira*, ilustrada na figura 7, é reconhecida como dança tradicional goiana, recebendo apoio governamental (federal e estadual) para sua manutenção, como a promoção de Festivais de Catira.

Vale ressaltar que as danças do *tapuia* e do *lundum* estão sendo esquecidas, pois, de acordo com os organizadores, membros da Irmandade de Folia da Fazenda Bom Jesus, a tradição cultural, no caso, as danças, que durante anos tem sido passada das gerações mais velhas para as mais novas, atualmente possuem pouco ou nenhum significado para as pessoas mais jovens (FERREIRA, 2010).

No que se referem às ilustrações, elas foram feitas pela autora Ferreira, mostradas para os colaboradores após finalizar a pesquisa e autorizadas a divulgação, sendo confirmada na ocasião do lançamento do livro “Aspectos Histórico-sociais de Jaraguá” em 2012. Livro este que contém um capítulo “O português falado por idosos de Jaraguá-Goiás: cartografias, histórias e cultura” de Ferreira e Aguiar.

Freitas (2003), fundamentada em Santos (2002), ressalta que essas festividades tradicionais tiveram origem na época da mineração, constituindo-se em uma herança significativa do período colonial. Assim, de acordo com as palavras da autora, “muitas das festas tradicionais, vivenciadas ainda hoje, que tiveram suas origens à época das minas, como a Festa do Divino Espírito Santo, das Cavalhadas, da Folia de Reis, dão sustentação às tradições, crenças e costumes locais” (p. 75).

A Folia de Reis é bastante disseminada na região jaraguense, de modo que em cada povoado existe um grupo organizado disposto a manter a devoção e a tradição cultural e religiosa. São doze grupos que, em consonância à linguagem dos foliões, denominam-se *irmandade*. No decorrer do ano, esses grupos se preparam para a festa que tem duração de sete dias. Um dos objetivos consiste em prover alimentação para todos os devotos durante os dias de festa. São momentos dedicados à fé e também à diversão. Os membros de cada grupo trabalham conjuntamente em prol da realização da folia que, segundo eles, consiste em missão sagrada, em questão de fé e devoção aos três Reis Santos (FERREIRA, 2012).

Além dessas festividades tradicionais de cunho religioso, Jaraguá apresenta outras festas, como o Carnaval de Rua, a Festa do Peão, ocasião da comemoração do aniversário da cidade, e a Feira da Indústria do Vestuário. A cidade considera-se reconhecida nacionalmente como a capital goiana da indústria de confecção do *jeans*.

A ETIMOLOGIA DO TOPÔNIMO JARAGUÁ

A Etimologia não estuda somente a formação das palavras, mas também a ligação que elas estabelecem com as outras mais antigas das quais se originaram e suas possíveis mudanças morfológicas, fonéticas, semânticas (COLONNA, 1997). Segundo Cortelazzo e Zolli (1980, p. 406), a Etimologia apresenta o “significado íntimo da palavra”.

Crystal (1988, p. 101) cunhou o termo *etimologia* como sendo “tradicionalmente usado para o estudo das origens e a história da forma e da significação das palavras.” A etimologia constitui uma ramificação da Linguística Histórica, que adota o método semelhante ao da semântica. Sendo assim, o termo *etimologia* vem do grego *etymon*, que apresenta o verdadeiro significado de uma palavra, e *logos*, que significa *estudo*. Constituindo, portanto, o estudo originário das palavras.

Segundo informações registradas em Houaiss, etimologicamente, o topônimo *Jaraguá* se originou do tupi *yara'wa* (NASCENTES, 1964); de acordo com Sampaio (s.d.) o topônimo *Jaraguá* veio do tupi *yara-guá* que significa o *vale do dono*, a baixa do senhor; e conforme Tibiriçá (1989), *Jaraguá* veio do tupi *Jaraguá*, que é um tipo de planta que contém fibras têxteis (HOUAISS, 2001, p. 1674). Vale destacar ainda que esse nome designa uma espécie de capim que era muito abundante na região, o chamado capim-jaraguá.

Essa erva de até dois metros de altura (*hypavihenia rufa*) da família das gramíneas, com inflorescências de cor ferrugínea, nativa das regiões tropicais da África, é muito cultivada, principalmente no Brasil, como uma das principais forragens para bovinos; capim-jaraguá, capim-vermelho, capim-provisório (HOUAISS, 2001, p. 1674).

Convém destacar que essa gramínea está sendo substituída pelo capim-braquiária. Em Goiás, praticamente não há mais pastagens com capim-jaraguá.

De acordo com a análise taxonômica (Dick, 1992), temos no processo de nomeação de Jaraguá os seguintes topônimos: 1) hidrotopônimo (taxionomia de natureza física): *Arraial do Córrego do Jaraguá*, o curso de água que motivou essa nomeação foi o atual Rio Pari, localizado na Serra de Jaraguá; 2) hierotopônimo (taxionomia de natureza antropocultural): *Povoado de Nossa Senhora da Penha do Jaraguá*, segundo Carvalhinhos (2007), ao designar um lugar por um nome sagrado, determinado grupo evoca a proteção ao lugar referido e, por extensão, às pessoas que o habitam. Ocorreu na morfologia do nome um encurtamento sistematizado: *Jaraguá*, de acordo com Dick (1992), esse processo de encurtamento do topônimo ocorre por meio de decisão do poder público. A oficialização da nomeação de Jaraguá ocorreu juntamente com a emancipação através da Lei Provincial nº 666, de 29 de julho de 1882, segundo dados que constam do texto do IBGE (2009; 2015); tendo, portanto, 134 anos de emancipação política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nomeação de Jaraguá envolve diretamente os colonizadores portugueses e paulistas (bandeirantes), sendo que os interesses políticos e ideológicos tiveram forte influência para a oficialização desse topônimo. As informações empíricas e os estudos sistematizados realçam as ações desses colonizadores portugueses e paulistas, geralmente, exaltando as conquistas como fatos heroicos.

As contribuições de povos negros e indígenas não são realçadas pela maioria dos historiadores. Há contradição entre os fatos documentados e a memória popular acerca da história e da nomeação de Jaraguá. Embora algumas pesquisas confirmem a presença de indígenas Kayapó ou Jaguara na região, à época da chegada dos bandeirantes, os documentos oficiais negam a existência desses povos e qualquer relação do nome do local atribuída a eles.

Segundo os fatos documentados, o nome foi dado à região devido à semelhança do local, especialmente de uma serra, com uma região de São Paulo que já era nomeada de *Jaraguá*. Desse modo, teríamos um topônimo transplantado, sendo que a motivação toponímica poderia ser a saudade dos antigos moradores paulistas, conforme a abordagem de Dick (1997), do que depreendemos que os topônimos registram, acumulam e revelam as aquisições e percepções de um determinado povo, e também as percepções e relações com o meio ambiente, ao retratar seu contexto histórico-social e cultural.

A História da humanidade mostra que existem diversos modos e formas de conhecimento na esfera da cultura humana que podem ser articulados de várias maneiras, sendo que a toponímia é um deles. O estudo toponímico revela que a forma de seu conhecimento possui características próprias, apresentando sua relevância peculiar na busca pela compreensão e sentidos para a pluridimensionalidade da existência humana.

O estudo toponímico inclui, inevitavelmente, investigações históricas, etimológicas e culturais. Somente pelo nome do lugar não será possível compreender a dinâmica e o poder da toponímia. Juntamente com os nomes de lugares estão pessoas ou grupos que os inventam, decretam, aceitam, rejeitam ou mudam, sendo assim, constroem territórios, identidades e territorialidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Francisco das N. (Org.). Brasil 2000 - Quinhentos anos do processo colonizatório: continuidades e rupturas. Rio Grande: Fundação Universidade Federal do Rio Grande, 2000.

BONVINI, Emílio. Línguas africanas e português falado no Brasil. In: FIORIN, José L.; PETTER, Margarida. África no Brasil: a formação da língua portuguesa. São Paulo: Contexto, 2008, p. 15-62.

CANESIN, Maria T.; SILVA, Telma C. da. A folia de Reis de Jaraguá. Goiânia/GO: UNIGRAF/ICHL (CECUP – coleção Religiosidade Popular), 1983. v. 1.

CARVALHINHOS, Patrícia de J. Princípios teóricos da Onomástica: Toponímia e Antroponímia. O nome próprio. In: CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA, 11. 2007, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro: CiFEFil, 2007.

_____. Onomástica e lexicologia: o léxico toponímico como catalizador e fundo de memória. Estudo de caso: ao sociotopônimos de Aveiro (Portugal). Revista USP, n. 56, p. 172-179, 1983. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/56/20-patricia.pdf>>. Acesso em: 2 nov. 2015.

CLAVAL, Paul. A geografia cultural. 2. ed. Florianópolis: EduUFSC, 2001.

COLONNA, Bárbara. Dizionario etimologico della lingua italiana. Genova: Newton & Compton, 1997.

CORTELAZZO, Manlio; ZOLLI, Paolo. Dizionario etimologico della lingua italiana. Bologna: Zanichelli, 1997.

CRYSTAL, David. Dicionário de linguística e fonética. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

D'ENCARNAÇÃO, José. Pela Toponímia até a História. 2015. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream>>. Acesso em: 2 out. 2015.

DICK, Maria V. de P. do A. Toponímia e Antroponímia no Brasil. Coletânea de Estudos. 3. ed. São Paulo: FFLCH/USP, 1992.

_____. A dinâmica dos nomes na cidade de São Paulo (1554-1897). 2. ed. São Paulo: AnnaBlume, 1997.

_____. Métodos e questões terminológicas na onomástica. Estudo de caso: o Atlas Toponímico do Estado de São Paulo. Linguística e Teoria Literária, Recife, v. 9. p. 120-143. 1999.

DUARTE, Lyz E. A. M. O poder e a estrutura agrária nos municípios de Ceres e Jaraguá: uma análise comparativa. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999.

FERREIRA, Ester; AGUIAR, Maria S. O português falado por idosos de Jaraguá-Goiás: cartografias, história e cultura. In: FREITAS, Lúcia (Org.). Aspectos histórico-sociais de Jaraguá-Goiás. Anápolis: UEG, 2012.

_____. Práticas sociodiscursivas e socioculturais do terço católico da Folia de Santos Reis em Jaraguá-Goiás. 2012 (manuscrito).

FERREIRA, Ester. Vocalização dos fonemas /l/ e /r/ pós-vocálicos: Jaraguá-Goiás. 2010. 140 f. Dissertação (Mestrado em Linguística). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, 2010.

FONSECA, Cristiane E. Coronelismo: memória, identidade, imaginário- Jaraguá 1920-1940. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

FONSECA, Luciano da. Jaraguá: tradição e modernidade. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1999.

FREITAS, Lúcia. G. Conexão Jaraguá-Danbury – língua e identidade de imigrantes brasileiros nos EUA. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2003.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Histórico de Jaraguá. 2009. Disponível em: <<http://www.ibge.com.br/html>>. Acesso em: 3 jul. 2009.

_____. Histórico de Jaraguá. 2015. Disponível em: <<http://www.ibge.com.br/html>>. Acesso em: 3 out. 2015.

LYONS, John. Introdução à linguística teórica. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1979.

MILL, John S. A system of logic, ratiocinative and inductive. New York: Harper & Brothers Publishers, 1846.

PALACIN, Luís. O século do ouro em Goiás. Goiânia: UCG, 1992.

PEDROSO, Dulce M. R. Resgatando a memória de Jaraguá. Jaraguá: 1997.

_____. Memória emprestada – o fundador de Pirenópolis é o mesmo de Jaraguá. In: SOARES, J. L. das G. et al. Parceiros da História – Jaraguá. Goiânia: Kelps, 2008.

SANTOS, Maria L. Se não me falha a memória: representações da experiência escolar em Jaraguá (1927/1999). Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

SOLÍS, Gustavo. La gente pasa, los nombres quedan... Introducción en la toponimia. Lima/Perú: G. Herrera Editores, 1997.

SOUZA, Cibele de; RICARDO, Sílvia. O estado de Goiás. São Paulo: HARBRA, 2005.

WALTER, Bruno M. T. Fitofisionomias do bioma Cerrado: síntese terminológica e relações florísticas. Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

REDE DE CONTATOS ENTRE LÍNGUAS PORTUGUESA E INDÍGENAS ATRAVÉS DE TOPÔNIMOS²⁷

MARIA ODILEIZ SOUSA CRUZ²⁸

MARIA DO SOCORRO MELO ARAÚJO²⁹

²⁷ | Os dados desta pesquisa são oriundos do projeto "Topônimos: reflexos dos contatos linguísticos", CNPq-Universal 14/2011 (481540/2011). Outra parcela foi abstraída de Araújo (2014), tendo a autora apresentado parte dos dados no V SIMELP-08 a 12.11.2015 - Lecce (Itália).

²⁸ | Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima (UFRR). odilez@mandic.com.br

²⁹ | Professora da Universidade Estadual de Roraima (UERR). araujomsocorro@gmail.com

RESUMO

A presente abordagem traz uma análise onomástico-toponímica de comunidades indígenas com foco na relação entre as motivações histórica, cultural e linguística, cuja representação aponta para diferentes modalidades de contatos entre falantes de língua portuguesa e indígenas.

Oportunamente à contextualização da temática, vale relembrar que, após a independência do Brasil, em 1822, segue-se, por estrangeiros (portugueses, italianos, franceses, holandeses, alemães, entre outros) o desbravamento dos territórios habitados anteriormente por autóctones. Com a contribuição jesuítica, sob a justificativa de catequização, firmou-se uma “interação” entre os nativos e os missionários. Os registros mostram que pelo interesse da “comunicação” foram traçados dois caminhos no que diz respeito à língua, o primeiro, aquele que chega e procura aprender a língua materna, o tupi.³⁰ E, o segundo, o nativo que procura aprender a nova língua para promover uma “interação”.

A partir desse contato linguístico, como um item da história linguística brasileira, deu-se origem à Língua Geral a qual se firmou pela comunicação oral entre os falantes. Os missionários, por sua vez, foram criando gramáticas e passaram a usá-las nas aulas de catequização, no estilo de orações, hinos e até peças de teatro em Língua Geral (FREIRE, 1983), práticas também compartilhadas do Maranhão, Grão-Pará à Colômbia (QUEIXALÓS; RENAULT-LESCURE, 2000, p. 5-14). Paralelo a esse fato, à época da colonização e dos bandeirantes, com a presença missionária nas colônias, deu-se a transformação, pelo jesuíta, do “selvagem em caboclo (grifo nosso) que vem a ser com os anos o tronco robusto donde descende a maioria da população neo-portuguesa”. (SAMPAIO, 1904, p. 153).

³⁰ Segundo Rodrigues apud Dietrich (2010), o “tupi” reconhecido pela tradição brasileira já no século XIX remete a um contexto linguístico e histórico desafiador. Pois, o tupinambá, em que se baseiam as línguas gerais na fase colonial, a língua brasílica, a língua geral paulista e a língua geral amazônica, foi classificado como uma das línguas da grande família linguística tupi-guarani. Essa, por sua vez, se chama tupi-guarani visto o tupi (nambá) e o guarani terem sido as primeiras línguas registradas da família, portanto, motivaram tal denominação.

De fato, os contatos entre os que chegavam e os que aqui estavam eram permeados de conceito e preconceito, como se vê nas declarações de rejeição às línguas e culturas, constantes no Diretório dos Índios de 1758 a partir do recorte - Documento item "6":

[...] Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, [...]. (ALMEIDA, 1997).

Mesmo com a vigência da legislação, até o começo do século XVIII, o Tupi foi muito difundido, tanto pelos catequizadores como pelos próprios europeus que tinham preferência pela língua, falavam-na e a compreendiam, especialmente em São Paulo, Rio Grande, Amazonas e Pará.

No entanto, o domínio do que chegava era evidente e ascendente, o que passou a limitar o uso das línguas maternas apenas nas relações de oralidade, porque institucionalmente passou-se a usar a língua portuguesa para as demais ações oficiais. Nesse contexto, muitas línguas indígenas deixaram de existir, mas suas marcas continuam expressas em nomes da fauna, da flora e especialmente na toponímia indígena brasileira, cuja maior expressão documentada envolve o Estado de São Paulo que tem dezenas de cidades interioranas com nomes indígenas (DICK, 2007).

De acordo com Freire (2004, p. 16), o Brasil até a metade do século XIX se apresenta de maneira diglósica - na região amazônica, onde está a maioria das línguas indígenas, a língua portuguesa permaneceu como a língua "da administração", não "da população", embora a legislação tenha sido constituída dando-lhe um caráter homogêneo e "destruidor da diversidade linguística". A despeito dessa conduta, a língua expressa a identidade coletiva daqueles que a falam e através dela manifestam suas ideologias e culturas. Desse modo, Morelo (2012, p. 12) afirma que a situação linguística do país na atualidade "constitui uma verdadeira reviravolta no trato político e ideológico tradicionalmente dado às línguas no Brasil".

Assim, mesmo tendo ratificado a língua portuguesa como língua oficial brasileira, de acordo com o Diretório dos Índios, a Constituição de 1988, atendendo a manifestações de representantes indígenas de todo o país, regulamentou os direitos - territoriais, culturais, educacionais e linguísticos - dos indígenas, tornando possível a geração de inovações de políticas públicas de educação e cultura para os povos originários.

Para Guimarães o entendimento é que:

A partir desse novo cenário legal e conceitual, a diversidade linguística e sociocultural deixa de ser tratada como "problema" para ser considerada um direito - reconhecendo-se o valor social, epistemológico e de expressão de uma particular organização social e representação do mundo presentes nas línguas - e patrimônio da nação [...]. (GUIMARÃES, 2012, p. 36).

No contexto atual, muito se tem feito para mitigar as perdas das línguas, cultura e identidades indígenas. Pesquisas sobre o tema têm sido intensificadas e o governo tem criado secretarias para atendimento específico a essa população, reconhecendo a necessidade de fortalecer a diversidade. Por isso é respeitável a ideia de Rodrigues (2002, p. 17) ao dizer que como quaisquer outras línguas e culturas, as línguas dos povos indígenas brasileiros são pertinentemente "adequadas à plena expressão individual e social do meio físico e social em que tradicionalmente têm vivido esses povos." A despeito dessa realidade, o conhecimento acumulado sobre as línguas amazônicas seja do passado longínquo ou do contexto atual é uma lacuna que demanda por brevidade de registros (QUEIXALÓS; RENAULT-LESCURE, 2000, p. 5-14).

TECIMENTOS TOPONÍMICOS ALINHADOS À HISTÓRIA, CULTURA E LÍNGUA

Da relação do léxico com o social provêm, no uso natural da língua pelos falantes, os fenômenos linguísticos, também uma preocupação da Sociolinguística. Dar nomes às coisas do mundo tem-se portado como uma necessidade do homem que deseja identificar, difundir, conservar ou mesmo modificar o termo na história e na cultura de um grupo. É sabido que é a Onomástica que tem a função de estudar a denominação de pessoas (Antroponímia) e de lugares (Toponímia). Ela visa constatar as motivações dessas nomeações.

Dick (2007) considera que as primeiras notícias acerca dos topônimos datam da própria história da humanidade quando o homem se deslocava de um para outro lugar e se via levado a nominar o ambiente onde se estabelecia. Cabe lembrar que o estudo da toponímia tem uma incumbência muito maior do que apenas a função de nomeação, ela é capaz de reconstituir uma história e contribuir para salvaguardar a memória de um grupo social.

Enquanto a função de dar nomes pode ser considerada “arbitrária” ou “convencional”, na toponímia ela é essencialmente “motivada” por elementos que levam às áreas toponímicas, estas podem coincidir ou não com as áreas geográfico-culturais (DICK, 1990, p. 18). A motivação toponímica justifica o sentimento do denominador, seja ele uma pessoa ou um grupo que manifestou o desejo de vivificar aquele termo indicado para dar nome ao lugar.

Porém, com o passar do tempo, essa escolha, que pode ser histórica, se distancia da realidade e perde, muitas vezes, seu valor popular. Exemplo disso são estratos de línguas indígenas nos topônimos das comunidades em estudo, sobre os quais se fixaram outros de língua portuguesa. Neste caso, somente a partir das histórias narradas pelos mais velhos foi possível retomar o significado primordial do topônimo (ARAÚJO, 2014, p. 46). Oportunamente, a partir da ilustração de Couto (2007), se observa que na dinâmica das sociedades, especialmente nas regionais, há diferentes conduções por ocasião da nomeação de um lugar, podendo haver “discrepância” no uso de muitos dos topônimos oficiais no Brasil: “Capelinha do Chumbo” (MG) é o topônimo tradicional, conhecido pelas redondezas, depois lhe atribuíram outro; “Major Porto”. Assim também aconteceu com “Brasília”, localizada nas redondezas de Brasília, que teve seu nome trocado por “Planaltina de Goiás”.

Para uma perspectiva de contexto interacional, não dá para pensar língua sem pensar cultura, pois a realização dos fatos da vida acontece a partir das

relações linguísticas e sociais nas quais o indivíduo está inserido. São elas que permitem ao homem a construção da cultura, ideia essa que pode ser ratificada com as palavras de Laraia (2007, p. 49) “o homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado... é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos”.

Em um ambiente de contato de diferentes culturas e línguas é esperado que as trocas fossem mútuas, a despeito de uma superposição cultural e ou linguística. No Brasil, são claras as constatações de superposição linguística ainda no período da colonização, como já enfatizado anteriormente, mas também em épocas mais recentes. Pois, nas palavras de Cardoso (1961, p. 130-131), a superposição linguística na toponímia da Amazônia, em especial, serve para “mostrar a sua influência na pesquisa das migrações históricas de nossos silvícolas, como também na determinação da existência, [...] de várias famílias linguísticas.” Um exemplo marcante se trata do estado do Pará em que são encontrados muitos topônimos transladados de Portugal (Alemirim, Aveiro, Belém, Faro, Mirandela, Pombal, Santarém).

Com o avanço dos estudos toponímicos nas últimas décadas, além de ratificarem que os topônimos não estão distantes do ambiente social, histórico, linguístico e cultural de uma comunidade, eles também revelam muitos valores, indicando marcas subjacentes à história do lugar. Dick faz uma relação entre a toponímia, história, linguística e a geografia:

As paisagens toponímicas da terra, de modo geral, refletem um número considerável de termos emprestados à Geografia, tanto do ponto de vista físico quanto humano. O inter-relacionamento da disciplina com a ciência - que constitui, ao lado da História e da Linguística, um dos seus embasamentos teóricos - acentua-se assim, à medida que os acidentes geográficos incorporam também o sentido de “topônimo” dando origem a novas construções toponomásticas. (DICK, 1992, p. 64).

Em consonância à ideia anterior e ao que se testemunha nas comunidades indígenas, o topônimo apresenta-se como arcabouço de registros históricos, linguísticos e culturais do lugar a que lhe dá o nome, “tanto elementos do espaço físico quanto traços de natureza antropocultural [...] são tomados como motivações pelo denominador quando necessita ‘marcar território’ por meio da atribuição de um nome a um lugar” (ISQUERDO, 2014, p. 63).

O trabalho de Carneiro (2008) mostra que o topônimo Canauani, em português, tem sua motivação etimológica a partir da língua wapichana *Kanawa'* → *Kanau+wau* 'canoa' + 'rio/igarapé', o qual tem um caráter marcadamente cultural e regional, pois, trata-se de um objeto de uso do grupo, cuja taxionomia se encaixa na classificação de Dick (1992, p. 33) como um ergotopônimo. Outro exemplo é o de Klinger (2006) que mostra em português o topônimo Buriti do Tocantins, o qual em tupi seria *Birity*, *biriti* significando 'árvore que emite líquido, palmeira maltitia Vinifera', com a taxionomia de fitotopônimo. E por último, o topônimo Mato Grosso do Sul, cujo Estado recebeu esse nome motivado por sua implantação em 1º de janeiro de 1979, para marcar a independência do "sul" de Mato Grosso e, por conseguinte, inaugurando uma nova fase da história. Sua taxionomia se configura como historiotopeônimo (ISQUERDO, 2008). A ilustração mostra uma motivação toponímica de elementos da cultura, meio ambiente e história.

CAMPEADAS DA PESQUISA

A metodologia aplicada na pesquisa envolveu coleta de dados *in loco*, registros diários, narrativas orais e entrevistas semiestruturadas com pessoas e líderes de comunidades indígenas. Os dados foram catalogados e analisados com base nos parâmetros teórico-metodológicos de Dick (1992, p. 31-34), a partir de uma ficha lexicográfico-toponímica.

Como parte da área de dimensão físico-geográfica-cultural (Terra Indígena-Raposa Serra do Sol/TI-RSS) do município de Uiramutã (Roraima) está o agrupamento de 61 comunidades indígenas, sendo 22 delas grafadas em português, das quais apenas 9 foram analisadas, além de outras 4 comunidades que fazem parte dos municípios de Pacaraima e Normandia. Com o desdobramento da pesquisa, foram identificados 33 topônimos abstraídos do total das 13 comunidades e respectivos nomes. Esse cenário toponomástico se formou mediante o registro de nomes anteriores e coocorrências, fossem em língua portuguesa, em formas aportuguesadas ou em línguas indígenas.

O LUGAR RAPOSA SERRA DO SOL

O estado de Roraima, com 450.479 habitantes distribuídos em 15 municípios, no ano de 2010 trazia em sua constituição um percentual de 11,02% da população marcadamente indígena, conforme o último censo (IBGE, 2010). Neste conjunto de municípios estão Pacaraima, Normandia e Uiramutã, todos membros da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TI-RSS), de acordo com o mapa que segue.



Figura 1: Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Pilar_de_Goi%C3%A1s Localização da Terra Indígena Raposa do Sol

A porção geográfica da TI-RSS, eleita para esse estudo, localiza-se no nordeste do estado de Roraima, na tríplice fronteira Brasil-Venezuela-Guiana e, entre os rios Tacutu, Surumu, Cotingo, Miang e Maú. A Terra ocupa uma área de 1.747.464 ha e está dividida em quatro Regiões, a saber: Serras, Surumu, Baixo Cotingo e Raposa, que acomodam cerca de 210 comunidades das etnias Macuxi, Wapichana, Taurepang, Patamona e Ingarikó, somando 14.640 pessoas que se declararam indígenas (IBGE, 2010).

Como área de contorno internacional, a região apresenta uma diversidade linguística e cultural. Essa "fronteira" é, na realidade, não só a linha do limite entre os diferentes, como índios de um lado e não índios do outro; fazendeiros latifundiários de um lado e pequenos agricultores de outro, mas um lugar de intercâmbio, descobertas e conflitos que envolvem todos que ali vivem (ARAÚJO, 2014).

Não obstante à complexidade regional, a presença de garimpeiros e missionários aponta que historicamente houve um fluxo de pessoas não indígenas junto às aldeias, malocas ou comunidades, como são chamadas modernamente, as quais foram e são ainda coabitadas por Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Patamona, Monaicó, Wapixana dentre outras. Nessa área, os topônimos oficiais aparecem como Água Fria, Caju, Maloquinha, Fazenda Água Boa, Fazenda Zé Ceará, e indicam supostamente ser um reflexo desse contato (CRUZ, 2014). Mediante esse cenário, e por se tratar de uma TI com nomes em português, surgiu a motivação para se pesquisar e se descobrir se haveria outros topônimos históricos e a que línguas(s) indígenas(s) estariam vinculados.

HISTÓRIA E ETIMOLOGIA DOS TOPÔNIMOS

Os estudos etimológicos vêm desde o Antigo Testamento, os quais passaram de Platão a Crátilo, e sempre estiveram ligados à história de uma palavra, aos itens textuais ou discursivos, e às suas origens e derivações motivacionais (PAGÁN, 2012). Neste corpus estão várias línguas indígenas e o pouco conhecimento sobre elas, implicando dificuldade por definir uma etimologia mais acurada. Dessa forma, as motivações dos topônimos aparecem com descrições e interpretações possíveis, de modo a mitigar o impacto das traduções. Adicionalmente, não se desconsidera que a etimologia deixe de ser uma perspectiva muitas vezes arbitrária, com olhares direcionais de quem interpreta e difunde um jeito de nomear o mundo.

Na sequência estão organizados os topônimos oficialmente registrados com nomes em português (a), em português e coocorrência em LI (b), topônimos aportuguesados e coocorrência em LI (c), abstraídos de um total de 13 comunidades.

a) Topônimos em Português	Pedra Branca e Placa ³¹
b) Topônimos em Português e coocorrência em LI	Água Fria (<i>Kaiwaran</i>), Canta Galo (<i>Kriwanakîrî</i>)*, Machado (<i>Wa'kasi ponkon</i>)*, Monte Moriá I (<i>Waiyan, Tî'poken</i>), Morro (<i>Mariitîkîrî, Pinkî ponkon</i>) Pedra Preta (<i>Wa'yaina, Ma'wari</i>) Serra do Sol (<i>A'na yen, Wîi típi</i>).
c) Topônimos aportuguesados e coocorrência LI	Contão* (<i>Kontan</i>), Uiramutã (<i>Aremîta, Siripara, Ka'suru, Kasirimî, Irinmota</i>), Urinduque (<i>Urintîwîk</i>), Willimon (<i>Wîirimî, Weiriman</i>).

Importa lembrar que junto aos topônimos em português dos itens b e c foram agregadas outras denominações, ora por serem mais antigas, ora por haver sobreposição de registros em línguas indígenas (M=Makuxi; I=Inkarikó; T=Taurepang; Pt=Patamona). Desse modo, a pesquisa acabou gerando um módulo de 33 registros toponímicos, como já anunciado.

³¹ | Comunidades que fazem parte da TI-RSS, porém, a primeira delas está situada no município de Normandia, as três outras em Pacaraima e as últimas no Uiramutã (CRUZ, 2014).

Topônimos em Português

1. Pedra Branca → o nome surgiu a partir de um episódio, conflito de um índio que atacou e matou um homem branco o qual estava sentado sobre uma pedra. Segundo os moradores, o branco não era nada amistoso e costumava fazer coisas ruins aos indígenas. Em Silva e Cruz (2011) assim como em Oliveira (2012, p. 44) não há nome indígena para esse local, a despeito dos grupos e falantes de Makuxi, Monaikó, Ingarikó e Wapichana viverem nessa comunidade. Antes o nome foi conhecido por Pedra do Branco.

2. Placa → o topônimo ocorre apenas em português e foi motivado pela necessidade de se colocar *senal(ização)* em um local de encruzilhada, principalmente por conta da chegada do branco que deveria saber que caminho tomar. Outros informantes dizem que se deve à ponte de concreto, antes de madeira, que foi construída com placas de cimento. O lugar foi palco de grandes conflitos por ocasião da demarcação da TI-RSS visto ser um importante corredor de passagem na região. Como elemento material tem sentido de peça de metal ou madeira, às vezes com trabalho de gravura ou texto (FERREIRA, 2010), aqui indicado para sinalizar caminhos. No local foram encontrados falantes de Makuxi, Ingarikó, Monaikó e Wapichana.

Topônimos em Português e coocorrência em LI

3. Água Fria → segundo os moradores o lugar é conhecido como *Kaiwaran* em língua Makuxi e se deve por conta da água do rio ser muito fria. No local encontram-se falantes de Makuxi, Monaikó, Ingarikó, Akawaio e Wapichana.

3.1 Kaiwaran → com a variação em *Kailan* tem um significado descritivo remetendo à água, local cujo rio “Cotingo tem sua água fria”.

4. Canta Galo → sua etimologia advém do mito de um “galo encantado” que todos o ouviam cantar, porém, aquele nunca apareceu. O nome surgiu por volta de 1960 quando a liderança da comunidade fez o registro na Funai, tendo esta solicitado a tradução do *Makuxi Kriwanakîrî* para português que resultou em ‘galo’. Araújo (2014, p. 94) diz que antes dessa comunidade se formar, outras representações toponímicas locais vinculadas à temática ‘galo’ já existiam, por exemplo, Igarapé da Galinha, Serra do Galo e Cachoeira do Galo. Encontram-se nessa comunidade falantes de Makuxi e Monaikó.

4.1 Kriwanakîrî → o nome ‘galo’ apresenta variações *Kriwanakîrî ~ Kriwnakrî*. Contudo, no depuramento das narrativas, outras interpretações podem ser

consideradas para a estrutura profunda, pois, não se trata de um galo qualquer, é um galo encantado, “ele é o galo (que canta)”.

5. Machado → com motivação histórica, ou mesmo, pré-histórica, se trata de um instrumento em composição de pedra e reconhecido por todos como pertencente a um provável sítio arqueológico. Um membro antigo da comunidade encontrou um machado de pedra no local, passando esse a ter nome em português. Contudo, o antigo nome em língua Makuxi é conhecido só pelos mais velhos (*Wa´kasi ponkon* “o machado é de todos”. Araújo (2014, p. 95) diz que o termo Machado foi inicialmente toponimizado através de acidentes físicos, por exemplo, Serra do Machado, Igarapé do Machado, e só mais tarde é que passou a compor um acidente humano em função da comunidade Machado. Na comunidade foram encontrados falantes de Makuxi e Patamona.

5.1 Wa´kasi ponkon → apresentando a variação (*Wa´kasi ponkon* ~ *A´ka siponkon* e *Sipinkon* o topônimo tem motivação histórica e significa “o machado é de todos” ou “o machado é da comunidade”.

6. Monte Moriá I → a comunidade recebeu este nome motivada pela chegada e pregação de um pastor ao local, ficando o registro com inspiração bíblica. Esse nome é historicamente conhecido por estar associado ao hebraico e ao lugar que provavelmente Salomé tenha construído sua casa em Jerusalém. Entretanto, antes de receber essa denominação, o topônimo foi conhecido por *Waiyan* e depois *Ti´poken*. Vale notar que as famílias, ao se dividirem, costumam formar outra comunidade inserindo o algarismo I, II, III por motivações ainda não conhecidas, mas deixam o rastro histórico indicando que os novos núcleos são originários do primeiro. Nessa comunidade há falantes de Makuxi e Ingarikó.

6.1 Waiyan → apresentando também a variação *Wairan* ~ *Wailan*, o topônimo tem motivação inspirada pela presença do animal ‘anta’ em língua Ingarikó é o “lugar (de reprodução, de origem) da Anta”.

6.2 Ti´poken → em termos descritivos significa o “lugar que tem uma pedra redonda em cima do relevo” ou “uma pedra redonda que está em cima do monte”, em língua Makuxi.

7. Morro → na perspectiva da língua portuguesa o termo parece estar ligado a uma cidente geográfico de pequena elevação. Entretanto, o local é conhecido pelos moradores como *Mariitikirî* em *Makuxi*, embora antes mesmo desses dois nomes ele também tenha sido conhecido por *Pinkî ponkon* na língua Taurepang (SILVA; CRUZ, 2011).

7.1 Mariitikirî → a motivação do nome em Makuxi está associada a uma pedra que tem formato de ‘escorpião, lacrau, espécie de animal invertebrado’, por isso uma possível metáfora.

7.2 Pinkî ponkon → o local sinaliza que foi habitado por distintos grupos que o nomearam com diferentes topônimos, sendo o mais antigo deles *Pinkî ponkon* “o lugar dos porcos” em Taurepang. Dessa forma, Morro e *Mariitikirî* coexistem como topônimos e se sobrepõem a despeito de serem originários de línguas distintas. E *Pinkî ponkon* fica como registro histórico.

8. Pedra Preta → em português a referência é de um elemento geológico de cor escura. Esta comunidade foi chamada antes por *Wa’yaina*, e depois recebeu o nome *Wa’mari* com as variações em *Amariwa’* e *Ma’wari*, na língua Makuxi. Hoje a realização mais aceitável é *Ma’wari*. Além de falantes dessa língua há também de Ingarikó na comunidade.

8.1 Wa’yaina → etimologia desconhecida.

8.2 Ma’wari → com variação de *Amariwa’* e *Ma’wari* a descrição etimológica está vinculada a um ‘ser mitológico do mal’, comum aos Makuxi.

9. Serra do Sol → O nome em português remete ao elemento de formação rochosa ‘serra’ e ao astro ‘sol’. Com a chegada dos não índios (missionários, estrangeiros, garimpeiros) o local recebeu este nome porque os mesmos não conseguiam pronunciar *Wii tîpî* em Ingarikó. Entretanto, o registro de *A´na yen* parece ser o mais antigo e coocorre nessa língua, sendo reconhecido por todos os habitantes da região, inclusive por outros grupos e pelos países vizinhos. As línguas faladas no local são Makuxi, Ingarikó, Akawaio, Arekuna, Patamona, Taurpenag, Wapichana, ao lado de falantes de Português e Inglês.

9.1 A´na yen → esse parece ser o nome mais antigo da comunidade e significa em Ingarikó ‘milho’ + ‘pé de’ ou seja ‘pé de milho’ ou ainda ‘milho’ + ‘boca, local’ remetendo ao lugar que ‘tinha muito milho e tudo brilhava, amarelo como o sol’, além de ser um nome descritivo fica também a ideia de uma metáfora.

9.2 Wii tîpî → nome de ordem descritiva indica o astro ‘sol’ + ‘serra’, formação rochosa, local onde “o sol nasce, atrás da serra”. Os dois nomes coexistem (em Ingarikó *Wii tîpî* e em Português Serra do Sol), estando vigentes no cotidiano da região.

Topônimos aportuguesados e coocorrência em Línguas Indígenas

10. Contão → com o significado vinculado à planta ‘marfim’, não se considera que sua realização *Contan* seja uma tradução do nome em Makuxi para o Português, mas sim de uma adaptação do nome indígena para a língua majoritária.

10.1 Contan → o topônimo com motivação de índole vegetal (planta) é uma espécie de palmeira regionalmente chamada de ‘jarina’ ou ‘marfim vegetal’, cuja semente é de uso nobre na Amazônia; antes, a planta era facilmente encontrada na região, contudo, hoje, ela quase não existe. Na comunidade há falantes de Makuxi, Ingarikó, Monaikó e Wapichana.

11. Uiramutã → com o nome aportuguesado, tem o significado vinculado à mitologia dos irmãos Insikiran e Ani´kê, do grupo Makuxi. Esses irmãos foram a uma pescaria no rio Maú e, ao longo do dia sentiram fome e proferiram palavras mágicas como “aumente a farinha”, “cresça a farinha, tufe, emergir a farinha”. O município é conhecido até hoje como um local onde se costuma fazer uma boa farinha. Os falantes encontrados são os das línguas Makuxi, Ingarikó, Akawaio, Arekuna, Patamona, Taurepang, Wapichana, além dos falantes de Português e Inglês.

11.1 Aremîtan → com variação morfofonológica em *Eremîtan* e etimologia vinculada à mitologia de Insikiran e Ani´kê, o topônimo remete à fala de um dos irmãos que ordenou ao outro que “vá buscar farinha”, por isso, uma palavra lexical, verbo, como se mostra na estrutura *a-remîta-n* (2ª.p.sg.-vb. boiar, emergir-Aspecto) “faça você boiar (a farinha)”, cujo objeto já é conhecido pelos interlocutores, no caso, a farinha *u´wi* que não aparece junto ao verbo.³² Quando se considera a variação *u´wi-ra-mutî* (farinha?-fazer crescer) tem-se a ideia de ‘local onde se faz a farinha emergir’. Essas realizações são mutuamente aceitas no repertório dos falantes de Makuxi e Ingarikó, a despeito das variações fonéticas.

³² Em Makuxi, verbos podem alterar a primeira vogal de ‘a’ para ‘e’ quando a primeira vogal da raiz verbal for também ‘e’, por isso a realização de *eremîtan*.

11.2 Siripîra → com a variação *Siripra* na língua Makuxi, remete à descrição de um tipo de gramínea invasora, planta daninha que corta as pernas dos que passam entre ela; é popularmente chamada de ‘capim navalha’, portanto, da ordem vegetal. Em pleno desuso, foi o primeiro nome atribuído ao lugar que se chama hoje Uiramutã. Se, aportuguesado poderia ser Xiripura.

11.3 Ka´suru → com a variação *Ka´jiru*, em Makuxi, indica um termo genérico para contas que eram comercializadas entre europeus e indígenas ‘miçanga, conta de vidro’, à época do contato (HULSMAN, 2009). Como elemento da cultura material, ainda que exógeno esse foi a motivação para o segundo topônimo atribuído ao Uiramutã, o qual está na memória de poucos indígenas da região. Se, aportuguesado poderia ser Cassuru.

11.4 Kasirimî → os garimpeiros, ao chegarem à região, tinham dificuldades para entender e pronunciar palavras em Makuxi, por isso a maior interlocução dos não índios com os moradores locais se dava pela procura do Caxiri ‘bebida fermentada’, assim o Uiramutã de hoje foi também chamado antes de Caxirimã na forma aportuguesada. De fato, os índios, ao oferecerem o líquido, diziam assim *kasiri mî* “pega essa bebida”, “aqui tá a bebida”, “pega esse caxiri”. Hoje se reduziu a uma palavra lexical *caxirimã* “caxiri grande, bom”. Esse topônimo existe ainda, mas apenas como uma pequena zona da sede do município, Uiramutã. O topônimo é pertinente à cultura material dos diversos grupos Karib, pois se trata de uma bebida comum no norte do país.

11.5 Iren mota → com a variação em *Irin mota*, na língua Ingarikó, o significado está vinculado ao rio ‘Ireng’ + ‘teso’ (tipo planície);³³ de forma descritiva ‘teso do rio Ireng’ é a tradução mais aproximada para Uiramutã.

12. Urinduque → de forma aportuguesada continua remetendo a um tipo de vegetal da região, planta *Urin*, da qual os indígenas extraíam sal e comercializavam em outras regiões, inclusive na antiga Guiana Inglesa e Venezuela, e *duque* é forma aportuguesada de *tîwîk* ‘serra’.

³³ Tipo de planície leve com altura entre 6 e 15 metros sobre o nível das águas; é um terraço de idade geológica mais antiga que os níveis de várzea e igapó, e é certamente do período Pleistoceno. (MOURA, 1943, p 8).

12.1 Wirin tîwîk → o local é chamado assim por se encontrar a planta *Wirin* ~ *Urin* entre as pedras *tîwîk*, 'serra, lugar onde se encontra a planta que se extrai sal'; de origem Patamona *wirin tîwîk* 'planta' + 'pedra' possivelmente seja uma palavra composta ainda segmentável por seus falantes.

13. Wilimon → o nome está aportuguesado e descritivamente se refere a um elemento da natureza com significado similar em Ingarikó e Makuxi: "o lugar que tem sol", "aqui tem sol", "nesse lugar tem sol." Há quem diga que essa é uma forma inglesada, vinda do nome próprio William, porém, é uma versão menos aceitável. As línguas faladas na comunidade são Makuxi, Ingarikó, Akawaio, além do Inglês.

13.1 Wiirîmî → o topônimo em Ingarikó se refere ao *wîi* 'sol' -*rîmî* 'aumentativo, enfático' o qual é reconhecido por todos como "lugar de sol grande mesmo", "sol forte mesmo", "lugar de muito sol", "nesse lugar tem sol forte".

13.2 Weirîman → em Makuxi o nome se refere ao *wei* 'sol' -*rî* 'enfático' *man* 'cópula', possível segmentação que já não é mais usada pelos makuxi, com o significado aproximado de "o lugar que tem sol", "aqui tem sol", "nesse lugar tem sol". O exemplo se realiza como um cognato juntamente com o Ingarikó³⁴.

Apresentadas as respectivas etimologias dos topônimos, na sequência estarão as comunidades indígenas com nomes em Português atual, nomes históricos, ao lado dos topônimos em LI e dos que se aportuguesaram.

UMA INTERFACE ENTRE PORTUGUÊS E LÍNGUAS INDÍGENAS

Regularmente o léxico remete a um conjunto de palavras que forma a língua de um povo, podendo as palavras estar dentro de classes gramaticais, por exemplo, de substantivos ou verbos. No entanto, a função toponímica, denominativa de lugar, pode ser desempenhada pelos constituintes das categorias lexicais. Segundo Dick (1990, p. 96), os topônimos se apresentam de forma gradativa, principalmente nas classes de substantivos comuns, como em 'Perdiz'; seguidos pela classe das locuções, como em 'Boca da Mata'; e

³⁴As variações acima são vistas sob dois ângulos: as que são de ordem lexical, marcadas em itálico, e indicam que são usadas e aceitas pela comunidade, inclusive com sobreposição de registros; e as variações de ordem fonética, as quais estão precedidas do símbolo (~), associadas à velocidade de fala e são reconhecidas no âmbito da oralidade pelos informantes.

de forma mínima, "quase como exemplos únicos" constituem-se a partir de verbos, 'Canta Galo' (ARAÚJO, 2014). E de fato, uma análise lexicológica toponímica estuda a construção do sintagma, com base na onomástica.

Entre os dados, há constituintes sintagmáticos que se manifestam de forma mais fluente, por isso, o sintagma é sempre seguido por um qualitativo que gera sua classe gramatical e sua classificação é determinada pela natureza do elemento que constitui o seu núcleo. Assim, pode ser classificado como Sintagma Nominal (SN), núcleo um Nome; Sintagma Verbal (SV), núcleo um Verbo; Sintagma Adjetival (SA), núcleo um Adjetivo e Sintagma Preposicionado (SP), este formado por Preposição + Sintagma Nominal, como se mostra Serra do Sol na coluna 2, e *Wa'kasi ponkon* na coluna 4 como Sintagma Nominal (SN) + Sintagma Posposicional (SP-Posp), por exemplo. Essas realizações ocorrem mediante os topônimos atuais em português e os topônimos antigos com coocorrência em línguas indígenas.

Português	Constituintes sintáticos	Línguas Indígenas	Constituintes sintáticos
Pedra Branca	subst. composto SN (N) + SA (A)	-	-
Placa	subst. comum SN (N)	-	-
Água Fria	subst. composto SN (N) + SA (A)	<i>Kaiwaran</i> (M)	SN (N)
Canta Galo	subst. composto SV (V) + SN (N)	<i>Kriwanakîrî</i> (M)	SN (N)
Machado	subst. comum SN (N)	<i>Wa'kasi ponkon</i> (M)	SN (N) + SP (Posp)
Monte Moriá I	subst. composto SN (N) + SA (A)	<i>Waiyan</i> (I), <i>Tî'poken</i> (M)	SN (N), SN (N)
Morro	subst. comum SN (N)	<i>Mariitîkîrî</i> (M), <i>Pinkî ponkon</i> (T)	SN (N), SN (N) + SP (Posp)
Pedra Preta	subst. composto SN (N) + SA (A)	<i>Wa'yaina</i> (?), <i>Ma'wari</i> (M)	SN (N)
Serra do Sol	locução substantiva SN (N) + SP (Prep + SN (N))	<i>A'na yen</i> (I), <i>Wîi tîpî</i> (I)	SN (N) + SP (Posp), SN (N) + SN (N)
Contão	subst. comum SN (N)	<i>Contan</i> (M)	SN (N)
Uiramutã	subst. comum SN (N)	<i>Aremîtan</i> , <i>Siripîra</i> , <i>Ka'suru</i> , <i>Kasirimî</i> (M), <i>Iren mota</i> (I)	SV (V), SN (N), SN (N) + SN (N)
Urinduque	subst. comum SN (N)	<i>Wirin tîwîk</i> (Pt)	SN (N) + SN (N)
Wilimon	subst. comum SN (N)	<i>Wiirîmî</i> (I), <i>Weiriman</i> (M)	SN (N)

Considerando o português e nomes indígenas aportuguesados, a estrutura sintática predominante ocorre como SN (N), cujo núcleo é o nome (Placa, Machado, Morro, Contão, Uiramutã, Wilimon), surgindo depois a realização SN (N) + SA (A) com o núcleo expresso por um adjetivo (Pedra Branca, Água Fria, Pedra Preta), além de SN (N) + SP (Prep + N) Serra do Sol.

Para as línguas indígenas, uma análise envolvendo constituintes sintagmáticos é um caminho complexo, visto ser necessário conhecê-las, como é o caso do Makuxi que parece não ter adjetivo (PAYNE; PAYNE, 2013), bem como o Ingarikó. Porém, ambas as línguas são sintaticamente produtivas na categoria de Sintagma Posposicional [SN (N) + SP (Posp)] *Wa´kasi ponkon* ‘machado’ + ‘coletivo’ ou como [SN (N) + SP (Posp)] em *A´na yen´milho* + ‘buraco, boca’, respectivamente em Makuxi e Ingarikó. Todavia, os topônimos foram encaixados a partir dos constituintes sintagmáticos possíveis: o padrão mais produtivo é SN (N)=(*Kaiwaran, Kriwanakîr, Mariitîkîrî, Contan, Siripîra, Ka´suru, Kasirimî, Weiriman* todos em (M), além de *Waiyan, Wiirîmî* em (I) e, o último de origem desconhecida *Wa’yain*; além de *Wii tîpî*, Iren mota (I) e *Wirin tîwîk* (Pt) como sintagmas compostos por mais de um sintagma nominal. De fato, o Sintagma Posposicional tem SN (N) + SP (Posp) = (*Wa´kasi ponkon* em (M), *Pinkî ponkon* (T)). E como SV (V) apenas *Aremîtan* em (M).

No confronto entre as ocorrências dos constituintes sintagmáticos do português com as línguas indígenas, como amostra se observa que o SN (N) é a realização mais presente entre os dados conforme exemplos a seguir.

SN (N)	Morro	SN (N)	<i>Mariitîkîrî</i> (M)
SN (N)	Contão	SN (N)	<i>Contan</i> (M)
SN (N)	Uiramutã	SN (N)	<i>Siripîra, Ka´suru, Kasirimî</i> (M)
SN (N)	Urinduque	SN (N) + SN (N)	<i>Wirin tîwîk</i> (Pt)
SN (N)	Wilimon	SN (N)	<i>Wiirîmî</i> (I), <i>Weiriman</i> (M)

Não obstante os exemplos acima, apesar da coincidência estrutural, os sintagmas nominais devem ser entendidos como realizações inerentes às suas respectivas gramáticas, pois produtivamente os SNs nas línguas indígenas em foco se manifestam com sintagmas posposicionais, enquanto que no português ocorre com sintagmas preposicionais. Do total das línguas indígenas, o Makuxi é a que mais se destaca visto seus falantes terem entrado em contato com garimpeiros, missionários e fazendeiros mais que os outros grupos e por ser em número o maior grupo da região.

ARRANJOS TAXIONÔMICOS

Seguindo com a base teórica de Dick (1990), a análise dos dados atende também ao conceito de paisagem como: os fatores bióticos (flora e fauna) e abióticos (atmosfera, litosfera, hidrosfera) ao lado dos fatores antrópicos (que são identificados pelo vínculo do homem com suas atividades). Para tanto, foi selecionada a classificação taxionomia-metodológica Acidente Geográfico Físico-Cultural-AF (topônimo, orônimo-montanha, morro, hidrotopônimo-rio, lago, ilha) e Acidente Geográfico Humano de natureza antropocultural-AH (aldeia, assentamento, vila, povoado, província). As taxas entre as categorias AF e AH para os topônimos dos municípios de Uiramutã contemplam a maior parte da amostra. Os poucos topônimos de Pacaraima e Normandia, assim como os demais, foram analisados a partir de suas respectivas etimologias, das variações em cada língua, dos fragmentos linguísticos e da classe de taxas propriamente dita.

Topônimo atual	Topônimo anterior LI	Classificação Taxionômica - Português/LI
Pedra Branca	-	Litotopônimo
Placa	-	Ergotopônimo
Água Fria	<i>Kaiwaran</i>	Hidrotopônimo/Hidrotopônimo
Canta Galo	<i>Kriwanakîrî</i>	Mitotopônimo/Mitotopônimo
Machado	<i>Wa´kasi ponkon</i>	Historiotopônimo/Ergotopônimo
Monte Moriá I	<i>Waiyan, Tî´poken</i>	Historiotopônimo/Geomorfotopônimo/Zootopônimo/Litotopônimo
Morro	<i>Maritîkîrî, Pingî pokon</i>	Geomorfotopônimo/Zootopônimo/Zootopônimo
Pedra Preta	<i>Wa’yaina</i> (?), <i>Ma’wari</i>	Litotopônimo/Mitotopônimo
Serra do Sol	<i>A´nayan, Wii tîpî</i>	Astrotopônimo/Fitotopônimo/Astrotopônimo
Contão	<i>Contan</i>	Fitotopônimo
Uiramutã	<i>Aremîta, Siripîra, Ka´suru, Kasirimî, Iren mota</i>	Mitotopônimo/Fitotopônimo/Ergotopônimo/Ergotopônimo/Hidrotopônimo
Urinduque	<i>Wirin tîwîk</i>	Fitotopônimo
Wilimon	<i>Wiirîmî, Weiriman</i>	Astrotopônimo/Astrotopônimo/Astrotopônimo

A classificação taxionômica tende a se duplicar visto os diferentes significados quando as línguas indígenas entram no cotejo. Na ordem da classificação antropocultural-AH destacam-se as taxes Mitotopônimo (de índole mitológica) e Ergotopônimo (de natureza da cultura material). De Acidente Geográfico Físico-Cultural-AF tem-se Astrotopônimo (de natureza astrofísica), Fitotopônimo (de índole vegetal) como as taxes mais produtivas. A sobreposição e ou repetição das taxes se justificam frente aos diferentes significados pertinentes às línguas em estudo, mas também porque os significados podem ser os mesmos nas diferentes línguas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo toponímico a rede de contatos entre línguas Portuguesa e Indígenas resulta dizer que há uma diversidade linguística em Roraima, manifestada pelas línguas Makuxi, Inkarikó, Taurepang e Patamona além do Inglês e da majoritária língua Portuguesa, comprovando, assim, que existem trocas mútuas oriundas do contato entre os falantes.

A interface entre as línguas destacadas revela que existem topônimos em português que se sobrepõem a topônimos históricos, sendo esses últimos de domínio restrito das línguas indígenas; existem também topônimos em português que coocorrem em línguas indígenas e que estão presentes no cotidiano dos falantes na comunidade; há, por fim, topônimos em línguas indígenas que foram aportuguesados.

Isto posto, os dados indicam que a maior ocorrência de topônimos está na realização do Português juntamente com as línguas Makuxi e Ingarikó, sugerindo que, apesar das nomeações em português, os nomes indígenas sobrevivem ao contato. E que, os topônimos aportuguesados também são frutos de uma rede de interface entre os brancos, desprovidos de fluência em língua nativa, com os indígenas. O aportuguesamento pode ser inicialmente entendido como empréstimo, pois quando falantes de uma língua entram em contato com outra(s) podem tomar emprestadas características linguísticas, por exemplo, de pronúncia, vocabulário, gramática, escrita ou expressões idiomáticas (AIKHENVALD, 2002).

Para se entender melhor a toponímia da região, quando as línguas indígenas entram em confronto com o português, deve-se observar que um mesmo topônimo pode ter suas taxes sobrepostas ao apresentar diferentes ocorrências históricas ou fatores biótico-abiótico, por exemplo. Hoje, Monte Moriá I foi um dia Waiyan e em outro Tí' poken, assumindo assim a classificação taxionômica de Historiotopônimo (chegada do pastor), de Geomorfotopônimo (remete ao monte), ambas as taxes são atribuídas ao português e, as duas últimas são vinculadas ao Makuxi pelo Zootopônimo (animal anta) e pelo Lito-topônimo (pedra). Por isso, o critério sincrônico preferencial na teoria de Dick (1990) nem sempre é suficiente para resolver a complexidade da modalidade de registro oral que predomina na região.

O fato de que os indígenas nomeiam suas comunidades primordialmente a partir do que a vista alcança, da valorização de sua cultura e do ambiente onde vivem fica registrado pela maior produção das taxes Astrotopônimos, Ergotopônimos, Fitotopônimos e Mitotopônimos.

Na presente abordagem, ficou claro também que a chegada dos não índios à região causou um impacto linguístico, histórico e cultural junto aos quais diferentes modalidades de contatos entre falantes de língua portuguesa e indígenas puderam ser visualizados ao ponto de justificar um pouco do cenário toponomástico. De forma contínua, a prática trivial do branco é ainda marcante, ou seja, nomeia tudo em português por não conseguir falar as línguas indígenas locais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIKHENVALD, Alexandra Y. *Language Contact in Amazonia*. New York: Oxford University Press, 2002.

ALMEIDA, Rita H. de. *O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Brasília: UnB, 1997.

ARAÚJO, Maria do S. M. *Toponímia de comunidades indígenas do município de Pacaraima*. 2014, 157 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2014.

CARDOSO, Armando L. *Toponímia Brasília*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

CARNEIRO, João P. J. A. *A morada dos Wapixana: Atlas Toponímico da Região Indígena Serra da Lua-RR*. 2008. 190 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

COUTO, Hildo H. do. *Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus, 2007.

CRUZ, Maria O. S. (Org.). *Relatório técnico final do projeto Topônimos: reflexos dos contatos linguísticos*. CNPq (481540/2011-3/Universal 14/2011), 2014. Disponível em: <<http://www.carloschagas.cnpq.br>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

DICK, Maria V. de P. do A. *A motivação toponímica e a realidade brasileira*. Edições Arquivos do Estado de São Paulo, 1990.

_____. *Toponímia e antroponímia no Brasil: Coletânea de estudos*. São Paulo: FFLCH/USP, 1992.

_____. *A terminologia nas ciências onomásticas. Estudo de caso: o Projeto Atesp (Atlas Toponímico do Estado de São Paulo)*. In: ISQUERDO, Aparecida Negri; ALVES, Ieda Maria (Orgs.). *As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*, Campo Grande: UFMS, 2007.v. 3.

DIETRICH, Wolf. *O tronco tupi e as suas famílias de línguas. Classificação e esboço tipológico*. In: NOLL, Volker; DIETRICH, Wolf. *O Português e o Tupi no Brasil*. São Paulo: Contexto, p. 9-23, 2010.

FERREIRA, Aurélio B. de H. Novo Dicionário Eletrônico Aurélio versão 7.0. 5. Ed. eletrônica. Curitiba: Positivo, 2010.

FREIRE, J. B Da "fala boa" ao português na Amazônia brasileira. *Ameríndia, revue d'ethnolinguistique*, Paris, n. 8, p. 39-83, 1983. Disponível em: <<http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/FalaboaVersao2001.pdf>>. Acesso em 20 mar. 2015.

_____. Rio Babel: a história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

GUIMARÃES, Susana M. G. Políticas e práticas linguísticas no Brasil. Colóquio Maputo-Moçambique. *Platô*, v.1, n.1, p. 32-41, 2012.

HULSMAN, L.A.H.C. *Nederlands Amazonia: handel met indianen tussen 1580 en 1680*. 2009. 230 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Faculdade de Letras, Universidade de Amsterdam, 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo 2010. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas>>. Acesso em 15 abr. 2015.

ISQUERDO, Aparecida N. O nome do município. Um estudo etnolinguístico e sócio-histórico na toponímia sul-mato-grossense. *Revista Prolíngua*, v. 2, n. 2, p. 2, jul-dez 2008.

_____. Hidronímia e toponímia: interinfluências entre meio ambiente e história. In: ISQUERDO, Aparecida Negri; DAL CORNO, Giselle Olívia Mantovani (Orgs.). *As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*, Campo Grande MS: Editora UFMS, 2014.v.7.

KLINGER, Karylleila dos S. A. *Atlas Toponímico de origem indígena do Estado do Tocantins*. 2006. 187 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8139/tde-24032008-132238>>. Acesso em: 14 fev. 2013.

LARAIA, Roque de B. *Cultura: um conceito antropológico*. 21 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MORELO, Rosângela. A Política de cooficialização de línguas no Brasil. Colóquio Maputo-Moçambique. *Platô*, v.1, n.1, p. 8-17, 2012.

MOURA, Paulo de. O relevo da Amazônia. *Revista Brasileira de Geografia*. v. 5, n. 3, p. 8, 1943. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg>>. Acesso em: 13 mar. 2015.

OLIVEIRA, Idelvânia R. de. *Os Mo'naikó: narrativas orais e registros linguísticos*. 2012. 127 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2012.

PAGÁN, C. E. *Etymology*. Encyclopædia Britannica, Inc. Chicago, 2012.

PAYNE, Thomas E.; PAYNE, Doris L. *Typological grammar of Panare - a cariban language of Venezuela*. Leiden-Boston: Brill, 2013.

QUEIXALÓS, Francisco; RENAULT-LESCURE, O. (Orgs.). *As línguas amazônicas hoje*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 5-14.

RODRIGUES, Aryon D. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 2002. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=ub2l_8hbef0c&printsec=frontcover&hl=pt-br#v=onepage&q&f=true>. Acesso em: 2 jan. 2013.

SAMPAIO, Theodoro. *Da evolução histórica do vocabulário geographico no Brasil*. São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1904.v. 8.

SILVA, Gilmar B. da; CRUZ, Maria O. S. Topônimo em makuusi na terra da farinha (Uiramutã). In: *ENCONTRO DE PESQUISA E INICIAÇÃO CIENTÍFICA*, 9, 2011, Boa Vista. Anais... Boa Vista: Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação, 2011.



PARTE 2
ANTROPÔNIMO

ANTROPÔNIMOS: INTERAÇÃO LINGUÍSTICA E SOCIOCULTURAL

ANA LOURDES CARDOSO DIAS³⁵

³⁵ | Professora do Instituto Federal do Tocantins (IFTO), Campus-Palmas - Palmas-TO. Participa do Grupo de Pesquisa CNPq *A linguística e a história de colonização de Goiás*.

RESUMO

Neste trabalho, faz-se uma abordagem dos antropônimos na língua portuguesa e em algumas línguas indígenas, procurando observar como os diversos grupos sociais organizam seus sistemas de denominação. Propõe também compreender os significados das práticas de atribuição dos antropônimos e suas relações com a história e a cultura de cada sociedade.

Apesar de não se pensar muito a respeito, o ato de nomear é uma atividade inerentemente humana, resultado da vida em sociedade. Ao nomear a sua realidade, os seres humanos classificam e organizam o modo como percebem o mundo. Para identificar e nomear as coisas ou entidades da sua realidade, eles utilizam-se de palavras. Com isso, criam um mundo significativo desvendado pela linguagem (BIDERMAN, 2006).

Por conseguinte, os nomes, como parte do léxico, refletem a cultura e o modo de categorização própria de um determinado grupo.

Entre as entidades que devem ser nomeadas estão os próprios seres humanos. Os nomes são dados a eles para distingui-los uns dos outros, dentro da sociedade. A ciência que cuida do estudo dos nomes próprios é a Onomástica. Ela divide-se em dois ramos, a saber: a toponímia (estudo dos nomes de lugares) e a antroponímia (estudo dos nomes de pessoas), área esta em que se insere este trabalho. Assim, nomes próprios de pessoas são considerados antropônimos. E não são apenas os prenomes que se incluem nessa categoria, mas também os sobrenomes, os apelidos, os hipocorísticos, os pseudônimos e outros.

É presumível que todas as pessoas de uma dada sociedade recebam um nome. Em algumas sociedades, as crianças são nomeadas logo ao nascer; em outras, o nome é dado em um momento ulterior da vida. De qualquer forma, nomes são dados aos membros de um grupo social em determinado momento de sua existência (TRASK, 2006). Partindo desse princípio, pode-se perceber que a nomeação das pessoas é um princípio universal, visto que todas as línguas possuem termos do léxico para identificar pessoas. Entender como esse sistema organiza-se no interior das línguas é uma questão que permeia todo este trabalho.

O LÉXICO

O léxico de uma língua natural é considerado o acervo completo das palavras disponíveis aos falantes que pode ser criado, recriado e modificado no interior das relações socioculturais. É por meio do léxico que os falantes vão representar o mundo exterior, nomeando os seres, as coisas, as entidades de sua realidade e outros. Os nomes, de modo geral, como parte do léxico, refletem a cultura e o modo de categorização própria de um determinado grupo.

Biderman (2001) enfoca que o sistema lexical de uma língua é o resultado de todas as experiências acumuladas por uma sociedade e o acervo de sua cultura, passado por gerações. Os falantes são os agentes que atuam na perpetuação e reelaboração contínua do léxico de uma língua. Nesse processo, o léxico pode ser ampliado, modificado ou reduzido. Isso ocorre em consequência das transformações sociais e culturais que irão afetar os usos vocabulares. Assim, são os usuários da língua – os falantes – que criam e conservam o seu léxico, na interação com seu meio físico-ambiental, social e cultural.

Para Sapir (1969, p. 45), “o léxico da língua é que mais nitidamente reflete o ambiente físico e social dos falantes”. O autor ressalta ainda que o léxico completo de uma língua pode ser visto como um registro complexo de todas as ideias, interesses e ocupações que chamam a atenção da comunidade.

Nesse sentido, o acervo lexical de uma língua constitui-se de um conjunto de lexemas – ou de palavras – que representam o mundo extralinguístico, nomeando as coisas, as qualidades e os processos. Tem um forte componente semântico, que se estrutura no exterior do sistema linguístico, na relação entre indivíduo e sociedade. Fazem parte desse conjunto o verbo, o adjetivo, o substantivo e o advérbio nominal, compreendidos pela linguística como classe aberta, por estarem sempre se enriquecendo, devido às mudanças do mundo exterior (CARVALHO, 2009). Do mesmo modo, Batista (2011, p. 34), declara que a representação linguística do mundo é feita por meio das unidades lexicais, “aquelas que possuem uma significação por elas mesmas, já que categorizam o mundo a nosso redor”.

Com relação ao acervo lexical do português, Carvalho (2009) aponta que ele se formou a partir do latim popular. Essa modalidade do latim prevaleceu em relação ao latim clássico ou culto em toda a Península Ibérica. Porém, o latim clássico veio a colaborar com o léxico português em um momento posterior. Com as mudanças socioculturais, houve a necessidade de novos termos para novos elementos, e esses termos foram buscados no latim clássico e

introduzidos na língua, por meio da escrita, para suprir as necessidades de um vocabulário erudito, literário ou religioso. A autora ainda observa a existência de elementos pré-romanos e pós-romanos, introduzidos na fase inicial de formação da língua. Elementos das línguas modernas europeias, latinas e não latinas, bem como elementos de línguas não europeias, que entraram no sistema lexical em consequência dos descobrimentos marítimos.

Assim sendo, como já foi considerado anteriormente, o léxico de uma língua é aberto e está suscetível à expansão e às mudanças. Uma vez que o mundo em que os falantes se situam não é estável, o léxico não pode ser fechado, porque novas experiências e fatos surgem e precisam ser nomeados. E, ao nomear o mundo ao seu redor, os falantes constroem e reconstróem seu léxico.

ONOMÁSTICA: ANTROPONÍMIA

A Onomástica é a ciência que estuda os nomes próprios. Ela é considerada um ramo quase independente das ciências linguísticas, com revistas especializadas e congressos próprios. Segundo Ullmann (1964), pelo estudo dos nomes próprios, podem-se elucidar muitos aspectos da história política, econômica e social de um povo. Por isso, é uma área com amplas possibilidades de estudo e de grande relevância sociocultural.

A onomástica divide-se em dois campos: a toponímia, estudo dos nomes de lugar, e a antroponímia, estudo dos nomes de pessoas. Por sua vez, tanto a Antroponímia quanto a Toponímia podem apresentar subdivisões. A Antroponímia ocupa-se dos antropônimos que, conforme Camara Jr. (1984), são nomes próprios que em uma sociedade aplicam-se às pessoas para distingui-las umas das outras. Na maioria das vezes, as pessoas identificam-se por meio de dois ou três vocábulos antroponímicos. Esses vocábulos são os nomes de batismo, os sobrenomes - patronímicos ou matronímicos -, os apelidos e outros. No quadro a seguir relacionam-se os elementos que são considerados antropônimos e suas definições.

Quadro 1 - Relação e definição dos itens considerados antropônimos

Fonte: adaptado de Amaral (2008, p. 78).

Português	Espanhol	Definição
Prenome	Nombre de pila	Nome de batismo, nome que antecede o sobrenome e distingue o indivíduo na sociedade. Pode ser simples (João) ou composto (João Lucas).
Sobrenome	Apellido	Nome de família que é transmitido dos pais para os filhos e vem depois do prenome.
Patronímico	Patronímico	Sobrenome formado a partir do nome do pai ou de um ancestral.
Matronímico	Metronímico ³⁶	Sobrenome formado a partir do nome da mãe.
Hipocorístico	Hipocorístico	Nome formado a partir de diminutivo ou abreviação, mais utilizado no ambiente familiar.
Apelido (alcunha)	Apodo (cognombre)	Nome que substitui o civil, criado geralmente por alguém que não é o portador do nome próprio e que, muitas vezes, refere-se a uma característica física ou intelectual. Pode ser ou não depreciativo.
Pseudônimo	Seudónimo	Nome usado por escritores, artista ou outra pessoa em lugar do seu nome verdadeiro e é escolhido pelo próprio portador do pseudônimo.

A antroponímia também não ocorre de forma homogênea, haverá uma série de tradições diferentes de acordo com os povos ou culturas. Isso quer dizer que os sistemas de denominação de pessoas são muito diferentes segundo os povos. De acordo com a literatura consultada, foi possível perceber que os nomes pessoais são um traço comum ou universal nas línguas, uma vez que as pessoas são denominadas em todas as sociedades, em algum momento de suas vidas.

Por outro lado, conforme Solís (1997), as considerações anteriores não devem ser a principal preocupação da Onomástica. Ela precisa comprometer e fixar como seu objeto de estudo os sistemas de denominação que justifiquem os processos de atribuição de nomes em geral, lembrando que os sistemas denominativos são elaborados pelas culturas para atribuir nomes

³⁶ | Esse termo encontra-se em Solís (1997).

às entidades do meio ambiente real ou imaginário. E, por isso mesmo, esses sistemas são variáveis, de acordo com a cultura em que se insere.

Quanto ao método de trabalho da Onomástica, é desenvolvido, principalmente, em linha documental a partir de dados oficiais como mapas (toponímia), livros de registro de nascimentos e de batizados, lista de nomes ou algum outro documento de valor historiográfico e lexicográfico. Trask (2006) destaca que a Onomástica, por ser um ramo da Filologia, é um estudo que exige um cauteloso trabalho documental, como qualquer outro ramo dessa ciência, ainda porque os nomes próprios, na maioria das vezes, mudam mais radicalmente e de modo mais irregular do que os nomes comuns. A pesquisa documental possibilita chegar com precisão aos momentos históricos e sociais que motivaram os nomes e, com isso, descobrir as suas origens e significados.

OS ANTROPÔNIMOS: GRAMÁTICA E SEMÂNTICA

Um antropônimo pode ser definido como um item lexical que, em determinado contexto, nomeia ou refere um indivíduo no mundo real ou fictício (AMARAL, 2008).

Por ser um item lexical, o antropônimo insere-se na classe dos substantivos, composta por termos utilizados para referir-se ou designar uma entidade da realidade. Entretanto, pertencem a essa classe os nomes que fazem referência ao conjunto de uma espécie, conhecido nos estudos linguísticos tradicionais como nomes comuns; também aos que se referem a seres individuais, particularizando-os em meio a muitos de sua espécie. Estes são os nomes próprios, categoria em que se localizam os antropônimos.

Trask (2006, p. 206) define nome próprio como uma forma linguística usada para selecionar uma única pessoa, coisa ou lugar “Gramaticalmente, um nome próprio é um sintagma nominal com uma função altamente diferenciada, a de apontar para alguma entidade individual”.

De acordo com Payne (1997, p. 39), “nomes próprios são nomes usados para tratar e identificar pessoas em particular ou personagens culturalmente significativas ou lugares”. Eles são usados para se referir a indivíduos específicos que podem ser identificados tanto pelo falante quanto pelo ouvinte. Em relação aos aspectos gramaticais, os nomes próprios diferem-se dos comuns porque, geralmente, não aparecem com artigos, modificadores, possuidores, orações relativas ou outros dispositivos que tornam os nomes mais identificáveis.

Segundo o autor, no inglês, os nomes próprios se distinguem na medida em que eles dificilmente levam artigos, quantificadores ou outros modificadores.

A partir de uma visão filosófica da linguagem, Brito (2003) ressalta que os nomes são elementos da língua que têm a função de “estar por objetos”. Essa função é apreendida no ato de nomear, porque, pela nomeação, um vínculo é estabelecido entre o nome e o objeto que ele nomeia, de modo que a partir desse momento o nome estará na sentença pelo objeto.

Outra questão a respeito dos nomes próprios é saber se eles têm significados. De acordo com Lyons (1979), a discussão da relação entre as palavras e as “coisas” às quais elas se referem ou significam vem sendo proposta desde a época antiga, na história da gramática tradicional. Essas discussões tiveram início com os filósofos gregos da época de Sócrates e Platão, os quais propuseram que a relação semântica que liga as palavras às coisas é a de denominar. A partir dessa proposta, decorre outra questão, que é a de saber se os nomes dados às coisas eram de origem natural ou convencional.

No decorrer do desenvolvimento da gramática tradicional, tornou-se comum afirmar que o significado da palavra é a “coisa” ou “coisas” que ela denomina. No entanto, a relação que existe entre palavras e coisas (seus referentes) é de referência. Sendo assim, “as palavras não significam nem denominam as coisas, mas se referem às coisas”. (LYONS, 1979, p. 429).

As teorias que lidam com a questão do significado dos nomes próprios são, principalmente, duas: a da referência e a descritiva. Brito (2003) destaca que na teoria referencial, o significado não tem qualquer função na semântica dos nomes próprios, uma vez que a estes não corresponderiam qualquer significado. Por outro lado, a teoria descritiva fundamenta-se na afirmação de que a relação entre o nome próprio e o objeto denominado é realizada por intermédio do sentido. E ainda, os nomes próprios possuem, além do sentido, a referência. Nessa vertente, a principal argumentação é de que “somente por meio do sentido a que os nomes próprios estão vinculados que eles podem desempenhar seu papel referencial”. (BRITO, 2003, p. 10).

Para Todorov e Ducrot (1977), é incomum empregar um nome próprio sem pensar que esse nome “diz alguma coisa” ao interlocutor. O sentido do nome próprio, portanto, pode ser considerado o conjunto de conhecimento relacionado ao portador desse nome, compartilhado pelos membros da coletividade.

Com relação aos antropônimos, Dick (1992, p. 81) ressalta que os aspectos semânticos que esses nomes apresentam se vinculam aos motivos que, em certas “épocas e regiões, orientavam a criação dos antropônimos, os quais, dessa forma, se tornavam aptos a refletir os costumes das civilizações envolvidas, como manifestações culturais do seu povo”.

Entende-se, então, que do ponto de vista semântico, os nomes próprios não podem ser analisados como os nomes comuns, principalmente, os pessoais, visto que as motivações que os determinam ligam-se aos movimentos históricos e socioculturais de uma sociedade. Pode-se afirmar que eles existem e são controlados pelas necessidades e práticas sociais. É nessa perspectiva que, na próxima seção e nas demais, serão abordados antropônimos no português e em línguas indígenas.

ANTROPÔNIMOS NA LÍNGUA PORTUGUESA

Segundo Camara Jr. (1975), toda comunidade linguística possui um conjunto de nomes que são usados para identificar cada pessoa em particular dentro da sociedade, sem qualquer referência de caráter conceitual a respeito da pessoa denominada. Na gramática greco-latina, esses nomes, ao lado dos nomes de lugares, constituem a parte mais importante da classe dos nomes próprios (gr. *ónoma kyrium*, lat. *nomem proprium*).

Conforme o autor, o latim possuía um sistema de denominação privativo diferenciado do das demais línguas indo-europeias. Esse sistema de nomes estava ligado à estrutura familiar dentro da organização social do patriciado romano. Dessa forma, cada indivíduo se identificava pelo nome de sua *gens*, que era o grande grupo sanguíneo ao qual pertencia. A *gens* era representada pelo nome de um ancestral comum a todos do grupo, formando o *gentilicum* como *Cornelius*, *Tullius*, *Iulius*. Também eram identificados pelos nomes do grupo familiar menor, que iam se afirmando dentro da grande *gens*, compondo *cognomem*, como *Scipio*, *Gacchus*, *Cicero*, *Caesar* e etc. Por fim, identificavam-se com seu nome individual, os *prenomem*, como *Plubius*, *Tiberius*, *Marcus*, *Caius*. Os termos formavam uma locução ordenada da seguinte maneira: *prenomem*, *gentilicum*, *cognomem*, como no exemplo *Marcus Tullius Cicero*.

Em uma sociedade aristocrática, como a antiga sociedade romana, o elemento mais importante era o gentílico. Ele assegurava ao indivíduo uma série de benefícios e funções sociais específicas. Quanto às mulheres, o gentílico marcava a posição delas na sociedade: mãe, filha, esposa, sobrinha de um ho-

mem que pertencia a um gentílico, como em *Cornelia*, a mãe de *Tibério Graco*; *Tullia*, a filha de *Cícero*; *Iulia*, a sobrinha-neta de *Cesar*. Pela relevância social das gentes, os prenomes tinham pouca importância e compunham uma pequena série de palavras que se repetiam no tempo e no espaço. Muitos deles eram números ordinais que se referiam à ordem de nascimento do indivíduo entre os irmãos (*Tertius, Quintus, Sextus, Octavus ou Octavius, Decimus*). Parte desse sistema se perdeu com a ascensão política e social da plebe, sendo completamente destruído pelo Cristianismo e pela integração dos “bárbaros” à sociedade romana.

Com o Cristianismo, o prenome teve a consagração religiosa com o batismo e, a partir daí, tornou-se relevante para a identificação social das pessoas. Mas, além dele, para uma identificação suplementar, acrescentou-se a indicação do prenome paterno, que, conforme Camara Jr. (1975), era o uso grego e germânico e, provavelmente, o uso geral nas línguas indo-europeias. Dessa forma, criou-se o “patronímico”. O autor acrescenta que, no latim ibérico, o patronímico foi criado a partir do acréscimo de um sufixo ibérico *-k-*, adaptado à flexão nominal latina com a desinência *-i*, de genitivo. A forma mais comum era *-ici*, que resultou, no espanhol, em *-ez* e em português, *-es*. Por isso, tem-se na atualidade nomes como *Gonçalves* (filho de *Gonçalo*), *Henriques* (filho de *Henrique*), *Nunes* (filho de *Nuno*), *Rodrigues* (filho de *Rodrigo*), que foram absorvidos pelas famílias e perderam a referência patronímica específica. Além desses, outros patronímicos foram criados a partir dos nomes das terras que o indivíduo possuía, da intenção religiosa, dos nomes de profissões e até de nomes de animais.

A história dos antropônimos no português brasileiro passou pelas mesmas fases que a história da língua. Desse modo, alguns têm origem nos nomes latinos (*Cornélio, Júlio, Cesar*), em nomes gregos (*Felipe, Eusébio, Alexandre*), em nomes bíblicos latinizados ou não (*João, Maria, Ana, Joaquim, Manuel*), em nomes germânicos, também latinizados (*Afonso, Adolfo, Alfredo, Geraldo, Rodrigo*) e outros de caráter cristão. No entanto, o acervo de nomes pessoais portugueses vem sendo enriquecido por meio de empréstimos à literatura universal, à história política e à história ocidental em geral. No português do Brasil, foram incorporados a esse acervo nomes de origem indígena, do tupi (*Juçara, Jurandir, Maíra, Iracema*), e de línguas africanas (*Janaína, Kênia*) (ILARI; BASSO, 2007).

Dick (1992) relaciona algumas causas que podem gerar antropônimos. A primeira delas inclui as influências históricas, políticas e religiosas. As influências religiosas podem ser explicadas pela preocupação dos pais em convocar

a proteção dos deuses sobre o recém-nascido, prática muito comum entre hebreus, gregos, gauleses, germânicos e, depois, tornou-se uma constante entre os povos de cultura ocidental, com o Cristianismo. Nomes políticos advêm do entusiasmo político dos pais com alguma personalidade da época, envolvida no poder.

Outras causas incidem nas circunstâncias, no tempo e no lugar de nascimento do indivíduo, suas particularidades físicas ou qualidades morais. Essas distinções são responsáveis por criar nomes como *Benoni* (filho da dor), *Lucius* ou *Lúcia* (que nasceu ao amanhecer, à luz do dia), *Pascoal* (nascido na páscoa), *Bruno* (o de olhos e cabelos castanhos), *Astolfo* (impetuoso, violento como o lobo). Outros advêm das profissões desempenhadas pelo indivíduo como em *George* ou *Jorge* (agricultor) e *Taylor* (alfaiate). Porém, essa carga semântica dos nomes, à medida que o tempo passa, vai se esvaziando devido ao dinamismo natural das línguas e às mudanças socioculturais, tornando-se marca de identificação pessoal “como o terceiro elemento formador do homem, ao lado de sua materialidade e sua espiritualidade”. (DICK, 1992, p. 191).

O português brasileiro tem incorporado uma grande quantidade de nomes estrangeiros, o que, segundo Ilari e Basso (2007), é um acontecimento fomentado pela imigração, a Segunda Guerra Mundial, a influência do cinema e da mídia, no geral. Incluem-se, nesse conjunto, nomes importados de línguas românicas como (*Ivone, Giselle, Mercedes, Gianluca*), personagens de histórias americanas (*Washington, Jefferson, Lincon, Lindberg*), nomes de celebridades (*Jacqueline, Diana, John Lennon*). Os autores lembram que, para formar nomes pessoais, o português do Brasil também se utiliza de um processo curioso, que consiste em inventar prenomes para os filhos combinando seguimentos dos nomes dos pais.

Dick (1992) ressalta que a nova tendência é a dos nomes curtos, rápidos e simples, alguns bíblicos; quase não se emprega mais nomes compostos pela exigência da dinâmica social, uma vez que a complexidade não é própria dos tempos velozes dos dias atuais. Por outro lado, há nomes que parecem perenes no seu uso, como *Pedro, João, Antônio, José, Paulo, Francisco, Ana e Maria*, em combinações com outros nomes ou como elementos simples.

ANTROPÔNIMOS TAPIRAPÉ

As considerações aqui apresentadas foram tiradas da tese de Paula (2012) e dos trabalhos de conclusão de curso do ensino médio de Ipawygi Rinaldo Tapirapé (2006) e Taparawytyga Vanete Tapirapé (2006), ex-alunos da Escola Indígena Estadual “Tapi’itãwa”, da aldeia de mesmo nome, em Confresa (MT). Esses trabalhos versam sobre a origem e as regras dos nomes do povo Tapirapé.

O povo Tapirapé é conhecido na linguística e na antropologia por esse nome, porém, eles se autodenominam Apyãwa. Vivem, atualmente, em duas áreas indígenas, Terra Indígena Urubu Branco e Terra Indígena Tapirapé-Karajá, ambas localizadas na região nordeste de Mato Grosso. A língua Tapirapé se situa no subgrupo IV da família Tupi-Guarani, do tronco Tupi (PAULA, 2012). O ritual de nomeação tem significados que vão além do ato de nomear um indivíduo para que ele seja identificado dentro de uma sociedade com um nome que o diferenciaria dos demais. Para os Tapirapé, esse ritual se vincula às fases do ciclo da vida, uma vez que eles mudam de nomes em decorrência dessas fases. Por isso, uma pessoa dessa etnia, ao longo de sua vida mudará de nome diversas vezes. O nome de cada indivíduo marca seu gênero, sua faixa etária e o grupo familiar ao qual pertence.

Desse modo, a criança, logo que nasce, recebe um nome dado por um dos avós. O ato de nomear uma criança é considerado, pelos Tapirapé, como um privilégio, por isso, os avós revezam-se no cumprimento dessa tarefa. Se o casal de avós paternos nomear o primeiro neto ou neta, como regra de polidez é comum deixar que o segundo neto seja nomeado pelo casal de avós maternos. Cada família possui um acervo de nomes masculinos e femininos a partir do qual um será escolhido para o recém-nascido. Depois do primeiro nome, o indivíduo receberá outros nomes ao longo da sua vida, os mesmos que seus predecessores receberam. Um conjunto de nomes vem sendo passado de geração a geração, não permitida, nessa sociedade, a criação de novos nomes.

O primeiro nome pertence ao período de infância e essa fase da vida é designada pelo termo *pityga*. Os meninos, nessa fase, são chamados de *Konomĩ* e as meninas *Kotatai*. Os meninos passam pela primeira iniciação por volta dos 10 anos de idade, em que acontece a primeira troca de nomes e eles são considerados “rapazinhos”. *Xyre’i’i* ou *awa’yoa’i* serão os nomes que o identificarão nessa faixa etária. Aos doze anos, eles passam por uma segunda iniciação denominada de *xe’atowakaraãwa*, quando os cabelos dos rapazes são aparados e eles passam a ter um novo nome. A terceira iniciação ocorre por

volta dos 15 anos, *axeakygetaxĩ*, a festa de rapaz, que é celebrada solenemente por toda a comunidade, marcando a passagem para a vida adulta, para a qual ele receberá um nome condizente com essa nova etapa.

Quanto às meninas, o que marca a passagem de idade delas é a chegada da primeira menstruação, em que também terão seus nomes mudados, pois, a partir desse momento, elas são consideradas *koxomoko* (mocinhas). É um acontecimento compartilhado por todos da comunidade e recebido com alegria. A mocinha ficará reclusa até findar o período menstrual e, nesse momento de reclusão, será aconselhada pelas mulheres mais velhas da família sobre o que deve ou não fazer daquele momento em diante e informada sobre as penalidades, caso desobedeça às regras estabelecidas. Após receberem os nomes de adulto, os nomes de criança não podem mais serem pronunciados, com exceção do marido, que pode chamar a esposa pelo nome de criança, simbolizando a intimidade do casal.

Quando ocorrem os ritos de passagem dos filhos ou netos, os pais e avós dos jovens podem mudar de nome, recebendo nomes adequados às suas fases da vida. As mulheres, na fase adulta, são chamadas de *koxÿe*; os homens de *akoma’e*. Na meia idade, as mulheres são designadas de *koxyxewetee*; os homens *akoma’exewete*. O termo *waywĩ’i* denomina as mulheres que estão na velhice; *maryke’yra*, os homens nessa mesma fase. Taparawytyga Vanete Tapirapé (2006) afirma que a mudança de nome do povo Tapirapé não acaba enquanto o indivíduo viver. Ela só termina com a morte, pois uma pessoa, à medida que passa seus nomes para os filhos e netos, vai também mudando de nomes.

Ela garante que os nomes próprios do povo Tapirapé mudam seguindo uma sequência, ou seja, o nome dado a uma criança já pertenceu a alguém de sua família, da mesma forma que o nome que o rapazinho recebe foi de um antepassado seu quando estava na mesma faixa etária e assim sucessivamente. Como ilustração, a autora apresenta a sequência dos nomes de sua família.

NOWA, KAOREKATO’I, AXOROMYO, AXIAJ’I, XAWARIPA’I. Esses nomes eram do meu pai, ele recebeu esses nomes em todo processo que ele passou de acordo com a idade dele. Hoje já tem um neto dele que se chamava Nowa e como já ficou *xyre’i’i*, esse neto já recebeu o nome de Kaorekato’i. Por isso, meu pai já mudou novamente de nome, ele agora deve ser chamado de Axoromyo, Axiaji ou Xawaripa’i. (TAPIRAPÉ, T. V., 2006, p. 11).

Em seu trabalho, além do nome do pai, ela também aponta os nomes da mãe e de seus irmãos.

IPATYRAXOWA, MAREAPA, TAGE'YMI, TAJPA. Esses são os nomes de minha mãe. Quando ela era menina, seu nome era Ipatyraxowa. Depois, quando menstruou pela primeira vez, passou a se chamar Mareapa. E agora ela usa o nome Tage'ymi ou Tajpa. XAJAWYTYGI, KAXANAPI, ARE'I. Esses são os nomes de meu irmão que era Ima'awaxowa quando era pequeno, depois recebeu o nome de Xajawytygi quando ficou xyre'íi. Depois ele recebeu o nome de Kaxanapi e atualmente ele é chamado de Are'i, pois ele já tem filho xyre'íi e uma filha moça (TAPIRAPÉ, T. V., 2006, p. 11).

O ritual de mudança dos nomes é realizado à noite, no terreiro do Takãra, local onde é promovida a maioria das cerimônias festivas do povo Tapirapé, quando um mestre de cerimonial canta os nomes das pessoas que mudarão de nome. Segundo Paula (2012), no momento do canto, as pessoas ficam em silêncio, prestando atenção aos novos nomes proclamados, visto que, a partir desse momento, os nomes antigos não poderão ser mais usados, sob pena de causar constrangimentos à pessoa que troca de nome.

Nos relatos de Ipawygi Rinaldo Tapirapé (2006), os nomes do povo Tapirapé surgiram por intermédio do pajé Aratete. Esse pajé sabia o nome de todos por meio dos espíritos. Para ele descobrir os nomes do povo Tapirapé, foi preciso passar um tempo fora da aldeia e, quando retornou com um conhecimento aprofundado dos nomes, começou a colocá-los nas pessoas. Antes disso, os nomes não pertenciam à família, eram usados por qualquer pessoa. Os nomes do povo Tapirapé, como assegura o autor, vêm dos animais, das aves, das matas, dos peixes, das abelhas, das frutas, dos sapos e das rãs, como mostra o quadro a seguir.

Quadro 2 - Origem dos nomes Tapirapé

Fonte: Paula (2012, p. 229).

Origem	Exemplos
Nomes relacionados aos animais	<i>Mytyga</i> 'veado, um tipo', <i>Akoxi</i> 'cutia', <i>Karowaroo</i> 'paca', <i>Tapiixi</i> 'coelho'
Nomes relacionados às aves	<i>Inamo</i> 'azulona', <i>Xakowe</i> 'jacu, um tipo', <i>Mytõ</i> 'mutum'
Nomes relacionados às abelhas	<i>Maryj</i> , <i>Eironi</i> , <i>Tate'i</i> 'jataí', <i>Exa'i</i> 'abelha que vem no cabelo'

Nomes relacionados às frutas	<i>Ape'ywa'i</i> , <i>Apitãja</i> , <i>Marape</i>
Nomes relacionados à mata	<i>Ka'axowa</i> , <i>Myryxi</i> 'buriti', <i>Morio</i> 'murici, um tipo', <i>Morikawã</i> , <i>Orokomy</i> 'fruta que o jabuti come'
Nomes relacionados aos peixes e aos bichos que vivem dentro d'água	<i>Ipikyra</i> 'peixinho', <i>Akarao</i> 'cará, um tipo de peixe', <i>Porake'i</i> 'peixe-elétrico', <i>Noxa'i</i> 'bagre, um tipo'
Nomes relacionados às cobras	<i>Majoo</i> 'cobra grande', <i>Majwi</i> 'cobra pequena'
Nomes relacionados aos sapos	<i>Koro'i</i> , <i>Xo'i</i> 'sapo pequeno', <i>Xo'irywa</i> .

ANTROPÔNIMOS TAPIRAPÉ

De acordo com Silva (2007), os Xetá têm uma história marcada por muitos percalços, que quase levaram ao extermínio da comunidade. Atualmente, vivem dispersos em áreas indígenas Kaingang ou Guarani, em cidades dos Estados do Paraná, Santa Catarina e São Paulo. Até 1996, era considerado um grupo extinto, restando apenas cinco indivíduos, descaracterizados e desprovidos de memória, de sua língua e desvinculados de uma cultura em particular. Incentivados pelos estudos antropológicos, os Xetá se reorganizam para refazer a sociedade perdida, seu sistema de nomeação e outros aspectos da cultura.

Os Xetá são conhecidos também por Botocudo, Aré, Notobotocudo, Yvaparé, Šsetá, Chetá, Héta. No entanto, o termo que eles usam para se referir ao grupo é ñandereta, (nós gente e/ou nossa gente). Quanto à língua Xetá, pertence ao tronco Tupi, família linguística Tupi-Guarani, Subgrupo I.

Silva (2007) trata da onomástica Xetá a partir do trabalho de memória de três narradores indígenas com idades entre 55 e 70 anos, considerados pelos outros indivíduos da aldeia como guardiões da memória do grupo. A autora observa que os nomes de pessoas Xetá advêm da caça, da espécie em abundância capturada pelo pai e consumida pela mãe durante a gestação. Ela constata que a espécie de animal da qual a mãe mais se alimentou no período da gravidez interferirá na formação da criança, até mesmo em seu temperamento. O nome da espécie do animal que ajudou a formar a criança será, também, seu nome. Um exemplo dessa prática está no relato de um dos informantes: "quando minha mãe ficou grávida de mim era tempo de ñagory, 'mão pelada', meu pai pegou muito desse bicho, depois acabou. Quando eu nasci, eles me puseram este nome" (SILVA, 2007, p. 113). Os nomes Xetá tam-

bém se relacionam com o tempo das frutas e com o lugar que a comunidade ocupava, se era *ókakã* “acampamento” ou a *ókaawatxu* “aldeia grande”. “Seus nomes estão, assim, inscritos no tempo, no espaço, nos deslocamentos e na ecologia da floresta pluvial tropical parte de seu *habitat*”. (SILVA, 2007, p. 114).

Porém, nem todos recebiam nomes de animais ou de espécies da flora. Alguns membros do grupo recebiam nomes de espíritos da floresta, fenômenos naturais, sons produzidos por animais, objetos, matéria-prima e outros. Essa irregularidade é explicada pelos informantes da pesquisa devido ao fato de que nem sempre o período de gravidez coincidia com o período de caça, por isso, era preciso a observação de outras situações para nomear uma pessoa. Outra forma de nomeação observada nos dias atuais é a suposta semelhança de uma pessoa com um animal.

Ao nascer, uma pessoa Xetá podia receber dois antropônimos. Os descritivos, que destacavam as qualidades, habilidades e defeitos do portador do nome, tornavam-se públicos; mas o nome próprio “verdadeiro”, dado pelos pais, não deveria ser pronunciado em público, principalmente diante do dono. Além disso, os Xetá mantêm seus nomes de nascimento recebidos de seus pais por toda a vida, característica que os diferencia de outros grupos Tupi, como os Suruí e Tapirapé, que mudam de nomes a partir da puberdade.

ANTROPÔNIMOS ARAWETÉ

Os Araweté, segundo Viveiros de Castro (1992), são um povo Tupi-Guarani, constituído por caçadores e agricultores da floresta que, acerca de trinta e cinco anos, deixaram as cabeceiras do rio Bacajá, em direção ao rio Xingu, no Estado do Pará. Até o início de 1970, não eram conhecidos oficialmente. Somente em 1976 a Funai iniciou o contato com esse povo. Para o povo Araweté, esse nome não tem significado em sua língua; o termo usado para se autodenominar é *bide*, que significa “nós”, “gente”, “os seres humanos”. Os outros índios e os não índios são *awĩ*.

Cada criança Araweté recebe um nome algumas semanas depois do nascimento e o portará até que nasça seu primeiro filho. Essa regra é obrigatória para as mulheres. Os homens podem passar a ser chamados “X-piha”, “companheiro de X (nome da esposa)” quando se casam. Ao nascer o primeiro filho, o casal abandona seus nomes de infância, tomando para si nomes que fazem referência ao nome da criança: “Y-ro³⁷” e “Y-hi”, “pai” e “mãe” de Y (nome da criança). O autor exemplifica dessa forma:

³⁷ O sufixo /-ro/ se pronuncia /-no/ após uma vogal nasal.

O jovem *Ñapiri* casou-se com a moça *Kānī-ti*; esta continuou a ser chamada de *Kānī-ti*, ele passou a ser conhecido como *Kānīti-pihã*. Nasceu-lhes um menino, que recebeu o nome de *Karamirã*. O casal passou então a ser chamado de *Karamirã-no* e *Karamirã-hi*; seus nomes de infância não podem mais ser pronunciados por ninguém. (VIVEIRO DE CASTRO, 1992, p. 129).

Quando o segundo filho nasce, os pais podem ser chamados pelo nome do segundo filho. No entanto, o mais comum é permanecerem com o nome do filho primogênito, mesmo que a criança tenha morrido pequena. Por isso, a escolha do nome do primeiro filho leva mais tempo e cuidados do que a dos subsequentes, pois se pensa no nome que os pais terão ao nomear a criança. Na realidade, quem está sendo nomeado são os pais. Para os Araweté, ser adulto é ter filhos. Assim, o nascimento do primeiro filho marca a entrada do casal nessa fase da vida e os nomes de criança se tornam “dolorosos de ouvir”.

Não há cerimônias especiais de nomeação das crianças Araweté e nem nominadores pré-determinados por parentesco, como em outras sociedades indígenas. As pessoas que dão nomes às crianças são as mais velhas, geralmente parentes mais próximos de um dos pais. Os pais têm liberdade de escolher os nomes dos filhos, mas como são educados a se curvarem à opinião dos mais velhos, isso é muito raro, principalmente, na escolha do nome do primeiro filho. A regra que deve ser respeitada por todos durante a escolha dos nomes é a de que não deve haver duas pessoas vivas com o mesmo nome, ou seja, um nome deve ser novo ou de alguém que já morreu.

Viveiros de Castro (1992) ressalta também que os nomes Araweté são individualizantes e impessoais, já que o verdadeiro nome de uma pessoa é um tecnônimo, pois ele designa a relação de paternidade que tem com outra pessoa. A onomástica Araweté depende de três critérios: “uma criança recebe um nome ‘conforme um morto do grupo’ (*pirowi’hãne*), ‘conforme uma divindade’ (*Maide*), ou ‘conforme um inimigo’ (*awĩne*)” (1992, p. 130). Ela apela para o que está exterior à sociedade para obter nomes, porque as divindades, os mortos e os inimigos ocupam o espaço exterior do cosmos Araweté. Em vista disso, a identidade de cada Araweté se relaciona ao exterior da pessoa, em que os nomes de infância evocam o exterior da sociedade e, os de adulto, os tecnônimos, evocam a relação de uma pessoa com outra.

ANTROPÔNIMO AMONDÁWA (KAGWAHIVA/RO)

Peggion (2007) apresenta os Amondáwa como um povo Kagwahiva (Tupi-Guarani) que vive na Terra Indígena Uru-eu-wau-wau, no Estado de Rondônia. A onomástica Amondáwa atua por meio de categorização do indivíduo em relação à idade, metade exogâmica e sexo. O nascimento de uma criança, dependendo das pessoas envolvidas, acarretará uma mudança nos nomes de pelo menos metade da aldeia.

Assim, uma criança, ao nascer, recebe um nome que a classificará em idade, sexo e metade. Ao nascer o segundo filho de um casal, se for do mesmo sexo que o primeiro, o recém-nascido recebe o nome do irmão mais velho e este recebe um novo nome e, assim, sucessivamente. O pai também muda de nome. Nas palavras dos Amondáwa “Quando a criança é Arara, todos os Arara mudam de nome e quando é Mutum, todos os Mutum” (PEGGION, 2007, p. 125). Cada metade exogâmica, Arara e Mutum, possui um conjunto de nomes determinados para os seus membros, que, na maioria dos casos, se referem a animais e plantas.

Quanto às mulheres, a mudança é menos frequente, mas no momento do casamento elas são obrigadas a mudar de nomes. As noivas passam seus nomes para suas irmãs mais novas e recebem um novo. Isso acontece também com os homens.

O autor exemplifica o processo de nomeação Amondáwa tomando um exemplo da metade Mutum. Ao nascer uma criança do sexo masculino dessa metade, ela primeiramente receberá o nome de *Mbiteté*. O segundo filho, se for mulher, receberá o nome de *Morãg*, se for homem, será *Mbiteté* e aquele que tinha esse nome passa a ser designado por *Kwembu*. Do mesmo modo, a segunda filha será *Morãg* e a que se chamava assim recebe o nome de *Pote’i*. O primeiro filho chamado *Mbiteté*, ao chegar à idade de caçar, terá seu nome e status mudados radicalmente, acarretando a mudança do nome de seu pai e dos irmãos do pai.

As mudanças ocorrem de forma ordenada, obedecendo a momentos chave que podem ser sistematizados da seguinte maneira. O nascimento, em que os recém-nascidos recebem sempre os mesmos nomes; a iniciação, que é quando o rapaz alcança certa idade e, por isso, muda de nome e *status*; o casamento, que é um momento obrigatório para a mudança de nomes para as mulheres, mas não necessariamente, para os homens; a maturidade, que ocorre quando o filho mais velho passa pela iniciação ou com o casamento

da primeira filha; e, por fim, a velhice, em que os nomes indicarão os homens que já saíram da maturidade e não podem participar ativamente da vida política da aldeia.

Por fim, a hipótese do autor é que, no sistema de nomes Amondáwa, as pessoas transitam pelos nomes, que estão mais para categorias sociológicas do que para classificadores individuais, uma vez que marcam as fases da vida de uma pessoa. Por isso, ele afirma que o sistema de nomes Amondáwa leva em consideração a construção da pessoa, ou seja, os nomes, na verdade, são categorias de idades que cada indivíduo deve passar no decorrer de suas vidas.

ANTROPÔNIMOS XAVANTE

Os Xavante, em 2007, constituíam uma população de aproximadamente 13.000 pessoas, divididas em diversas Terras Indígenas na região compreendida por Serra do Roncador e vales dos rios das Mortes, Kuluene, Couto de Magalhães, Batovi e Garças, no leste mato-grossense. Além das Terras Indígenas Chão Preto e Ubawawe, que são contígua à Terra Indígena Parabubure, as demais terras xavante – Marechal Rondon, Maraiwatsede, São Marcos, Pimentel Barbosa, Areões e Sangradouro/Volta Grande – são geograficamente descontínuas. Os Xavante se autodenominam com o termo *A’uwe* (gente), sua língua é chamada *akwén*, pertencente à família linguística Jê, do tronco Macro-Jê (GRAHAM, 2008).

As discussões que serão feitas a seguir se baseiam em Lopes da Silva (1986), que coletou dados em pesquisa de campo na aldeia do Paraíso e de Couto Magalhães, entre 1973 e 1975. O povo Xavante distingue-se por um sistema dual, que deixa entrever uma oposição conceitual e social básica entre *waniwimhã* (“nós”, “os do nosso lado”) e *tsiré’wa* (“eles”, “os que estão separados de “nós”). Esse princípio conduzirá toda a vida e o pensamento desse povo, e culminará em uma terminologia de matriz binária seguindo os critérios de geração, sexo e descendência. Eles se dividem em linhagens patrilineares nominadas, que pertencem aos clãs. Estes, organizam-se em metades exogâmicas. A autora, citando Maybury-Lewis (1984), mostra que o sistema de classes e categorias de idade são elementos essenciais na organização da sociedade Xavante. Assim,

Categorias de idades dizem respeito às fases do ciclo da vida tal como reconhecidas pelos Xavantes e diferem no caso dos homens e das mulheres. Classes de idade são as unidades de um sistema de classificação comum a homens e mulheres embora, ao nível das práticas sociais, as classes sejam mais atuantes e mais importantes para os homens [...]. (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 63).

A nomeação dos Xavante, de acordo com Lopes da Silva (1986), não ocorre logo que uma criança nasce. Elas precisam crescer um pouco, pois eles acreditam que o nome é uma carga muito pesada para o corpo frágil de um recém-nascido e poderia fazê-lo adoecer ou, até mesmo, morrer. Quando a criança cresce e seu corpo fica mais resistente, o nome não lhe causará doença. Isso só ocorrerá quando ela tiver de 8 a 10 meses de vida. Porém, não é uma regra obrigatória, e muitos meninos recebem seus nomes quando completam três ou quatro anos.

Nesse tempo de suas vidas, os meninos são *watebremi* (nome de menino pequeno). Entre eles, têm os “caçulas”, que são chamados de *Babati* ou *Tsaré*, indicando o último filho (sexo masculino) de um casal.

Um “nome novo” concedido a um menino pequeno tem que ser capturado pelo sonho por parentes próximos de sua mesma linha de descendência, ou por tios maternos próximos que, habitualmente, “sonham” nomes para os sobrinhos. Esses nomes são vistos ou ouvidos por algumas pessoas durante o sonho. Todavia, há uma preferência pelos nomes dos avôs maternos para nomear os *watebremi*.

Os meninos tornam-se *wapté* quando passam a residir na *hö*-casa dos solteiros e, membros de uma nova classe de idade, mudam seus nomes. Esses nomes novos também são sonhados, como na fase anterior. Muitos deles recebem nomes de seus antepassados. Essa mudança de nome equivale a uma mudança de *status*, marcando a fase inicial da maturidade do menino. Enquanto os meninos são *wapté*, seus nomes pessoais ficam em segundo plano diante da valorização de sua filiação a uma classe de idade, resultado da sua vivência na casa de solteiros.

Com a furação da orelha, o menino Xavante transforma-se de *wapté* para *herói'wa* ou *hírerói'wa* (categoria de idade) e quando terminam as cerimônias de iniciação, três ou quatro meses depois, ele atinge a categoria de idade dos *ritéi'wa* (nome de rapaz iniciado) e receberá o primeiro nome de adulto. Esse será o primeiro de uma série de nomes que terá em toda sua vida, doados

por um nominador, um tio materno. Seu nominador escolherá entre um dos nomes pessoais que já usou e ainda não doou a outra pessoa, já que não devem existir dois homens adultos com o mesmo nome.

A última modalidade de nome pessoal que o rapaz Xavante pode ou deve assumir é o *ipredum* (nome de homem maduro). Um homem maduro deve mudar tantas vezes de nome quantos nominados ele tenha. Ao doar seus nomes para os jovens, um homem chega ao final de sua vida sem nome. Assim como no começo da vida um menino fica sem nome, também nos últimos dias de sua vida, um homem não tem nome. Alguns exemplos de nomes masculinos “*Ahöpöwë*: A = terra, *höpö* = plano, *wë* = belo: bela planície; *Aptsi'rè*: *Aptsi* = abacaxi, *rè* = seco: abacaxi seco; *Budzè*: Bu = cana, *dzè* = azeda: cana azeda” (LOPES DA SILVA, 1986, p. 166).

Diferentemente dos homens, as mulheres Xavante terão apenas dois nomes no decorrer de suas vidas. Um deles será dado a elas quando ainda são pequenas e imaturas, e o outro será o nome de mulher adulta, que recebem em cerimônia especial. Esse nome não poderá ser trocado ou abandonado. Para as meninas, não há uma cerimônia de nomeação, a não ser quando já são adultas. Quando crianças recebem um “nome de menina”, o *ba'ötöre* ou *ipredu'öré*, “antes de ser grande”. Os nomes de menina fazem parte do seu grupo doméstico, não sendo conhecidos, geralmente, pelos que vivem fora do convívio familiar.

As mulheres Xavante não herdaram nomes, não há uma tradição de repetição de nomes em gerações subsequentes, como ocorre com os homens. O nome de menina é sempre um nome “novo”, sonhado ou dado à menina observando as características pessoais ou um acontecimento específico que a identifica. O nome de adulta é considerado o nome verdadeiro, *dañitsiuptabi*, da mulher e lhe é dado por ocasião do casamento. Seus nomes pertencem às classes determinadas, de acordo com o radical inicial dos nomes. São cinco os radicais dos nomes femininos, a saber: *Rë*: periquito; *Ro'ó*: macaco; *Pê*: peixe; *Tsiñotse'e*: quero-quero; *Wautomo*: determinada árvore da região de cerrados. Qualquer nome de mulher adulta começa com um desses radicais (LOPES DA SILVA, 1986). Exemplos de nomes femininos “*Pewapari'õ* (TE) *Pe* = peixe, *wapari* = escutar, *õ* = não: peixe que não escuta; *Rëbawë*: *Rë* = periquito, *ba* = costas, *wë* = boas: periquito de costas boas; *Ro'opê*: *Ro'o* = macaco, *pê* = bem-feito: macaco bem-feito” (LOPES DA SILVA, 1986, p. 166).

ANTROPÔNIMOS XERENTE

De acordo com Sousa Filho (2007), os registros escritos que retratam a história dos Xerente indicam que eles e os Xavante formavam um só povo e uma só nação. Essa declaração é reforçada pela proximidade linguística e cultural que as duas sociedades compartilham. Akwẽ, “os mais notáveis, o que está acima”, é o termo que os Xerente usam para se autodenominar, uma vez que eles se julgam acima dos seres irracionais e dos demais grupos humanos. O território Xerente é constituído pelas Terras Indígenas Xerente e da Terra Indígena do Funil, localizadas no município de Tocantínia, no Estado do Tocantins. A população de 3100 pessoas vive em 43 aldeias distribuídas nessas duas áreas. Quanto à língua Akwẽ, segundo os estudos de Rodrigues (*apud* SOUSA FILHO, 2007), pertence ao tronco linguístico Macro-Jê e à família Jê.

A nomenclatura feminina está associada às classes de idade que compõem as metades cerimoniais. Assim, as meninas irão receber nomes segundo a sua filiação às classes de idade. Em cada ritual de nomeação, duas meninas, uma de cada metade exogâmica, são nomeadas. O responsável por nomeá-las é o tio materno de cada menina. Elas são nomeadas a partir dos três anos e seus nomes, geralmente, referem-se a um animal.

Já a nomeação dos meninos ocorre de outra forma. A nomeação masculina exige uma maior organização para a realização do ritual. Por isso, a data de realização do evento e as pessoas que cuidarão de sua organização são resultado de uma decisão coletiva entre as diversas aldeias. Outro aspecto diz respeito à escolha dos nomes a serem dados, escolhidos pelos *wawẽ* (anciãos). Eles organizam uma lista com os nomes existentes em cada clã para evitar homônimos. Um menino Xerente recebe seu primeiro nome entre 10 e 14 anos de idade. Antes disso, recebem apenas um apelido. Os nomes dados pertencem aos clãs e é responsabilidade do pai da criança lembrar os nomes de seu clã. O nome torna pública a filiação ao clã X ou Y, pois é a partir deles que os indivíduos são distribuídos entre os clãs e metades exogâmicas. Nimuendaju (1942) diz que os clãs Xerente detêm o seu conjunto de nomes pessoais e a nomeação é um recurso para alterar filiação clânica, ou para estabelecê-la.

Sousa Filho (2007) discute a aparente sinonímia entre os nomes pessoais em Xerente e dos animais, como em *sibaka*, que se refere a uma ‘garça’ e o nome próprio *sibaka-di* ‘garça-PRED/NMS (?)’ = Nome próprio Xerente’. O sufixo *-di* sugere a mudança na categoria do nome, que antes era nomes de comuns ou de espécie e, partir do emprego do sufixo, passa a funcionar como nome

próprio. Ele explica que, na visão dos Xerente, essa correlação pode ser explicada pelo processo de contiguidade ou afinidade, ou seja, *-di* “quer dizer que a pessoa está cheia do animal que lhe dá o nome” (SOUSA FILHO, 2007, p.54). Para os nomes femininos, dependendo do clã, serão marcados pelos sufixos *-di*, *-ti*, *-ki*. Já os masculinos são marcados pelos sufixos *-ø*, *-kwa* e *mẽkwa*.

ANTROPÔNIMOS PIRAHÃ

Os Pirahã localizam-se entre os rios Marmelos e Maiaci, afluentes do rio Madeira, a sudeste do estado do Amazonas, próximos ao município de Humaitá. A língua Pirahã pertence à família linguística Mura, única língua dessa família ainda não extinta – as demais desapareceram ao longo dos últimos séculos. A língua pirahã não mantém relação com nenhuma outra língua existente no Brasil. Em 2004, havia aproximadamente trezentos e cinquenta falantes, distribuídos em dois grandes grupos ao longo do rio Maici (GONÇALVES, 2000).

Os Pirahã, segundo Gonçalves (1993), são nomeados antes mesmo de nascer, ainda no ventre materno. Esse primeiro nome está relacionado à concepção. Ele particulariza o indivíduo, fala de sua origem, referindo-se ao início da vida dele. O conjunto dos nomes Pirahã conta a história de cada indivíduo, sua partida e seu começo. O indivíduo não perderá esse nome e nem se esquecerá dele, mesmo que passe a usar outro.

O autor faz um esclarecimento quanto à noção de concepção para esse povo. Para eles, a concepção não se refere ao intercuro sexual. Ela se dá por meio de um evento extraordinário, envolvendo os humanos e a natureza (animais e plantas). O Pirahã traduz esse evento como um “susto” que a mulher recebeu, ocorrido por um acontecimento inesperado na sua relação com os animais e as plantas. Assim, o susto produz a concepção, que, a partir daí, contará com a participação do homem e da mulher. Ao perceber que está grávida, com a interrupção da menstruação, a mulher procurará lembrar, com a ajuda do marido e de parentes próximos, o episódio que lhe teria provocado à concepção. A mulher narra alguns episódios que lhe causaram susto e, com o consenso, chegam a uma decisão de qual teria sido o responsável pela fecundação. A criança concebida, a partir desse momento, será referida pelos nomes que evocam a reconstituição do evento.

O autor exemplifica com um nome de um menino de três anos chamado *Paai*.

Seu nome evoca um episódio em que sua mãe esteve envolvida com um objeto fecundante, nesse caso o peixe jatuarana (*paai*). Sua mãe estava viajando de canoa quando, de repente, viu um peixe boiando e resolveu pegá-lo. Ao tentar apanhá-lo encostou a mão em sua guelra que estava podre; isso a assustou. Foi fecundada e a criança adquiriu, então, três nomes que são *paai* (jatuarana), *oabihiai* (guelra) e *paigio* (estado de podre). O nome pode ser lido em série, descrevendo o acontecimento que provocou o “susto” e permitiu a concepção. Leia-se, então, ‘*paaioabihiaipaigio*’ (“a guelra podre da jatuarana”). (GONÇALVES, 1983, p. 44).

Embora a criança seja identificada pelo conjunto de nomes que a liga ao evento que provocou sua concepção, ela terá apenas um nome de referência que a individualizará, aquele que se refere ao animal ou vegetal que provocou o evento de concepção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das discussões apresentadas neste trabalho, é possível afirmar que os nomes pessoais são um traço comum ou universal nas línguas, uma vez que as pessoas são denominadas em todas as sociedades, em algum momento de suas vidas. Pelo menos é o que informa a literatura examinada. O estudo dos sistemas onomásticos na língua portuguesa e em algumas línguas indígenas mostra que os antropônimos existem e são controlados pelas necessidades e práticas sociais, as quais podem variar de acordo com a visão de mundo de um determinado povo, assim como as intenções e as motivações que estão por trás da escolha dos nomes em cada sociedade.

Posto isso, para os Tapirapé, a importância da nomenclatura excede a identificação e a diferenciação dos indivíduos dentro de uma sociedade. Ela se liga às fases do ciclo da vida, uma vez que eles mudam de nomes em consequência dessas fases. Por isso, cada indivíduo mudará de nome várias vezes no decorrer de suas vidas. Quanto ao sistema de nomeação Xetá, observa-se que os nomes se relacionam com o momento anterior ao nascimento, com o período da gravidez, com o lugar em que viviam e com o tempo do animal e da planta e de outros fenômenos naturais e sobrenaturais da floresta.

A nomenclatura Araweté marca o início da vida e a passagem para a fase adulta. Seus nomes verdadeiros, ou seja, os nomes de adulto são tecnônimos, pois fazem referência à relação de paternidade que uma pessoa tem com outra. Seus nomes se ligam ao que está exterior à sociedade Araweté, como os nomes dos mortos, das divindades e dos inimigos. Já a nomenclatura Amondáwa opera por meio de categorização do indivíduo em relação à idade, metade exogâmica e sexo. Nessa sociedade, os nomes não são passados para pessoas e sim as pessoas é que passam pelos nomes.

Os nomes masculinos Xavante acompanham o desenvolvimento do homem no processo de maturação biológica e social. Eles marcam a fase da vida dos indivíduos e estão ligados às categorias de idades masculinas. Dessa forma, percebe-se que os nomes Xavante estão vinculados à construção da pessoa e ao seu desenvolvimento total. Por outro lado, os nomes femininos, obrigatoriamente, iniciam-se com um radical ligado a plantas e animais que situam a relação da sociedade com a natureza. Para os Xerente, os nomes pessoais

se relacionam à filiação a um clã. O nome marca a filiação ao clã X ou Y. Em outras palavras, é por meio do nome que os indivíduos são distribuídos entre os clãs e metades exogâmicas.

O sistema de nomeação dos Pirahã difere-se dos demais grupos indígenas. Os nomes estão vinculados à concepção do indivíduo que, para eles, ocorre por meio de um evento extraordinário envolvendo uma mulher e os seres da natureza. Esse evento provoca um susto na mulher, que será o responsável pela concepção e a criança será referida pelos nomes que evocam a reconstituição do evento.

Na discussão que se fez dos antropônimos portugueses, percebe-se claramente a vinculação deles com a história e os costumes de uma determinada época. Em contrapartida, os antropônimos nas línguas ou sociedades indígenas estão relacionados às práticas socioculturais de cada povo e às suas relações com o meio ambiente físico. Apesar das diferenças, é possível afirmar que os nomes pessoais, tanto nas sociedades ocidentais quanto nas indígenas, de modo geral, “exercem um papel de verdadeiros registros do cotidiano revelado em atitudes e posturas sociais, específicas a determinados grupos humanos, preservam, por isso mesmo, a memória coletiva, principalmente nas sociedades ágrafas [...]”. (DICK, 1992, p. 185).

Todavia, cada sociedade organiza diferentemente o seu sistema de denominação ou nomeação. Isso ocorre porque cada povo tem uma maneira própria de categorizar seu mundo, por meio de suas experiências com o meio ambiente físico, social e cultural. Os padrões de classificação e organização dos nomes são próprios de cada povo, em cada língua e em cada cultura, uma vez que a realidade é percebida de modo diferente. Consequentemente, os estudos dos sistemas onomásticos revelaram que os nomes existem e são controlados pelas necessidades e práticas sociais, as quais podem variar de acordo com a visão de mundo de um determinado povo. Assim também são variáveis as intenções e as motivações que estão por trás da escolha dos nomes em cada sociedade.

Portanto, entende-se que a forma como cada sociedade organiza seu sistema de denominação, advém da maneira como ela percebe, concebe e classifica sua realidade material e imaterial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Eduardo T. R. Nomes Próprios: análise de antropônimos do espanhol escrito. 2008. 196 f. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

BATISTA, Ronaldo de O. A palavra e a sentença: estudos introdutórios. São Paulo: Parábola, 2011.

BIDERMAN, Maria T. C. Teoria linguística: teoria lexical e linguística computacional. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. O conhecimento, a terminologia e o dicionário. *Ciência e Cultura*. v. 58, n. 2, 2006. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?>>. Acesso em: 17 set. 2013.

BRITO, Adriano N. de. Nomes próprios: semântica e ontologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

CAMARA Jr., Joaquim M. História e estrutura da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Padrão, 1975.

_____. Dicionário de linguística e gramática. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

CARVALHO, Nelly. Empréstimos linguísticos na língua portuguesa. São Paulo: Cortez, 2009.

DICK, Maria V. P. A. Toponímia e Antroponímia no Brasil: coletânea de estudos. 3. ed. São Paulo: FFL/USP, 1992.

GONÇALVES, Marco A. O significado do nome: Cosmologia e Nominação entre os Pirahã. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.

_____. Pirahã: Demografia. Disponível em: <hypescience.com/o-misterioso-povo-pirahã-e-o-idioma-mais-estranho-do-mundo>. Acesso em: 20 out. 2016.

GRAHAM, Laura. Xavante: localização e população atual. 2008. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xavante/1160>>. Acesso em: 15 de set. 2013.

ILARI, Rodolfo; BASSO, Renato. O português da gente: a língua que estudamos a língua que falamos. São Paulo: Contexto, 2007.

LOPES DA SILVA, Maria A. de P. Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

LYONS, John. Introdução à linguística teórica. Trad. Rosa Virgínia Mattos e Silva; Hélio Pimentel. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1979.

NIMUENDAJU, Curt. The Serente. In: HODGE Frederick Webb. Anniversary Publication Fund. v. 4. Los Angeles: The Southwest Museum, 1942.

PAULA, Eunice D. Eventos de fala entre os Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe: Singularidades em textos orais e escritos. 2012. 269 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) - Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

PAYNE, Thomas E. Grammatical Categories. In: Describing morphosyntax. A guide for field linguistics. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

PEGGION, Edmundo A. A classe dos nomes: a onomástica Amondáwa (Kagwahiva/RO) In: Línguas e culturas tupí. CABRAL; RODRIGUES. Brasília: Curt Nimuendajú / LALI-UNB, 2007.

SAPIR, Edward. Linguística como ciência: Ensaios. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1969.

SILVA, Carmen L. da. Os nomes falam: reminiscências da onomástica Xetá. In: Línguas e culturas tupí. CABRAL, A. S. A. C.; RODRIGUES, A. D. Brasília: Curt Nimuendajú / LALI-UNB, 2007.

SOLÍS, Gustavo. La gente passa, los nombres quedan ... Introducción em la toponimia. Lima: G. Herrera Editores, 1997.

SOUSA FILHO, Sinval. M. Aspectos Morfossintáticos da Língua Akwẽ-Xerente. 2007. 150 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) - Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007. Tese de doutorado. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2007.

TAPIRAPÉ, Taparawytyga Vanete. As regras dos nomes Tapirapé. Monografia (final de Curso). Ensino Médio do Projeto Aranowa'yao. Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa. Confresa, 2006.

TAPIRAPÉ, Ipawygi Rinaldo. A origem dos nomes do povo Tapirapé. Monografia de final de Curso de Ensino Médio do Projeto Aranowa'yao da Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa. Confresa (MT), 2006.

TRASK, Robert Lawrence. Dicionário de linguagem e linguística. Trad. de Rodolfo Ilari. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

TODOROV, Tzvetan; DUCROT, Oswald. Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem. Trad. de Alice Kyoko Miyashiro; J. Guinsburg; Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Perspectiva, 1977.

ULLMANN, Stephen. Semântica: uma introdução à ciência do significado. Trad. de J. A. Osório Mateus. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1964.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: o povo do Ipixuna. São Paulo: CEDI, 1992.

QUESTÕES SOBRE A ANTROPONÍMIA JURUNA

CRISTINA MARTINS FARGETTI³⁸

³⁸ | Professora da UNESP, Faculdade de Ciências e Letras, Departamento de Linguística. Pesquisadora do LabLex – Laboratório de Lexicografia. Araraquara, SP, Brasil. Grupo LINBRA (CNPq) – Grupo de pesquisa de Línguas Indígenas Brasileiras. Este trabalho teve apoio financeiro da FAPESP-Processo 2015/14569-0, e do CNPq-Edital Universal 2013-Processo 477669/20130-1.

RESUMO

A antropóloga Lima (1995), que trabalhou com a comunidade juruna, afirmava que não haveria distinção para eles entre nomes masculinos e nomes femininos, contudo, meus dados apontam para indícios de distinção, através de uso de sufixos específicos, que serão discutidos; também serão abordadas questões prosódicas referentes a tais nomes e uma breve incursão sobre a nomenclatura para a etnia, além de discutir o emprego de termos de parentesco (FARGETTI, 2015). Este trabalho é parte de uma pesquisa que tem grande relevância para a comunidade juruna, por permitir a documentação de parte importante de sua língua, que abrange principalmente questões de identidade/pertencimento a uma comunidade, e colaborar com a reflexão metalinguística de professores indígenas, particularmente envolvidos com a pesquisa.

A língua juruna, da família linguística juruna, tronco tupi, segundo Rodrigues (1986), tem sido estudada por mim a partir de 1989. Até então não havia qualquer estudo científico a seu respeito, somente havia algumas listas de palavras coletadas por geógrafos, viajantes e indigenistas: Villas-Bôas (1989) – contato entre 1950-1960; Nimuendaju (1931) – contato em 1916-1917; Coureaux (1977) – contato em 1886; Steinen (1942) – contato em 1884, e por linguistas como Collins (1962) – contato em 1962 e Louro (1979) – contato em 1978. Tais listas, embora importantes como únicos registros de momentos anteriores da língua, têm notação diversificada, inconsistente, incompleta e por vezes errônea, devido a evidentes mal-entendidos. Elas apenas mencionam alguns nomes próprios, referentes aos informantes, não apresentando uma lista ou uma consideração a respeito da nomenclatura.

A pesquisa linguística com os juruna foi por mim iniciada em 1989, tendo abordado sua fonologia (FARGETTI, 1992), sua morfossintaxe (FARGETTI, 2001, 2007), tendo principal foco nos últimos anos em seu léxico. Toda pesquisa do juruna que realizei deu-se através de coleta direta de dados com os falantes nativos, em viagens, principalmente, a uma de suas aldeias, Tubatuba, localizada no Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso.

Pretendo, neste estudo, desenvolver uma análise de aspecto do léxico, ainda não desenvolvida a contento, devido a sua complexidade e necessidade de diálogo maior com a Antropologia.

Uma primeira questão que se coloca é: como utilizar apropriadamente a teorização da Antropologia e como relacioná-la com a da Linguística, da área dos Estudos do Léxico? Ou seja, um linguista deve buscar caminhos para, em um trabalho com léxico, dialogar com o conhecimento antropológico, validando ou revendo análises já existentes para uma língua.

Uma segunda questão, e de grande relevância também, será entender melhor a nominação juruna e sua importância e valorização na comunidade. Seria um *Thesaurus* de seus nomes próprios um documento fechado? Há criação de novos nomes? Como se dá, no léxico, a incorporação de forma exógena? Ela respeitaria os processos fonológicos e morfológicos já observados? Estas e outras questões são abordadas, em trabalho inicial, dentro de um projeto ainda em curso.

UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

A Onomástica é o estudo dos nomes próprios, dos processos de se atribuir nomes aos mais diversos seres, coisas, lugares; já a Antroponímia, que se inclui na Onomástica, ocupa-se do estudo dos nomes de seres humanos (que poderíamos dividir em *etnônimos* – nomes de grupos étnicos, de comunidades; e *antropônimos* – nomes de pessoas).

Em português, postula-se que os nomes próprios são desprovidos de significado lexical (AMARAL, 2011) – apesar de haver entre futuros pais, principalmente, a busca por significados em dicionários de nomes, por exemplo. Em geral, os prenomes são definitivos, sendo mudados apenas em casos de apelidos (Luis Inácio Lula da Silva). Um nome completo dado de pai para filho, ou de avô para neto, não ocasiona o abandono do nome do pai ou do avô, recebendo o filho ou neto um complemento – Filho, Júnior, Segundo, Neto. Amaral (2011) ainda traça uma tipologia, definindo como *ortônimo* o nome civil, com prenome e sobrenome, e como *alônimos*: a) hipocorístico – abreviação do nome – Cris, Juca etc. b) Apelido – pode ou não ser depreciativo; c) pseudônimo (Dalton Trevisan); d) heterônimo (os de Fernando Pessoa – ficção); e) nome artístico (Marlui Miranda – de Marlui Nóbrega Miranda); f) nome de guerra (pejorativo – nome adotado por uma prostituta, por exemplo)³⁹.

Nas sociedades indígenas, a nominação de seres humanos pode variar muito. Originalmente, as pessoas recebem apenas um nome, adotando um sobrenome quando da necessidade de registro civil. Devido a isso, muitos povos utilizam como sobrenome apenas seus etnônimos: Airton Krenak, Marcos Terena, Tarinu Juruna. Há que se dizer que o político Mário Juruna, contudo, pertencia à etnia xavante, tendo adotado o sobrenome Juruna, etnônimo de um povo tupi (sendo os xavante jê), por razões não totalmente definidas. Os xavante contam uma história para isso e os juruna contam outra.

Com relação a essa necessidade de sobrenome para o registro civil, Solís (2013) aponta que se espera, no Peru, que todos tenham dois sobrenomes, um do pai e outro da mãe (seguindo a tradição hispânica), quando muitos povos têm (ou tinham) o costume de apenas um nome próprio, sem sobrenomes. Ele discute a situação atual para povos peruanos, que sofreriam pre-

³⁹ | Exemplos meus.

conceito ao tentar realizar registros de nomes originários do sistema antroponímico de suas comunidades. Haveria, inclusive, alegações de que tais nomes seriam inapropriados e não pertencentes à cultura de tais povos. Como reação a isso, ele propôs um projeto que culminou com a elaboração de três *Thesaurus* de nomes indígenas (dos awájun, wampi e quéchua de Apurímac), recém-publicados, cujo objetivo maior era o de colaborar para que tais povos tivessem seus sistemas de nomenclatura respeitados, uma vez que os nomes estariam todos reconhecidos nas obras e com sua grafia adequada⁴⁰. Contudo, pode-se pensar que isso ‘engessa’ o processo, por determinar por bom tempo o que pertence a tais culturas (e, portanto, o que não pertence), impedindo a renovação antroponímica. Ainda nesse sentido, Solís (2013) apresenta, como de aplicação geral, alguns princípios referentes ao uso do nome próprio, que são por mim questionados: 1) obrigatoriedade – obrigação de nominar por direito e por dever, ou seja, uma sociedade teria o dever de nominar pessoas ao nascer e estas teriam o direito ao nome; contudo, para sociedades indígenas, a nomenclatura, mesmo com um apelido, pode demorar a ocorrer, sendo o bebê chamado por termo de parentesco, ou por ‘menino’, ‘menina’; se o Estado interfere, exigindo o registro ao nascer, a sistemática de nomenclatura é desrespeitada e os antropônimos tradicionais podem passar a esquecidos, não utilizados; 2) unicidade – uma pessoa deve ter apenas um nome – isto é praticamente impossível, ao menos no Brasil, em que um indígena pode ter diversos nomes, ao longo da vida, que podem ou não deixar de ser utilizados, tendo, por vezes, uma pessoa diversos nomes possíveis; 3) inalienabilidade – um nome não é transferível, uma vez que é imaterial – isto é problema aqui também, porque um avô pode doar seu nome a seu neto, ainda em vida. Assim, estes princípios apresentados pelo autor, para reforçar a questão de identidade relacionada aos nomes, caem por terra, apesar de ele apresentar uma metodologia interessante para a coleta de nomes próprios. Pode-se pensar que a elaboração de *Thesaurus* é muito relevante, mas que deve se constituir de obra aberta, sempre passível de incorporações de novos dados, uma vez que, espera-se, os sistemas antroponímicos são vivos e em possível expansão sempre.

40 | Ponto importante, se se pensar que, para os awájun e wampi, há nomes proibidos, por serem sidos do maligno, ou seja, do diabo. Tais nomes trariam um destino desastroso para quem os tivesse e por isso são evitados. A questão é que, para eles, o diabo falaria sua língua com ‘erros’, ou seja, de forma agramatical, e, portanto, uma grafia errada de um nome indígena poderia passar como a escrita da língua do diabo.

Segundo Henriques (2012), o nome próprio é categoria linguística “que mais se enquadra na possibilidade de se pensar uma relação entre a língua e o mundo”. Mas que relação vem a ser essa a autora não define, e creio que seja uma questão sempre em aberto, de acordo com cada cultura específica.

Gonçalves (1992) apresenta uma discussão do sistema onomástico (ou diríamos ‘antroponímico?’) de 25 etnias diferentes, baseando-se na distinção feita por Viveiros de Castro (1986), entre ‘sistemas canibais’ e ‘sistemas centrípetos’. Os primeiros, exemplificados a princípio com dados dos tupinambá, têm origem dos nomes em deuses, mortos, inimigos e animais, sendo deles tomados. Já os centrípetos provêm de relações sociais, definidoras de grupos ou clãs. Os sistemas ‘canibais’ teriam uma função individualizadora e os ‘centrípetos’ teriam uma função classificatória. Entre os tupinambá, como aponta o autor, baseado em diversos autores, nomes adquiridos de inimigos mortos trariam honra, fariam adquirir qualidades individuais. Já os tapirapé, segundo ele, teriam um sistema centrípeto, em que os nomes são herdados. O autor ainda distingue ‘epônimo’, que seria aquele que dá o nome (que pode ser de forma ritual); de ‘nominador’, que seria aquele que procura o nome; já o ‘nominado’ seria o que recebe o nome. Isto é relevante para sociedades como a txicão (hoje chamados ‘ikpeng’) em que a aquisição de um nome cria um laço forte entre epônimo e nominado, e não entre nominador e nominado. Isto influiria no parentesco entre eles e em uma visão de um destino comum. Haveria ainda o termo ‘tecnônimo’, que se referiria a nome dado aos pais de uma criança, caracterizando-os como genitores⁴¹. Gonçalves então apresenta o sistema de nomenclatura xavante, em que, segundo o gênero nominado, há um processo distinto: se feminino, é individualizador e se masculino, é classificatório. Os pirahã também teriam duplo processo, com individualizador relacionado ao corpo (nomes da natureza em relação ao corpo do indivíduo) e classificatório relacionado ao cosmo e a seu destino (nomes relacionados aos deuses). Ele conclui, portanto, que os dois tipos de sistemas não são excludentes, podendo ocorrer simultaneamente para um mesmo povo, embora com ênfases diferentes.

Em Xerente, segundo Sousa Filho (2006), é possível uma tipologia dos nomes próprios, distribuídos entre clãs pertencentes a uma das duas metades da sociedade – a metade sol e a metade lua. Argumenta a favor da existência da

41 | A palavra teria o sentido, fora da Antropologia, de ‘termo técnico’.

referenciação e de sentido para os nomes, apontando que para pessoas com nomes de animais "... a pessoa está cheia do animal que lhe dá o nome". Contudo, não fica claro por que, nessa cultura, pessoas têm nomes de animais. Afinal, por que, para sociedades indígenas, humanos podem ter nomes de animais? Há claramente respostas diferentes, nas diferentes culturas, o que leva sempre a tentar entender a relação humano-animal dentro de cada cultura⁴².

Peggion (2007) discute a nomenclatura entre os Amondáwa (povo tupi-guarani), que seria mais classificadora (e, portanto, 'centrífuga') por obedecer a relações sociais dentro de uma mesma metade exogâmica; assim o nascimento de uma criança pode levar à mudança de nomes das pessoas de boa parte da aldeia, concluindo que "não são os nomes que são passados para as pessoas, mas são as pessoas que passam pelos nomes" (PEGGION, 2007, p.123). Pensa-se então que o conjunto de nomes próprios seja bem reduzido entre os Amondáwa.

Silva (2007) reflete sobre o antigo sistema de nomenclatura dos Xetá (tupi-guarani), tidos como extintos, mas que contavam ainda com três anciões, guardiões da cultura de seu povo, em uma população de pouco mais de oitenta sobreviventes do extermínio sofrido há poucas décadas. A totalidade do sistema não é mais recuperável, mas sabe-se dele que principalmente nomes de animais seriam utilizados na nomenclatura do bebê, que, ao crescer, mudaria também de nome. Contudo, segundo a autora, os nomes das pessoas não podiam ser pronunciados na presença delas e nem por elas mesmas. Esta proibição fez com que, no passado, os não índios não conhecessem os nomes dos Xetá, apenas os termos de parentesco com que eram eventualmente chamados. Assim, ela conclui:

Uma coisa, porém, permanece na memória dos narradores, a certeza de que os nomes do mato têm uma história e que conhecer o nome de uma pessoa é saber sobre o que ele fala, é desvelar o contexto que o gerou, é falar do tempo e do espaço ao qual ele se refere, é não perder de vista o que ele conta sobre o seu portador. (SILVA, 2007, p. 120).

⁴² Apesar de haver propostas como a de Viveiros de Castro (1996), com o Perspectivismo, que tenta estender a sua explicação para todos os povos da Amazônia.

Aguiar (2008)⁴³ aborda os nomes dos grupos pano reconhecidos na literatura, com ênfase nos terminados em *-nawa*, *-bo*, *-huaca*. A linguista busca explicações do sentido, das contextualizações para os nomes analisados, que ela chama 'antropônimos', mas que podemos pensar como etnônimos', pois se referem a nomes de povos e não de indivíduos. Ela não trata da nomenclatura de indivíduos, apenas de grupos da família pano, embora faça algum comentário a respeito, falando da possibilidade de um mesmo indivíduo ter tido vários nomes e sobre a questão de nomes terem surgido a partir de apelidos, baseados muitas vezes em características físicas das pessoas. Aponta que os pano podem ter uma divisão: grupos que apresentam uma organização em clãs e grupos que não teriam esse tipo de organização. Para os primeiros, não existiriam autodenominações genéricas que abarcassem o povo todo, uma vez que cada indivíduo se definiria como pertencente a um clã determinado e este, sim, teria um nome, tendo um mesmo povo vários nomes, por ter vários clãs. Para os que não têm clãs, poderiam existir nomes genéricos que abrangeriam o povo todo. Para os que se organizam em clãs, devido ao contato com outros povos, haveria a necessidade de uma nomenclatura do povo, dada então por estrangeiros, por outros povos, constituindo apelidos que passariam, na literatura, a nominar realmente tais grupos. Certos nomes referem-se a plantas e animais. Aguiar passa então a tentar uma etimologia para cada nome, buscando significados para os sufixos apontados. Seria interessante saber, contudo, se esses etnônimos foram aos poucos sendo também utilizados como sobrenomes, no registro das pessoas; mas esta não é uma questão abordada pela autora.

Com relação aos juruna, há o primeiro trabalho antropológico de Oliveira (1970), que, contudo, é preliminar, tendo-se em vista que a população, na época de sua etnografia, não chegava a 50 pessoas (final da década de 1960), o que prejudicava muito a compreensão do processo de nomenclatura entre eles.

Já posteriormente, Lima (1995) apresenta dados de sua etnografia entre os juruna, realizada nas décadas de 1980 e 1990, quando a população era maior. Entretanto, tinha praticamente um quarto do seu tamanho atual. Lima aponta que os juruna lhe diziam haver poucos nomes próprios de pessoas, de sua etnia, narrando inclusive um caso de obtenção de nomes com os xipaya, parentes dos juruna, em viagem do chefe Kadu, feita na década de 1970 a

⁴³ Partes deste texto foram retomadas pela autora em publicação mais recente, Aguiar (2013).

Altamira-PA. Alguns teriam instado com ela para que atribuísse nomes a diversas crianças. Em geral, tais nomes ela buscava em etnografias de outros povos (como tapirapé e yanomami), e eram ou aceitos com modificações/acomodações morfofonológicas, ou ignorados, ou apenas utilizados quando ela estava presente, sendo ela mesma quem deveria chamar as crianças com aqueles nomes. Lima (1995) reflete sobre isso e se questiona se a afirmação juruna de que tinham poucos nomes não seria, na verdade, uma estratégia discursiva, ou mesmo ficção. Esse é um ponto, portanto, para maiores pesquisas, tendo-se em vista o grande crescimento demográfico da etnia. Assim, como teriam conseguido os nomes próprios em uso? Lima (1995) afirma que os juruna antigos diziam que os nomes deviam ser usados apenas pelos outros, porque “pronunciar o próprio nome é arriscar-se à morte” (LIMA, 1995, p. 287), uma vez que ocorreria a separação entre o indivíduo e seu nome⁴⁴. Além disso, diz que os nomes dos mortos recentes não poderiam ser pronunciados, pois isso poderia levar ao seu retorno. Porém, segundo ela, a nomenclatura, além do apelido, ocorreria com a tomada dos nomes dos mortos há mais tempo, numa ‘usurpação’ feita pelos vivos. Ela afirma que os apelidos em geral surgem na infância, podendo ocorrer, por gozação, na vida adulta, e mesmo após o casamento (a esposa daria ao marido um falso nome para que seu nome verdadeiro não se gastasse). Os apelidos sumiriam com a morte do portador, cujo nome (ou nomes) próprio(s) é que passaria(m), no futuro, para os vivos; contudo, no período recente da morte, o nome próprio do morto não seria pronunciado. A autora aponta que, em geral, uma criança recebe o nome de um bisavô ou avô (subentendendo-se que estes já deveriam ter morrido, mas, como direi a seguir, tenho dados de que um avô vivo pode doar seu nome a seu neto, mudando de nome novamente). Ela afirma que, embora sejam as mulheres as nomeadoras, a origem dos nomes é do lado paterno da criança, pois se lhe for dado um nome do lado materno, há a possibilidade de acusação de roubo, uma vez que o irmão da mulher ficaria sem nome para dar a seus próprios filhos. Haveria então casos de crianças que chegariam à adolescência sem nomes, apenas com apelidos, e haveria caso de pessoas com mais de um nome. Ela afirma que o nome não estaria ligado a um papel social (não seria classificatório), não sendo excluído da sociedade o que não possuísse um nome, sendo aceito mesmo que tenha apenas apelido. A autora acredita que a escassez de nomes seja na verdade fictícia (com o que tendo a concordar), apresentando para ela uma hipótese:

⁴⁴ Informação não confirmada com informante mulher juruna, há pouco tempo, para quem este risco não existiria. Teria existido no passado?

O fenômeno talvez seja engendrado, paradoxalmente, por uma identidade a mais que o grupo captura no exterior. Sob um certo ângulo ao menos, a captura de índios que são incorporados ao grupo, e nominados, produz nas gerações seguintes um efeito de escassez. Quem descende de índio [não-juruna] não dispõe de nomes de antepassados para dar aos filhos; estes recebem nomes Juruna, os quais caberiam de direito a outros, que assim vão encontrar o seu tomando o que de direito cabe a outrem. É assim que se constitui a experiência que os Juruna vivem em torno dos nomes pessoais: tomando para si os nomes dos mortos, vão tomando ao mesmo tempo os nomes uns dos outros, produzindo uma falta que se fará sentir mais adiante e, enquanto isso, quase todos os filhos dos Juruna vão sendo incorporados ao grupo como se fossem estrangeiros. Desta forma, podemos observar que se do ponto de vista individual um índio [não-juruna] traz um déficit de nomes para alguém, do ponto de vista global ele propicia um excedente de “estrangeiros” para a sociedade, no sentido de que o grupo, ao nominar os seus descendentes, nomina “índios” por muito tempo, e assim vai incorporando-os a si. (LIMA, 1995, p. 296-297).

Finalmente, Lima não vê distinção entre os nomes femininos e os masculinos, o que, contudo vejo que pode existir, com traços morfofonológicos, como aponto a seguir.

Certos termos da Antropologia, como dito anteriormente, não têm o mesmo sentido que nos Estudos do Léxico. Por exemplo, ‘epônimo’, definido como o indivíduo que nomina a criança, pela Antropologia, é entendido pelos Estudos do Léxico como uma espécie de alcunha, baseada em um nome próprio, que passa a ser nome comum, como nos exemplos dados por Henriques (2004): *amélia* para designar mulher submissa, serviçal, em referência ao samba de Ataulfo Alves e Mário Lago (a ‘mulher de verdade’...); *frankenstein* para algo constituído por retalhos/partes desconexas, vindo da personagem de Mary Shelley; *barbie* para uma jovem magra e super produzida, vindo da boneca de mesmo nome. O autor ainda discute alcunhas como ‘o diamante negro’, dado no passado pela imprensa para um jogador negro, e que, para homenageá-lo, teria passado a nome de um chocolate no Brasil. Podemos então perceber que o mesmo termo ‘epônimo’ tem ao menos dois sentidos diferentes, se utilizado pela Antropologia, ou se utilizado pela Linguística. Dessa forma, uma questão que se coloca para um estudo que transita entre as duas ciências seria: como utilizar tais tipos de termos, numa definição lexicográfica, tendo em vista a sua possibilidade de dupla interpretação? Uma solução para esse tipo de impasse deve ser pensada, respeitando-se as especificidades de cada área, e analisando-se detidamente mais estudos já realizados sobre antropônimo, sob as duas óticas, o que pretendo realizar.

ANÁLISE DE DADOS DA NOMINAÇÃO EM JURUNA

De acordo com o levantamento etnográfico que realizei, os nomes próprios, em juruna, são em geral da própria etnia, podem variar ao longo da vida, sendo os primeiros recebidos na infância, relacionados a alguma vivência ou característica da criança ao nascer, modificados com a passagem para a vida adulta, mas, em geral, raramente abandonados, mesmo após nova nomeação. Um homem idoso pode doar seus nomes anteriores a seus netos, desde que estes estivessem em desuso, e receber nome totalmente diferente, em idade bem avançada. Há casos inclusive de nomes dados a tais idosos por indivíduos de outras etnias xinguanas. Portanto, há a necessidade de adoção de nomes em desuso, e de falecidos há bom tempo.

Como se disse, a alegação de que os nomes próprios estão em escassez, em falta, é questionada. Isso se comprova, inclusive, pelo fato de que estrangeiros, tais como pesquisadores, recebem nomes juruna. Se estes fossem tão raros, não seriam doados a um estranho. Obviamente, receber um nome é uma honraria, que não deve ser concedida a todos quantos passam pela comunidade, mas àqueles que mantêm com ela algum tipo de relacionamento mais íntimo. Este deve ser meu caso, pois recebi um nome de uma jovem, que há muito havia falecido. *Taperida*. Ela havia sido criada pela comunidade, após se tornar órfã, e, como gratidão, servia os alimentos que preparava a todos que iam a sua casa. Um dia, estava sem comida, pois havia repartido toda que havia preparado, tendo apenas feijão em cozimento. Ela o comeu, pois estava com fome, e morreu. Sabe-se que o feijão mal cozido é tóxico, e isso deve ter causado sua morte. Ela foi chorada por todos, pois era amada. Essa história deve ter tido alguma semelhança comigo, pois, desde o início do meu contato com o povo, repartia com as crianças os alimentos que levava comigo para o trabalho de campo, e devo ter sido adotada pela comunidade, que, inclusive, me considera um tipo de parente. Posteriormente, meu nome juruna foi dado a uma menina, hoje uma jovem mulher. Não recebi outro nome, sou ainda *Taperida*, tendo, portanto, uma xará.

No dia a dia, os termos de parentesco são mais usados para se dirigir às pessoas dentro do convívio familiar. Também são utilizados em conversação em que se deseje evitar um nome, por motivo de falecimento, por exemplo. Assim, não se diz o nome de um falecido, mas sim algo como 'o pai de fulano', ou o 'irmão de fulano', quando os interlocutores conhecem as pessoas e seus parentescos, ou por serem da comunidade, ou pelo fato de o estrangeiro conhecer as relações entre as pessoas. Mas retomarei esta questão, com novas observações, uma vez que tenho me dedicado a estudos do sistema de

parentesco e formas de se dicionarizar tais termos (FARGETTI, 2015), e que é necessária uma observação em situações de uso.

Para os juruna, diferentemente de outros povos, os nomes relacionados a animais são apenas apelidos de infância, por semelhanças físicas com alguns traços – de peixes, aves, arraia etc, ou por acontecimentos relacionados a tais animais e o bebê. Por exemplo, um homem foi chamado *Adjiha* 'formiga', logo ao nascer, pelo fato de uma formiga ter picado sua pálpebra, que inchou. Outro foi chamado *Lahuse'a* 'olho de mutum', por seus olhos serem parecidos com os olhos de mutum, uma ave. Ainda há a possibilidade de uma criança receber um apelido que se refira a um fato marcante ocorrido com ela, e que não se refira a um animal; por exemplo, um menino foi chamado *Pirikayãhã* 'aquele que pula', porque ao nascer, em parto na rede, de cócoras, ele teria pulado para fora do ventre de sua mãe, teria tido um movimento que pareceu que ficava pulando. Observa-se que, ao nascer, a criança pode receber um apelido e/ou um nome ancestral (que não se refere a animais). Já nomes diferentes são dados aos adolescentes: à menina, após a menarca, e ao menino, após a mudança de voz. Os nomes em geral são escolhidos pelas mulheres da família, e o jovem pode concordar ou não com o novo nome.

A nomeação de um bebê é feita, em geral, após uma reunião das mulheres da família, podendo ser consumido o caxiri⁴⁵, e não fica claro se a preferência é pelos nomes da família do homem ou da mulher. Minha informante ora diz uma regra, ora outra, o que necessitaria de maiores averiguações na comunidade. O que, contudo, ela apontou também foi o discurso da escassez de nomes tradicionais, dizendo haver uma tendência de nomes não indígenas para novos bebês. Mas isto precisa ser mais bem estudado. Afinal, os nomes da etnia não comportariam novas criações? Pode-se pensar que regras de nomeação são tidas como ideais a serem perseguidos, mas nem sempre obedecidos diante das inúmeras situações familiares.

Uma ocorrência rara é a de um bebê de quem não se conheça o pai, e por isso ele não teria direito a um nome da família. Ele pode, inclusive, ser doado para adoção. Caso não seja, pode receber um nome 'mestiço', que seria construído a partir de partes de nomes próprios de etnias diferentes, mas buscando-se respeitar as formas possíveis para nomes em juruna (ver a se-

⁴⁵ | Bebida alcoólica, preparada pelas mulheres, a base de mandioca, geralmente, com diversos tipos, que recebem nomes diferentes em juruna. Cf. Mondini (2013)

guir os sufixos). Estes nomes, também empregados em casos de casamentos interétnicos, causariam brigas entre comunidades, que disputariam a posse do nome.

Um exemplo desse tipo de conflito ocorre com a nomeação de Tamakayu, filho de Se'amã e Manaku. O nome veio do lado de seu pai (Isabaru), da avó Ada, que não é juruna, é trumai. Mas foi em parte modificado, pois na origem trumai seria Itamá. Modificado com uma terminação possível para um nome juruna masculino, inclusive com um sufixo adequado, passou a Tamakayu. Este nome posteriormente foi adotado na nomeação de um bebê trumai e isto gerou disputa sobre a origem e posse do nome, além de gerar uma situação embaraçosa, envolvendo pessoas moradoras de locais diferentes; isso porque poderia haver problemas legais com homônimos.

Para evitar esse tipo de problema, e mesmo acusações de roubo de nomes, por direito pertencentes a parentes determinados, há mulheres que abdicam de nomes de família, e mesmo de sua etnia, para nomear seus filhos, passando a adotar os nomes da família do marido, que, por vezes, é de outra etnia, ou nomes não indígenas.

Os nomes dos mortos não são pronunciados por muito tempo, não porque os mortos tenham ciúmes, mas porque Sela'ã, o herói mítico, não gosta e pode causar feridas, doenças e desastres a quem desobedece. Os nomes dos mortos são dados a seus netos, bisnetos e tataranetos, após um período de muitos anos (não fica claro como esse período é medido, uma vez que os juruna não marcam a passagem do tempo como os não índios).

Certos nomes de infância, apelidos, seriam vistos por nós como pejorativos (como *Aũyãhã* "aquele que não é amado, que não é desejado", por exemplo⁴⁶), mas são utilizados muitas vezes sem que se evidencie essa conotação. São, inclusive, preferidos na vida adulta, apesar de ter havido uma segunda nomeação. Lima (1995) fala das gozações relacionadas ao uso de apelidos de infância. Elas são comuns entre os homens.

⁴⁶ | Apelido dado a um menino ao nascer, uma vez que sua mãe tinha 6 filhos homens e esperava que o próximo bebê fosse uma menina. Mas nasceu novamente um menino, o que a desapontou.

Apesar da existência e da importância da forma de nomeação tradicional, há jovens hoje utilizando nomes que não são de sua etnia, como codinomes em sites de relacionamento da internet, embora tenham nomes tradicionais. Usam, por exemplo, um nome em português, completamente diferente de seu nome indígena, acrescido de uma abreviação como JS – Juruna e Suya (que devem ser seus sobrenomes de registro, com as etnias de sua mãe e de seu pai). Os motivos para isso talvez sejam uma maior aceitação nos sites de relacionamento, por usar nomes tidos como mais comuns, mais usuais, tendo-se em mente situações corriqueiras em que seus nomes não são compreendidos por falantes de português, ou são por eles ridicularizados.

Esta situação de ridicularizar nomes se deve ao fato de alguns nomes juruna, por exemplo, apresentarem sonoridades que signifiquem palavras chulas em português. Isto leva o dono do nome a buscar usar apelidos, ou mesmo a mudar de nome. Uma alternativa seria mostrar-lhes a existência de nomes com sonoridades parecidas, em culturas diferentes, tais como a japonesa, tida em alta consideração pela comunidade toda, que considera os japoneses os seus parentes distantes.

Nos registros realizados em cartório, dos nomes civis, portanto, o sobrenome adotado, invariavelmente, é *Juruna*. A autodenominação, *Yudjá*, não tem sido observada. Ela, contudo, tem sido utilizada em textos, sites, e mesmo em novas classificações das línguas e povos indígenas por uma iniciativa da Organização Não Governamental ISA (por extensão de uma atitude utilizada para outros povos indígenas, em que a autodenominação seria sinônimo de maior identidade, o que pode ser um fato discutível, por diversos motivos).

Nomes tradicionais juruna por vezes são mal compreendidos pelo escrivão no cartório e com isso há registros como *Chibot*, para *Xibidi*, um nome masculino. Isso se deve à incompreensão dos sons da língua pelo escrivão (no caso, a vogal central alta), que fez tentativa de aproximação com os sons do português, e aplicou a sua ortografia, desconsiderando, totalmente, as diferenças observadas na língua e ortografia juruna. Como chacota, caso de *Xibidi*, a forma *Chibot*⁴⁷ passou a ser utilizada para se referir a ele, de brincadeira, e tem se tornado o nome por que é conhecido, entre não índios. Isso é um insulto, embora com fins de gozação, uma vez que, para os juruna, a agramaticalidade,

⁴⁷ | Pronunciada como [ʃi'bot], quando a pronúncia de seu nome é [ʃibi'di].

ou seja, a pronúncia incorreta (e aqui não me refiro à estigmatizada) seria tida como típica de um animal, nunca de um humano (FARGETTI, 2016). Isto se equipara à classificação como ‘fala do maligno, fala do diabo’ para os awá-jun e wampi do Peru, para quem o diabo falaria com ‘erros’, de forma agramatical, e grafar os nomes próprios com tais incorreções seria registrar um nome indígena com a escrita do diabo, algo totalmente não aceitável (SOLIS, 2013). Aqui se vê a importância do respeito às formas gramaticais das palavras, como indício de humanidade, também na escrita.

Diferentemente do apontado por Lima (1995), observam-se diferenças entre os nomes próprios femininos e os masculinos, através da ocorrência exclusiva de determinados sufixos.

Alguns sufixos para nomes masculinos já observados:

/-iku/, /-ude/, /-ayu/, /-inu/ e /-iwa/

Ex- Tamariku, Nakude, Tamakayu, Tarinu, Yabaiwa

Alguns sufixos para nomes femininos já observados:

/-aki/, /-ida/, /-ihũ/, /-ala/, /-iri/, /-alu/.

Ex- Areaki, Taperida, Pihũ, Aduala, Atxiri, Koxinalu.

Estas formas dos sufixos são pensadas a partir de evidências como:

1) Elas são recorrentes, tendo sido encontrados vários exemplos para cada uma delas. Ex: Areaki, Kudaki, Duyaraki etc.

2) Anãã (nome feminino), Xu'enã (nome masculino) – comprovam a necessidade de segmentação do sufixo maior do que CV⁴⁸ final, uma vez que, nestes exemplos, a sílaba final, CV, é a mesma para masculino e feminino, mas deveriam ser diferentes, como apontam os juruna, que distinguem nomes de homens de nomes de mulheres.

⁴⁸ | A língua juruna tem os seguintes padrões silábicos possíveis: V e CV apenas. A única ocorrência de CVC é observada em final de palavra, em fala pausada e em citação, com a única consoante ocorrendo em coda: [ʔ], oclusiva glotal. Ela é considerada uma realização de um fonema, na língua, quando em onset, mas não nesse contexto de final de palavra, em que é tida apenas como uma realização fonética. Não há qualquer outra consoante a ocupar esta posição de coda na sílaba final. Por isso podemos dizer que o padrão silábico da língua é (C)V.

3) Yabaiwa (nome masculino), Tadjiva (nome masculino) – comprovam que a segmentação do sufixo vai até o núcleo da penúltima sílaba, uma vez que são ambos nomes masculinos, sendo que o primeiro tem sua penúltima sílaba sem onset, e o segundo tem a penúltima sílaba com uma consoante diferente. Pelo princípio da economia explicativa, estes dois nomes devem ser analisados como tendo um único sufixo, que, portanto, só poderia ter a estrutura de uma sílaba final CV precedida de uma vogal, da sílaba anterior (que pode ou não ter onset).

A distinção entre nomes masculinos e femininos é sistemática, sem variações, tendo-se como excludentes os sufixos, e não é observada em outros tipos de nomes, que não sejam de humanos, na língua. Uma análise dos sufixos não permite generalizações tipológicas com base em condicionamento fonológico maior do que a estrutura – VCV, pelo que foi observado até o momento.

Apesar de haver esta distinção morfológica para os nomes próprios masculinos e femininos, não se observa flexão de gênero, nos nomes comuns, de forma geral; contudo, a flexão de número pode existir para nomes com traço + humano:

Idja “mulher”	idjai “mulheres”
Senahi “homem”	senahii “homens”
Ali “criança”	alii “crianças”

Observa-se heteronímia, sem flexão também, para nomes comuns, como abaixo:

Api “cão”	ma’ã “cadela”
-----------	---------------

Ou observa-se o uso de ‘macho’ e ‘fêmea’ como em:

Txarina senahĩ’galinha’	txarina idja ‘galo’
----------------------------	---------------------

Pode-se especular que, em estágio anterior da língua, pudesse ter havido a distinção de gênero nos nomes comuns, motivada pela distinção de sexo, como se propõe para o indo-europeu, por exemplo. Contudo, não há como comprovar esta hipótese, neste momento, devido à falta de registro do passado remoto. Os sufixos para os nomes próprios em juruna não foram ainda totalmente documentados e descritos, devendo esta análise poder ter acréscimos, com mais dados coletados e sua comparação, respondendo a diversas questões que já surgem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, busquei apresentar uma breve revisão bibliográfica sobre os estudos da Antroponímia, em especial, alguns dos que são voltados às sociedades indígenas. Tal revisão levantou questões para a pesquisa dos antropônimos entre os juruna, a qual se encontra em curso. Sobre os estudos da língua juruna, foram apresentadas algumas informações relevantes para a compreensão dos dados aqui apresentados.

Apesar de inicial, este estudo apresentou dados de etnografia que realizei na comunidade, dialogando com estudo realizado anteriormente por antropóloga. Foram apresentados alguns sufixos para os nomes masculinos e alguns sufixos para os nomes femininos, justificando morfofonologicamente sua segmentação. Isto mostra haver, portanto, distinção entre tais antropônimos, o que acrescenta informação nova ao trabalho de Lima (1995). Outras informações novas referem-se ao uso dos nomes e suas regras com ligações com a cultura; ao significado de apelidos; às novas criações, entre elas os nomes mestiços; às questões de preconceito e mudanças de nomes.

A população juruna tem aumentado nos últimos anos, com muitos nascimentos. Isto faz pensar nas novas estratégias para nomeação e na possibilidade de surgimento de novos nomes, uma vez que a língua tem situação de uso favorável e pode contar com processos morfofonológicos e semânticos plenos. Estas criações podem e devem ser objeto de estudo e documentação.

Um *Thesaurus* dos nomes próprios seria algo interessante, como registro de ocorrências para um futuro em que se tenham problemas com registros civis, como o que foi mencionado para o caso de comunidades do Peru. Tendo-se em vista que, para os juruna, uma pronúncia, e, portanto escrita, errada, ou seja, agramatical, significa o não pertencimento da palavra a sua língua, sendo tida como fala de um animal (cf. FARGETTI, 2016), a grafia correta dos nomes é muito importante e claramente ligada à identificação da pessoa como um juruna. Nisso, um *Thesaurus* poderia colaborar, por fixar a escrita de nomes, embora possa ser problemático, devido à proibição de uso de nomes de falecidos há pouco tempo, feita por questões de luto, respeitadas pela comunidade ainda hoje. Haveria que se pensar em funções adequadas para ele, sua viabilidade e alcance.

Enfim, não deveria ser pensado como algo fechado, mas sujeito a acréscimos de criações novas.

Questões semânticas, ligadas diretamente a elementos culturais, também devem ser abordadas, em uma interface com a antropologia, principalmente. Elas motivam a continuidade da pesquisa, além das outras questões apontadas anteriormente, e isto mostra a interdisciplinaridade constitutiva da área de estudos do léxico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Maria S. Antropônimos dos grupos indígenas Pano. In: SIMPÓSIO MUNDIAL DE ESTUDOS DE LÍNGUA PORTUGUESA, 4., 2013, Goiânia. Anais... Goiânia: FUNAPE, 2013. p. 1917-1923.

_____. Names of Pano groups and the endings -bo, nawa and huaca. *UniverSOS: revista de lenguas indígenas y universos culturales*, Valência, n. 5, p. 9-36, 2008.

AMARAL, Eduardo. T. R. Contribuições para uma tipologia de antropônimos do Português Brasileiro, *Alfa*, São Paulo, 2011, 55 (1): 63-82.

COLLINS, I.V. Formulário dos Vocábulo Padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas brasileiras, m.s (1962).

COUDREAU, Henri Anatole. *Viagem ao Xingu*, Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1977

FARGETTI, Cristina M. Análise Fonológica da Língua Jurúna. 1992, 124 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1992.

_____. Breve história da ortografia da língua juruna. *Estudos da Língua(gem). Questões de Fonética e Fonologia: uma Homenagem a Luiz Carlos Cagliari*, Vitória da Conquista, 2001.v.3, p.123-142.

_____. Estudo Fonológico e Morfossintático da Língua Juruna. *Série Lincom Studies in Native American Linguistics*, 58, Muenchen: Lincom-Europa, 2007.

_____. Kinship and some lexicographic issues. Universidade de Lisboa, 2015 (no prelo).

_____. Fala de bicho, fala de gente. 2016(no prelo).

GONÇALVES, Marcos A. Os Nomes Próprios nas Sociedades Indígenas nas Terras Baixas da América do Sul. *BIB*, Rio de Janeiro: ANPOCS/ Relume Dumará, 1992, n. 33, p. 51-72

HENRIQUES, C. C. Relações entre Neologia, Eponímia e Antroponímia. In: ISQUERDO, Aparecida; KRIEGER, M. *As Ciências do Léxico – Lexicologia, Lexicografia, Terminologia*. Campo Grande: UFMS, 2004.v. 2.

HENRIQUES, S. M. O conceito de nome próprio: uma questão linguístico-filosófica. *Anais do SIELP*, v. I. 2, n. 1. Uberlândia: EDUFU, 2012.

LIMA, T.S. A parte do Cauim – etnografia juruna. 1995. 491f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Antropologia Social. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

LOURO, R. Formulário dos Vocábulo Padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas brasileiras, manuscrito, 1979.

MONDINI, J. N. *Yudja utaha: a culinária juruna no Parque Indígena Xingu*. 2008. 177 f. Dissertação (Mestrado em Linguística e em língua portuguesa) - Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014.

NIMUENDAJU, Curt. Idiomas indígenas del Brasil. *Revista del Instituto de Etnología de I-a Universidad Nacional de Tucumán*. Tucumán (Argentina), 193, t.2. p. 543-589, 1931.

OLIVEIRA, A. E. Os índios juruna do Alto Xingu. *Dédalo*, VI, 11, 12, São Paulo: USP, 1970.

PEGGION, Edmundo. A classe dos nomes: a onomástica Amondawa (Kagwahiva/Ro). In: CABRAL, Ana; RODRIGUES, Aryon. *Línguas e Culturas Tupí*. Campinas: Curt Nimuendaju, Brasília: LALI, 2007, p. 123-130.v.1.

SILVA, Carmen. L. Os nomes falam: reminiscências da onomástica Xetá. In: CABRAL; RODRIGUES *Línguas e Culturas Tupí*. Campinas: Curt Nimuendaju; Brasília: LALI, 2007, p. 111-121. v.1

SOLÍS, Gustavo. *Sistemas Antroponímicos Indígenas en el Perú Pluricultural – Bases para el ejercicio de derecho al nombre*. Lima: CILA-UNMSM, 2013.

SOUSA FILHO, Sinval M. Nomes próprios e a referência Xerente. *Todas as Letras*, v. 8, n.118-125. 2006.

STEINEN, K. *O Brasil Central – Expedição em 1884 para a exploração do Rio Xingu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

VILLAS-BÔAS, Cláudio; VILLAS-BÔAS, Osvaldo. *Xingu – o velho Káia conta a história de seu povo*. Porto Alegre: Kuarup, 1989.

DISTRIBUIÇÃO MITOLÓGICA DE ANTROPÔNIMOS NO NOKE KOIN

FLÁVIA LEONEL FALCHI⁴⁹

MARIA SUELÍ DE AGUIAR⁵⁰

⁴⁹ | Doutoranda em Linguística pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestre em Letras e Linguística e bacharel em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

⁵⁰ | Professora Titular da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutora, mestre e bacharel em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

RESUMO

Os índios Noke Koin são um grupo Páno que habita a Amazônia, no estado do Acre - Brasil. Esse grupo indígena vive na região do rio Juruá. Segundo Aguiar (2007), a língua empregada no cotidiano das aldeias desse grupo é a língua indígena Noke Koin, sendo o português empregado com não índios.

O grupo Noke Koin é mais conhecido pelo etnônimo *Katukina*. Esses índios assumiram *Noke Koin* como a autodenominação para o grupo (JARDIM, 2007), autodenominação pela qual a língua indígena falada pelo grupo também passa a ser chamada.

Aguiar (1993, 2008) afirma que o nome *Katukina* não possui origem Páno, tampouco tem origem na língua portuguesa. Assim, os índios Noke Koin não sabem o significado desse nome. Na região onde vivem os Noke Koin, esse nome é usado para designar um inseto de picada dolorosa. Incluindo o grupo Noke Koin, como explica Aguiar (1993, 2008), há três grupos indígenas distintos no Brasil com essa denominação. De acordo com Aguiar (1993, 1994, 2008), um dos três grupos assim denominado pertence à família *Katukina* e se encontra na região do rio Javari, no estado do Amazonas, grupo esse que seria o originalmente denominado *Katukina*. Os outros dois grupos são Páno: um falante da língua *Shanenáwa*, o qual habita próximo ao rio Envira, no Acre; e o outro diz respeito ao grupo Noke Koin.

Conforme Aguiar (2008), o nome *Katukina* teria sido usado de modo generalizado para designar índios da região amazônica, chegando a se tornar uma espécie de “modismo” após o auge da exploração do látex. Lima (1994, p. 17) coloca que

a maior parte dos registros históricos sobre os grupos indígenas do vale do Juruá foi produzida pelo Pe. C. Tastevin, da Congregação do Espírito Santo, baseado em observações que fez em consecutivas viagens pelos rios da região durante as primeiras décadas deste século. Em seus artigos, Tastevin expôs duas alternativas para que se compreendesse a confusão em torno da denominação de *katukina* entre os grupos pano: na primeira afirmava que os brancos equivocadamente teriam atribuído esta denominação a alguns grupos pano, confundindo-os com os *Katukina* propriamente ditos (1928[1925]:211-

212); e na outra alternativa referia-se à sutil adoção do nome *katukina* por alguns grupos pano ao perceberem que os assim designados tinham relações amistosas com os brancos, ao passo que os *nawa*, tidos como ferozes e cruéis, eram alvo de contínua perseguição (1924a:79 e 1925:417).

O grupo *Noke Koin* é também chamado de *Vitxináwa* pelos outros grupos indígenas da região, sendo *vitxi* um couro posto nas costas para proteção em guerras e *náwa* traduzido por 'povo' (AGUIAR, 2001, 2008). Quanto ao etnônimo *Noke Koin*, Falchi (2015) traz que:

recentemente, o grupo [...] assumiu, segundo Jardim (2007), a denominação *Noke Koĩ*, traduzida por 'povo verdadeiro'. Como já explica Lima (2011) a respeito do etnônimo, *Noke* é traduzido por 'nós', 'a gente'. Aguiar (1994a) descreve que *Noke* é a primeira pessoa do plural inclusiva da língua *Noke Koĩ*, sendo hatu a primeira pessoa do plural exclusiva. No etnônimo *Noke Koĩ*, o elemento *Koĩ* é traduzido pelos índios, segundo Lima (2011), como 'verdadeiro'. Segundo essa antropóloga, sobre o surgimento do novo nome assumido pelos *Noke Koĩ*, um desses índios lhe falou: "Você sabe que *Katukina* não quer dizer nada na nossa língua, então a gente achou que *Noke Kuin* diz que a gente é índio mesmo. Foi a liderança x que teve a ideia de buscarmos outro nome" (LIMA, 2011, p. 141).

Assim, esses índios passam a usar *Noke Koin* como o nome para o grupo. Tal nome guarda semelhanças com autodenominações de outros grupos Páno. O nome *Nukini*, por exemplo, de acordo com Aguiar (2008), é de origem Páno, sendo que *nuki* diz respeito *anuki*, que é primeira pessoa do plural, e *ini* diz respeito a *inu*, 'onça'.

Os índios *Noke Koin* vivem em duas terras indígenas: a do Gregório e do Campinas; ambas no município de Tarauacá. A Terra Indígena Rio Gregório é habitada por indígenas *Noke Koin* e *Yawanawá* (LIMA, 1994). O topônimo Rio Gregório se refere ao rio que, conforme Aguiar (1988), corta a terra indígena. Possivelmente o nome do *rio Gregório*, dado pelos não índios ao rio, deve-se ao militar Gregório Thaumaturgo de Azevedo, quem "fundou a cidade de Cruzeiro do Sul e foi prefeito do Alto Juruá após a anexação do Acre ao Brasil, com o Tratado de Petrópolis de 1903" (GOVERNO DO ESTADO DO ACRE, 2008, p. 134).

Quanto à Terra Indígena Campinas/*Katukina*, há no topônimo da terra indígena o elemento formador *Katukina*, nome pelo qual o grupo era conhecido quando a terra indígena foi demarcada. No topônimo *Campinas/Katukina*, além do elemento formador *Katukina*, há o elemento *Campinas*. De acordo

com Aguiar (1988), essa terra indígena fica entre os rios Campinas e Vaivém. Assim, *Campinas* se refere ao nome do rio. Tal nome, por sua vez, provavelmente diz respeito às campinas. Essas "são áreas alagadiças onde cresce uma vegetação não muito alta, mas extremamente fechada, um emaranhado de cipós e espinhos. O terreno é movediço, o que torna a caminhada em uma campina quase impossível" (POSTIGO, 2010, p. 100). De acordo com Postigo (2010, p. 85), na cheia, a água de um paraná inunda a campina, "tornando o trajeto um labirinto onde é quase impossível distinguir o verdadeiro curso do rio da mata rasteira e alagada".

Os índios *Noke Koin* se distribuem em aldeias, sendo que muitas dessas aldeias têm como topônimo o nome de um dos clãs que formam o grupo (GÓES, 2009). O nome de cada clã foi dado em conformidade com a origem de cada um desses clãs, que é a origem dos *Noke Koin*, como se explica a seguir.

O SURGIMENTO DOS NOKE KOIN E DE SEUS ANTROPÔNIMOS

Aguiar (1987) aponta que o grupo Noke Koin diz ter surgido do sol, do céu, da onça, da lontra e da pupunha, cada um desses criando um casal, que deu origem a filhos e, assim, aos clãs do grupo. Dessa forma, o grupo se divide em cinco clãs: Varináwa, Naináwa, Kamãnáwa, Satanáwa e Wanĩnáwa. Esses clãs correspondem, respectivamente, ao povo do sol, do céu, da onça, da lontra e da pupunha, já que vari pode ser traduzido por 'sol' e *nai, kamã, sata* e *wanĩ* têm as respectivas traduções: 'céu', 'onça', 'lontra' e 'pupunha'. Lima (1994) aponta ainda a existência do clã Numanáwa, que, como coloca essa autora, está em vias de extinção e diz respeito ao povo da juriti, sendo *numa* traduzido por 'juriti'.

De acordo com a seguinte narrativa, contada a Lima (1994, p. 165-166) por Mae e Muiú, os índios Noke Koin vieram da terra:

Os Katukina vieram debaixo da terra. Logo que surgiram não havia mulheres, somente homens. Vieram caminhando e cantando o mariri (tirinde). Não tinha canto, era só hi, hi, hi. Vieram cantando na beira do rio. Aí disseram:

-- "Pra onde nós vamos morar? Vamos procurar um lugar para morar. Vamos embora procurar uma ponte para atravessar do outro lado do rio".

Os Katukina não usavam roupas, só usava a tanga. No caminho, encontraram duas mulheres. Essas mulheres só carregavam um paneiro. Só usavam tanga e chapéu de pena de arara, de taboca, pena de japó. Usava um enfeite no nariz. Aí foi um mês procurando para atravessar o rio. Aí falaram:

-- "Vamos subir, onde a gente achar uma ponte a gente atravessa pro outro lado". Todos falaram:

-- "Vamos embora. Seguindo e cantando hi, hi, hi".

Vieram debaixo e encontraram o Juruá. No Juruá encontraram um jacaré muito grande. Ele afundava e subia. E era só mato nas costas dele. Aí eles disseram:

-- "Será que esse jacaré serve de ponte para atravessarmos do outro lado?"

Ali fizeram um tapiri para todo mundo. No outro dia de manhã o jacaré falou:

-- "Como eu sou grande, vou dar passagem para vocês atravessarem para o outro lado. Mas se vocês querem passar do outro lado, limpem as minhas costas."

Passaram três dias limpando as costas do jacaré. Ele mandou as cabas, aranha, tucandeira e formigas picarem os pés do pessoal para parar de limpar. Mas mesmo assim limpavam. Então, o jacaré falou:

-- "Vou avisar vocês para comerem somente carne de macaco. Não comam filhote de jacaré. Eu vou dar passagem, mas vou olhar os dentes de todos vocês para ver se não comeram jacaré. Agora eu vou avisar vocês que não

têm nome, vocês prestem atenção que eu vou dizer os nomes, cada qual vai ter seu nome: Taramachê roapá, Taratecá roapa, Tarawani roapa, Taramessi roapa. Já que eu dei nome para vocês, eu vou atravessar vocês do outro lado." Assim, o pessoal começou a passar. O jacaré falou:

-- "Podem ir passando em cima das minhas costas. Se comerem meu filhote, eu vou largar vocês."

Até que apareceu um homem que tinha carne de jacaré no dente. Logo que ele (o jacaré) viu a carne de jacaré ficou triste e abaixou um pouco na água. Em seguida falou:

-- "Eu vou atravessar só os que estão nas minhas costas. Os outros eu não vou atravessar mais não."

Esse homem que tinha comido jacaré estava no meio daqueles que ainda poderiam atravessar. O jacaré foi então até o meio do rio e virou. O pessoal que estava em cima do jacaré caiu no rio e as piranhas comeram todos. Aí ficou dividido: metade em cada lado do Juruá. Quem ficou do outro lado foram os Marubo. Estes que passaram do outro lado, começaram a perguntar o nome de todos. Cada um dizia seu nome. O jacaré tinha dito para eles que era para continuar usando os nomes, ele deu nome para cada um.

Além da origem dos próprios Noke Koin, essa narrativa apresenta a origem dos antropônimos dos índios Noke Koin, sendo que esses antropônimos foram dados pelo jacaré, que pede aos índios para continuarem a usar os nomes que ele lhes deu. Segundo Lima (1994, 1997), os Noke Koin apresentam um conjunto de antropônimos que são passados por esses índios entre as gerações. O sistema onomástico dos Noke Koin para os antropônimos está associado ao sistema de parentesco, colocando em uso os nomes dos parentes da pessoa que recebe o nome. Esse nome é escolhido pelos pais, que dão aos seus filhos um antropônimo de algum parente, logo que estes nascem, não sendo possível apenas que as crianças recebam os nomes dos próprios pais ou de um irmão morto da criança. Entre os Noke Koin, como afirma a autora, há predomínio da transmissão de nomes por gerações alternadas.

Outra narrativa mitológica coletada por Lima (1994) trata também do aparecimento dos Noke Koin, que surgem da mastigação de um cipó, seguida de sopro na direção do nascer do sol, o que é feito por um personagem mitológico, ensinado por sua mãe, enquanto esse e sua esposa a matavam por essa senhora ter comido o filho deles, neto dela:

— “[...] Já que você está com sua mulher, para morar com sua família, você tem que fazer um remédio. Você tira um pedaço de cipó no nascer do sol... Depois que você tirar o cipó, você masca e sopra no rumo de onde nasce o sol”.

Aí o filho dela não ouviu direito e tirou a raiz do cipó no poente do sol. Mastigou o cipó e soprou em direção ao poente. Daí surgiu outros nawa: cariú, kulina e outras nações. Se ele tivesse tirado o cipó e assoprado no nascer do sol só ia existir nós, os katukina. Mas como ele entendeu mal veio outras nações. Aí ele mastigou só um pedacinho de cipó no nascer do sol e veio mais Katukina.

Desse modo, os Noke Koin vêm de um sopro no nascente após um cipó tirado e mastigado. Na mitologia, outras narrativas explicam o surgimento de animais, luas e estrelas, o que será tratado na próxima seção.

HUMANOS E NÃO HUMANOS NA MITOLOGIA NOKE KOIN

Para a Antropologia, o mito consiste num “relato simbólico, passado de geração em geração dentro de um grupo, que narra e explica a origem de determinado fenômeno, ser vivo, instituição, costume social” (HOUAISS; VILLAR; FRANCO, 2009, p. 1300). Etimologicamente, a palavra *mito* se origina do latim *mythus*, que, por sua vez, deriva do grego *mýthos*, cujo significado é *palavra expressa, discurso, fábula* (CUNHA, 1986). Calavia Sáez (2002) coloca que o mito ordena em narração as categorias sensíveis. Sobre os mitos, Silva (1994, p. 75) aponta:

indiferenciação entre humanos e animais, que se relacionam como iguais; céu e terra tão próximos, que quase se tocam; viagens cósmicas, homens que voam, gêmeos primevos, incestos criadores; origens subterrâneas; dilúvios; humanidades subaquáticas; caos, conquistas, transformações... É o mundo tomando forma, definindo lugares e características de personagens hoje conhecidos. São os temas míticos, que narram aventuras e seres primordiais, em linguagem fabulosa mas construída com imagens concretas, captáveis pelos sentidos; situadas em um tempo das origens mas referidas ao presente, encerrando perspectivas de futuro e carregando experiências do passado. Assim, complexos, são os mitos.

Na narrativa mitológica que segue, contada por Mae e Muiu (LIMA, 1994, p. 168-170), índios se transformam em veado, paca, anta, queixada, macaco-preto e cotia:

Não tinha caça, macaxeira, não existia nada. Só existia a floresta, mas dentro da floresta não tinha nenhum tipo de bicho. Um dia, uma mulher chamou seu marido para colher *pama* (fruta), no alto do pé. O marido estava lá em cima e a mulher ficou embaixo esperando ele quebrar o galho para jogar para ela. Lá em cima do pau ele imitou macaco-preto. Assim que ele imitou, tinha um pau grande perto da *pama*, a mulher estava embaixo e viu esse pau mexendo e de lá saiu só uma pessoa. Era do pessoal que mora embaixo da terra (*maeyuxinvo*). Essa pessoa saiu com uma zarabatana. A mulher se escondeu. O marido dela, lá em cima, imitou de novo o macaco-preto. O homem que saiu debaixo da terra assoprou com a zarabatana e acertou na perna e depois no peito dele. O homem imitou de novo o macaco-preto e o outro assoprou com a zarabatana e acertou no pescoço dele. Ele começou a vomitar e caiu no chão. A mulher estava escondida vendo o que o outro estava fazendo com o marido dela. Quando ele caiu, o homem colocou o corpo dele nas costas e entrou de novo no pau, para debaixo da terra. A mulher dele saiu correndo para avisar seus parentes como foi e quem foi que matou o marido dela. Quando chegou na maloca ela contou pro pessoal. Ela falou que havia sido um homem que mora embaixo da terra. No outro dia, todos se reuniram e decidiram matar o homem debaixo da terra, queriam vingar o parente morto. Saíram todos e foram observar o pau de onde o homem tinha saído. Havia umas formigas pretas carregando o cabelo do homem para fora. A mulher do homem morto falou que tinha sido ali mesmo. O pessoal começou a cavar buraco para debaixo da terra. Todos homens e mulheres se reuniram, limpavam em volta do pau para cavar. Só tinha um homem velho que colocou nome nos bichos todinhos. Achou um bicho e colocou o nome de paca (*ano*). Cavaram mais e saiu um tatu (*yawishi*), saiu tatu-canastra. Esses bichos que foram debaixo da terra. A paca não conseguiu ir. O tatu-canastra fez um buraco bem grande embaixo da terra. Faltava só um pouco para chegar *nomaeyuxinvo* (povo que mora embaixo da terra). Aí os Katukina reuniram todos. O tatu fez um buraco bem pequeno para atravessar para a aldeia deles. Mandaram um calango para ver se o homem estava em casa. O calango foi lá e encontrou somente uma velha. O calango avisou o tatu-canastra que só tinha uma velha lá. Aí mandaram o jabuti. Jabuti foi para debaixo da terra e só viu a velha. Aí mandaram o veado ir olhar. O veado foi e só viu a velha. Aí mandaram a tartaruga e o homem ainda não estava lá, só a velha.

Nesse tempo, a onça não estava pintada. O pessoal reuniu e resolveu pintar a onça e o gato. Pintaram ela com *jenipapo*⁵¹ e ela ficou toda malhada.

51 | Fruto utilizado para produzir uma tintura de coloração preta.

Aí a cotia que tinha pintado uma onça ficou com preguiça de pintar com jeni-papo e colocou só urucum⁵², por isso que existe essa onça vermelha. Aí mandaram a onça para debaixo da terra, ela viu a velha e matou a velha. A onça subiu e avisou que tinha matado a velha, que o homem não tinha chegado. Aí o homem da tribo dos *maeyuxinvo* não era homem, era um gavião do tamanho de um avião. Aí pensaram: a gente tem que tomar cuidado que esse homem vai querer matar a gente. *Koka Pinhotxari* que avisou que esse homem era gavião grande. *Koka Pinhotxari* fez as pessoas virarem veado, paca, anta, macaco-preto, cotia... Ele que deu nome dos bichos. Por isso que quando a criança está doente não pode comer carne de caça.

Aí o gavião grande chegou. Logo que chegou viu a mãe dele morta no terreiro. Ele falou:

-- "Foi o pessoal de cima que matou minha mãe, eu vou lá matar tudinho."

O pessoal escutou a zoada do gavião. *Koka Pinhotxari* avisou:

-- "Corre logo senão o gavião vai pegar vocês todos."

O gavião espantou todos os bichos. Aí os homens viraram veado, outro virou queixada, paca... Só tinha bicho que tinha 4 patas, não tinha ave de pena.

Aí *Koka Pinhotxari* arrancou os cabelos da perna e assoprou. Virou jacamim, jacu, nambu, tucano, arara...

Além da transformação de homens em veado, paca, anta, queixada, macaco-preto e cotia, nessa narrativa, as aves jacamim, jacu, nambu, tucano e arara surgem de cabelos arrancados da perna de *Koka Pinhotxari*, que, segundo Lima (2000a), é um dos demiurgos responsáveis pela recepção dos mortos no céu. Conforme Lima (2000a, p. 206),

ameaçados pelo espírito que tinha a forma de um gavião gigantesco, um demiurgo que [...] ainda vivia entre os homens, transformou todos os humanos em animais, na tentativa de protegê-los. Não se sabe quando, mas superado o conflito, parte deles retornou à forma humana.

Lima (2000a) assinala que, entre os *Noke Koin*, as classes homens, animais e espíritos se mantêm distintas, mas se comunicam. Há, conforme a autora, entre os *Noke Koin*, humanos que se transformam em animais. Desse modo, Lima (2000a) afirma que as noções de natureza e cultura da Antropologia se comunicam. Na mitologia *Noke Koin*,

⁵² O urucum é usado para produzir tintura de cor vermelha.

o sapo *toa* é uma mulher incestuosa que foi abandonada por seu marido num toco no meio do rio [...]. O gavião chamado *wasiko* é uma mulher desejosa de carne de queixada e que importunava seu genro solicitando que matasse queixadas. Muitos outros mitos dão conta do mesmo processo de geração de animais a partir dos humanos. (LIMA, 2000a, p. 202-203).

Em mito coletado por Lima (1994), cobras pequenas nascem de uma índia que era casada com um índio e tem relação sexual com uma cobra. Dessa índia originam-se também um passarinho pequenininho – o Koixiká – e a arraia, sendo que a arraia surge da placenta da índia. Assim como a placenta da índia vira arraia, um pedaço do pênis cortado de um índio se transforma, depois de um sopro, numa cobra-d'água num mito coletado por Lima (1994). Como Lima (2000a) afirma, na mitologia dos *Noke Koin*, o sopro faz parte do processo de criação da vida.

No mito que segue, coletado por Lima (2000a, p. 214), um homem se transforma em queixada:

Um homem estava tomando cipó (oni). Enquanto isso, o cunhado dele foi atrás de queixada, o cunhado dele matou não sei nem quantas queixadas. Então, o cunhado chegou e ele disse:

-- Tu já veio, cunhado?

-- Já vim. Eu já matei as queixadas, eu vou juntar tudinho para nós levarmos esses bichos que eu matei. Você pode esperar aí que eu vou juntar a queixada tudinho.

Enquanto isso, o cunhado ficou juntando a queixada que ele matou e ele não esperou. Chegou um outro homem que estava também caçando com o cunhado dele e disse:

-- Ah! Nós matamos queixada, nós não matamos mais queixada porque você não deixa a mulher, tem saudade da mulher e não foi caçar com a gente.

Ele ficou com raiva do outro e falou para a mulher dele:

-- Mulher, eu vou para o lado que o bando da queixada foi, eu vou espiar, você espera por aqui mesmo que eu venho logo.

Então, ele saiu sozinho. Pegou a flecha, o cachorro e saiu. O cunhado dele chegou e perguntou dele:

-- Cadê o cunhado?

A mulher disse que ele tinha saído. Ele disse para a irmã dele:

-- Mas eu falei pro seu marido esperar aqui para a gente levar as queixadas. Então ele saiu atrás de seu cunhado. O cunhado dele foi, gritou, mas ele escondeu, escondeu no mato. A flecha dele estava quebrada e ele deixou no canto. O cunhado dele foi atrás e gritou, gritou, gritou. Ele não respondia

nada, nada, nada. O cunhado dele resolveu voltar. No outro dia o cunhado dele foi atrás dele de novo.

No outro dia o cunhado dele foi atrás de novo, gritava e não respondia. E foi, foi, rastejando a queixada todo o tempo. Onde a queixada dormia, ele dormia também no toco do pau. O cunhado dele gritou, gritou, gritou e ele não respondia nada. Isto porque ele foi embora, virou queixada. Hoje em dia ele ainda está com as queixadas.

Estes tempos que eu fui matar queixada, eu vi ele. O cachorro que viu. O nome dele é Panan. Ele é o chefe das queixadas.

Observa-se nos mitos Noke Koin a possibilidade de os seres humanos participarem do processo de formação dos animais: dando a luz a um animal, oferecendo partes de si para originar um ou mesmo se transformando por completo em animal. Além de se transformarem em animais, na mitologia Noke Koin, um homem se transforma também em lua. Para a origem da lua, os Noke Koin possuem a seguinte narrativa, contada a Lima (1994, p. 179-180) por Ne'e:

Um homem foi procurar sua irmã que tinha ganho filho há poucos dias. Toda noite ele a procurava para ter relações sexuais com ela. A moça não sabia quem era e falou:

-- "Eu ganhei nenê há poucos dias, não posso dormir com você."

Mas, no escuro, ela não sabia quem era o rapaz. Ela falou:

-- "Vem depois de amanhã que eu converso com você."

Esse homem era muito teimoso e ia toda noite procurá-la. Ela ficou com raiva e pensou: "se ele vier essa noite, eu vou esperar com jenipapo". Quando ele chegou, a irmã tinha mexido o jenipapo e estava com ele na mão. Ele chegou e ela bateu na testa dele com a mão que tinha jenipapo. No outro dia o irmão dela sumiu da aldeia. Foram procurá-lo e ele estava escondido numa maleta de palha. Todos estavam presentes na aldeia, menos o irmão dela. Ela disse:

-- "Quem foi que eu bati essa noite com jenipapo que ainda não apareceu?"

Ela contou a todos o que havia ocorrido e todos foram procurar quem tinha uma marca de jenipapo no rosto. O cunhado dele (marido da moça) foi quem o encontrou com o rosto preto de jenipapo. Logo que o cunhado achou ela falou:

-- "Eu pensei que fosse outra pessoa..."

O cunhado ficou com raiva e quando ia matá-lo ele fugiu. Ele disse:

-- "Eu estou com muita vergonha. Eu vou morar no céu e vou virar lua. No céu não existe lua, então eu vou virar lua. Eu vou virar, mas vou ter relações com todo mundo: com a mãe, irmã, tia, avó..." É por isso que a lua ainda hoje faz relações com filha, mãe, sobrinha, cariús e outros nawas. É a lua quem faz a menstruação. A mancha que a lua tem é o jenipapo com o qual a irmã dele marcou seu rosto.

A estrela grande (*ishi anipa*) era também um rapaz que quis dormir com a própria irmã, cunhado da lua. Ele foi descoberto, teve muita vergonha e foi então para o céu.

A fuga para o céu é recorrente na mitologia Noke Koin. Ela normalmente ocorre quando o personagem do mito se encontra em situações incestuosas ou de risco de vida. Outras três estrelas no céu, como narra Ne'e (LIMA, 1994, p. 180-185), são três meninos que matam o pai depois de descobrirem que esse havia matado suas mães:

Eram duas meninas que foram atrás da família delas e passaram anos e anos procurando a família. Aí encontraram a tribo da cotia (*mariyuxinvo*). A primeira que elas viram era uma velha que estava cozinhando macaxeira. Esta velha perguntou:

-- "De onde vocês vieram?"

Elas disseram:

-- "Nós viemos atrás de nossa família que foi não sei para onde."

A velha disse:

-- "Ah! Foi na família de vocês que eu fui buscar macaxeira, no roçado deles. Esperem eu cozinhar macaxeira que vou ensinar onde está a família de vocês."

A velha mandou as duas meninas sentarem na casa. A macaxeira cozinhou ligeiro e a mulher então foi levar as duas meninas. Elas então foram. No meio do caminho tinha um pau para pular. Essa velha andava nua e as duas meninas, quando ela foi saltar o pau, mangaram dela. Continuaram o caminho e havia um outro pau para saltar. Pularam novamente. As duas meninas mangaram dela de novo. A velha ficou desconfiada e perguntou por que estavam achando graça. As meninas responderam que estavam vendo uma flor muito linda e por isso estavam achando graça. Seguiram andando as duas meninas e a velha ficou parada. De lá mesmo a velha falou:

-- "Daqui eu vou ficar, podem ir. Vocês riram de mim, agora quando vocês morrerem eu vou comer os ossos de vocês."

Aí tinha um varadouro bem grande, mas de onde a velha voltou não tinha mais caminho. As duas meninas foram procurando um caminho até que escutaram o barulho de pessoas tirando lenha. Então, elas pensaram que era a família delas. Chegaram até essas pessoas e eram da nação dos morcegos (*Kāshiyuxinvo*). Elas os encontraram numa casa no meio da capoeira. Apareceu uma velha que perguntou às meninas onde elas estavam indo. Elas falaram:

-- "Nós estamos procurando nossa família."

Elas disseram para essa velha que foi a outra velha *mariyuxinvo* (nação das cotias) quem as mandou pra lá pra procurar a família delas. Essa velha falou:

-- "Essa velha *mariyuxinvo* enganou vocês. Nós não somos da família de vocês."

Já que a família de vocês não está por aqui, vocês vão morar aqui com a gente. Pode arrumar a rede encostada da minha.”

Aí elas arrumaram suas redes perto da velha, pois esta tinha avisado que se elas arrumassem em outro lugar, os filhos dela não iriam deixá-las sossegar. A velha falou:

— “Podem dormir que meus filhos não vão fazer nada com vocês.”

Quando elas dormiam, a velha ia beliscando a perna delas, porque o morcego quando chupa pega a carne. Durante a noite essas meninas acordavam e estavam todas meladas de sangue. A velha disse:

— “Eu vou já mandar meus filhos ficarem quietos para vocês dormirem...”

Mas, na verdade, era a velha que estava chupando o sangue delas. No outro dia elas estavam todas meladas de sangue. A irmã mais velha falou para a outra:

— “Vamos embora daqui, senão vão acabar com nossa carne e vai ficar só osso.”

Combinaram de dormir lá só mais uma noite, se fossem chupadas novamente iriam embora. Nesta noite aconteceu a mesma coisa da outra. Essa velha adivinhou que elas iam embora, fugir de perto dela. Toda vez que as meninas iam pro banho a velha mandava elas levarem um pote. Este pote falava e caso elas fugissem, ele daria um grito para avisar. No que elas iam subindo do outro lado do igarapé, o pote gritou:

— “Elas já vão fugindo vovó.”

Essas meninas então voltaram. Ficaram pensando como fazer para fugir. Resolveram falar então que iam fazer cocô. A velha mandou que elas levassem um abano. Esse abano falava também. Quando elas iam fugir o abano gritava:

— “Elas já vão fugindo vovó.”

Elas voltaram de novo. Quando foi de tardezinha elas pediram para a velha deixar elas tomarem banho. A velha deixou e falou para elas levarem o pote. Chegaram no porto e resolveram encher o pote com areia. Elas encheram o pote com areia e colocaram debaixo d’água. Elas subiram do outro lado do igarapé. O pote ia gritar mas não conseguia pois estava cheio de areia. A irmã mais nova chamou a outra para fugir pois viu que o pote não ia poder gritar. Elas fugiram e se esconderam no oco de um pau que tinha debaixo da terra. Já era noite. A velha foi procurá-las no porto. Como não encontrou, mandou os parentes todos irem procurar. Todos levaram luz para procurar. Não achavam. Mas um “morcego que come muita banana” (*mane kãshi*) as encontrou. Aí ele disse assim:

— “Podem ficar aí que eu vou jogar folha em cima de vocês”.

Os outros ouviram ele falando e perguntaram:

— “Com quem você está falando?”

Ele respondeu:

— “Com ninguém.”

O *mane kãshi* ficou com pena delas e não dizia para ninguém onde elas estavam.

Enquanto isso os outros procuravam por elas. Ele falou para elas:

— “Podem ficar aqui até o dia amanhecer que eu não vou dizer para ninguém.”

E os outros continuaram procurando. Esse *mane kãshi* levava fruta do mato para elas comerem até o dia amanhecer. Os outros falaram para ele:

— “Quando você achar elas você tem que dizer...”

Ele falou:

— “Se eu achar eu vou dizer, mas se não achar...”

Então, ele avisou as duas moças:

— “Quando o dia amanhecer vocês vão embora.”

Quando amanheceu elas foram. Na metade da viagem tinha uma armadilha que os *kãshiyuxinvo* fizeram para pegar elas. Elas viram e pensaram:

— “E agora? Como vamos fazer?”

Ficaram lá. No meio da tarde, o quatipuru-homem apareceu e perguntou o que elas estavam fazendo lá. Elas disseram que foram pegadas pela armadilha e pediram para ele tirá-las da armadilha. Ele falou:

— “Eu vou correndo lá em casa para tirar esse negócio.”

Ele foi, voltou e tirou as meninas da armadilha. Elas foram embora. Mas o homem-quatipuru ficou lá esperando que os *kãshiyuxinvo* fossem lá. Ele ensinou o caminho que elas deveriam seguir para chegar na “nação das onças”. Elas foram então para a “nação das onças”. Casaram por lá.

A irmã mais velha teve um filho e a mais nova ficou gestante de gêmeos. Elas eram casadas com o mesmo marido. Então o marido pediu para as esposas tirarem piolho dele. Elas mangaram dele porque ele não tinha piolhos e sim carrapatos. Ele ficou com raiva e mordeu a mulher dele. Com uma dentada ele comeu toda a cabeça dela. Matou também a que estava gestante. Com uma faca ele rasgou a barriga dela e tirou as duas crianças. Ele pegou essas crianças e entregou para uma outra mulher, que era também uma onça. Essa mulher levou então os três meninos. Esta velha botou os dois gêmeos num cesto de algodão para se esquentarem. Eles se criaram. O mais velho tinha 6 anos, o outro 4 e o outro com 2 anos. Esses 3 meninos começaram a matar calango. Até que um dia eles mataram cobra. Tiraram a cabeça da cobra e levaram para casa. Perguntaram pra velha:

— “Não foi isso aqui que matou a mamãe?”

Ela respondeu:

— “Não”.

No outro dia saíram de novo para matar calango. Aí mataram um sapo e perguntaram para a velha se não tinha sido o sapo que matou a mãe deles. A velha respondeu que não.

Saíram para caçar de novo e voltaram com a cabeça de um veado. Perguntaram se não tinha sido o veado que matou a mãe deles. Ela falou que não.

Até que um dia ela falou que o *ino epa* (pai-onça), que era o pai deles, quem tinha matado a mãe deles.

Eles ficaram animados e saíram para fazer espada de pupunha. Fizeram umas 10 espadas e chegaram 6 horas em casa. Todo dia de tarde o *ino epa* corria e pulava dentro d'água. Os três meninos enfiaram as espadas da pupunha dentro d'água. O mais velho combinou com o novo de chamar o *ino epa* para tomar banho. Ele disse que não ia. O mais novo foi chamar. Chorou até que conseguiu levar o pai deles para tomar banho.

O mais velho mostrou onde o pai devia pular. A onça correu e pulou lá dentro. Quando pulou a espada pegou na barriga. Tiraram ele de dentro d'água e cortaram a cabeça do pai deles. Levaram a cabeça do *ino epa* para avó deles e perguntaram:

— “Não foi esse que matou nossa mãe?”

Ela assustou e falou:

— “Pra que vocês mataram o pai de vocês? Já que vocês mataram o pai de vocês eu vou matar vocês também...”

Os três meninos correram e ficaram no centro de um roçado bem grande. Aí pensaram, pensaram. O mais velho perguntou para os dois irmãos:

— “O que a gente vai virar? Já tem lua no céu. Não tem estrela. Vamos virar estrela.”

Aí eles viraram aquelas três estrelas que ficam bem juntinhas. Essas três estrelinhas fazem relações sexuais com os passarinhos.

Lévi-Strauss (2010) reconhece uma falha na diferenciação entre natureza e cultura, uma vez que a própria concepção que se tem de natureza é cultural.

Descola (1998) mostra que, na Amazônia, os animais são definidos conforme a cosmologia do grupo social, por exemplo. Viveiros de Castro (2002, p. 398) assinala que

um compasso deve ter uma de suas pernas firme, para que a outra possa girar-lhe à volta. Escolhemos a perna correspondente à natureza como nosso suporte, deixando a outra descrever o círculo da diversidade cultural. Os índios parecem ter escolhido a perna do compasso cósmico correspondente ao que chamamos ‘cultura’, submetendo assim a nossa ‘natureza’ a uma inflexão e variação contínuas. A idéia de um compasso capaz de mover as duas pernas ao mesmo tempo – um relativismo finalizado – seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente instável.

Mas não devemos esquecer em primeiro lugar que, se as pontas do compasso estão separadas, as pernas se articulam no vértice: a distinção entre natureza e cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe. Esse ponto, como Latour (1991) tão bem argumentou, tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, visto que a Teoria é o

trabalho de purificação e separação do “mundo do meio” da prática em domínios, substâncias ou princípios opostos: em Natureza e Cultura, por exemplo. O pensamento ameríndio – todo pensamento mitoprático, talvez – toma o caminho oposto. Pois o objeto da mitologia está situado exatamente no vértice onde a separação entre Natureza e Cultura se radica. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável.

ENTRE CULTURAS

Variadas são as explicações encontradas pelas sociedades para o surgimento dos homens, animais, entre outros. Na mitologia romana dos antepassados da sociedade ocidental, a lua correspondia, conforme Kury (2001), à divindade também conhecida como Lua de Saturno, a quem se ofertavam as armas do inimigo, que eram queimadas com o objetivo de expiar o sangue que se derramou nos combates. Para o cristianismo da sociedade ocidental, a lua teria sido feita por Deus no quarto dia da criação:

Disse [...] Deus: Façam se uns luzeiros no firmamento do céu, que dividam o dia e a noite, e sirvam de sinais nos tempos, as estações, os dias e os anos; [...] que luzam no firmamento do céu, e alumiem a terra. E assim se fez. [...] fez Deus, pois, dois grandes luzeiros, um maior, que presidisse ao dia; outro mais pequeno, que presidisse à noite: e criou também às estrelas. [...] E pô-las no firmamento do céu para luzirem sobre a terra, [...] presidirem ao dia e à noite, e dividirem a luz, das trevas. E viu Deus que isto era bom. [...] E da tarde, e da manhã se fez o dia quarto. (BÍBLIA, [198-?], p. 3)

No que se refere à ciência da sociedade ocidental, as estrelas, assim como a lua, teriam se originado do Big Bang. As estrelas, para a Astronomia, são astros luminosos e a lua é conhecida como o satélite natural do planeta Terra. A sociedade ocidental tem como antepassados os gregos e os romanos e se fundamenta numa concepção, concomitantemente e predominantemente, religiosa e científica do mundo. Aquino, Franco e Lopes (1980) estabelecem que a sociedade ocidental tem suas raízes culturais na cultura greco-latina da Antiguidade Clássica. Assim, essa sociedade é herdeira de sociedades que se fundamentavam, a princípio, num culto politeísta, em que figuravam divindades como Zeus, Hera, Atena, Afrodite, Ares e Dionísio. Enquanto herdeira dos romanos, a sociedade ocidental também é legatária do cristianismo, o qual teve sua origem no Império Romano e sobreviveu à queda desse.

Segundo Martins (2006), os missionários protestantes da organização estadunidense Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) começaram a atuar entre os Noke Koin em 1972. Os missionários se estabeleceram na terra do rio Gregório. Por volta de 2001, quando todos os Noke Koin do rio Gregório se mudam para a Terra Indígena Campinas/Katukina devido a históricas desavenças com os vizinhos Yawanawá, que também habitam a Terra Indígena Rio Gregório, os missionários também se transferem desta terra indígena. Góes (2009) diz que os missionários realizavam cultos semanais na Terra Indígena Campinas/Katukina, ministrados na língua indígena. Também na Terra Indígena Campinas/Katukina, de acordo com Lima (2000b), o padre do município de Cruzeiro do Sul atua desde o início da década de 1980. Conforme Lima (2000b), esse padre visita os Noke Koin do Campinas eventualmente, ocasião em que batiza as crianças do grupo. Lima (1994, 1997) afirma que, nesses batismos, os Noke Koin recebem um nome não indígena, que não segue o sistema onomástico tradicional dos Noke Koin. Não são transmitidos nomes não indígenas dos parentes. Para os nomes não indígenas, os Noke Koin preferem os que sejam inéditos na aldeia. Vale ressaltar que esse nome se fixa com o batismo, uma vez que, antes de uma criança ser batizada, essa pode ser chamada por diferentes nomes não indígenas.

Lima (2000b) aponta que, a fim de que os próprios Noke Koin se encarregassem da formação cristã, o padre preparou alguns catequistas no grupo. Contudo, Lima (2000b) ressalta que poucos dos catequistas divulgam os ensinamentos cristãos aprendidos. A autora relata que, em 2000, o missionário protestante estava concluindo a tradução do Novo Testamento para a língua Noke Koin, havendo, ao todo, vinte indígenas protestantes no grupo. Segundo Lima (2000b, p. 33), o missionário diz permanecer entre os Noke Koin com o objetivo de “pregar a palavra de Deus”.

De acordo com a autora, antes da transferência para a Terra Indígena Campinas/Katukina, eram os missionários quem prestavam todo o serviço de saúde na Terra Indígena Rio Gregório, chegando a deslocar, por via aérea, pessoas do grupo Noke Koin em caso grave para se tratarem na cidade. Apesar de haver índios que são agentes de saúde na Terra Indígena Rio Gregório, o serviço desses não era requisitado. Esses agentes não dispõem de remédios. Sendo bastante precária e até mesmo inexistente na Terra Indígena Rio Gregório a oferta pelo Estado de serviços básicos de saúde e educação (LIMA, 2000b), o Noke Koin que precisasse de serviço de saúde ou almejasse educação para as crianças necessitava recorrer aos missionários (GÓES, 2009).

Martins (2006) observa que os missionários foram por muito tempo um meio que os Noke Koin da Terra Indígena Rio Gregório tinham para conseguir mercadorias, o que lembra o sistema de aviação da exploração do látex na região. Lima (2000b, p. 33) assinala, em 2000, que os Noke Koin

temem encontrarem-se completamente abandonados caso os missionários sejam expulsos. As palavras de um dos moradores da TI do rio Gregório [...] ressaltam o temor que sentem de ficar sem a assistência oferecida pelos missionários: “A maioria desse povo, se a gente mandar os missionários embora, vai viver nu, não vai ter nada”.

Bourdieu (1996, p. 89) aponta que um

porta-voz autorizado consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho agir sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador.

Os missionários protestantes assumiram entre os Noke Koin a posição de porta-voz autorizado, agem em relação a outros agentes, como faz prova o seguinte ato de fala, enunciado em 2006, por um rezador Noke Koin, sendo o rezador um representante da cultura tradicional Noke Koin. Entextualizado em Góes (2007, p. 128), o seguinte ato de fala representa a pressão que a cultura majoritária exerce em relação à cultura Noke Koin: “foi cobra (*rono yuxin*) que ensina tudo, ensina reza, ensina virar pajé, ensina as plantas que a cobra plantou, tudo foi cobra que plantou. Eu penso assim, mas missionário diz que Deus plantou [...] tudo foi cobra que fez, a onça cobra fez e deixou no mato”.

Nesse enunciado performativo, observa-se a sobreposição de discursos de autoridades: do missionário e do rezador, uma vez que os Noke Koin acreditam que foram as cobras de grande porte e não venenosas (*rono yuxin*) que criaram tudo o que existe. Esses discursos, por sua vez, assinalam a sobreposição de outras autoridades: Deus e *rono yuxin*; sendo as autoridades missionário e Deus estranhas à cultura Noke Koin tradicional.

Bourdieu (1996) afirma que a adequação do locutor e do discurso pronunciado por ele são as condições para o êxito de um enunciado performativo. Segundo Paveau e Sarfati (2006), há condições linguísticas, sociológicas e psicológicas. As condições sociológicas são as que se referem à autoridade e ao estatuto que a situação requer, num tempo e lugar adequados.

Conforme Ottoni (1998), há nulidade no performativo quando a pessoa não está em posição de realizar o ato, não completa o ato pretendido. Austin (1990, p. 31) coloca que, no proferimento performativo,

deve existir um procedimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e além disso, que [...] as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado.

De acordo com Bourdieu (1996), o poder das palavras é o poder delegado: há uma garantia de delegação que investe o porta-voz, sendo essa delegação conferida pelo grupo. A construção da autoridade do missionário protestante entre os Noke Koin se deu mediante prestação, por parte do missionário, dos serviços de saúde e educação. Ademais, importante para a construção dessa autoridade foi o papel dos missionários para a obtenção de mercadorias, às quais os Noke Koin se habituaram desde o sistema de aviamento seringalista. Em relação aos nomes não indígenas dados no batismo realizado pelo padre, essa delegação também foi feita no grupo Noke Koin e, portanto, o ato de fala se constitui, possibilitando a nomeação pelo padre durante o batismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade nacional majoritária exerce pressão em relação à cultura dos Noke Koin e, assim, as delegações vão sendo feitas por esses índios. No que diz respeito aos antropônimos, a delegação deixa de ser feita apenas ao jacaré mitológico ou a outro agente da cultura tradicional. Tal pressão cultural coloca em risco a continuidade do sistema onomástico tradicional dos Noke Koin, bem como da visão cultural do que é humano e do que não o é, do que é animal e do que não o é.

Como aponta Calavia Sáez (2012, p. 7),

o perspectivismo ameríndio, formulado [...] em um artigo de Eduardo Viveiros de Castro (1996), tornou-se o conceito mais citado na antropologia brasileira, dentro e fora das fronteiras (em geral pouco permeáveis) da etnologia. Tornou-se, também, a contribuição teórica mais visível da antropologia brasileira à antropologia global. Sua formulação típica – centrada no multinaturalismo, e ancorada no exemplo dessas queixadas amazônicas que são também gente – tem sido invocada para interpretar xamanismos, cosmologias ou sociologias indígenas, esgrimida em reedições do velho debate sobre a racionalidade, e aduzida como um exemplo da capacidade de diferença do pensamento humano e do tipo de descobertas que a antropologia é capaz de oferecer à ciência.

O perspectivismo ameríndio reforça na Linguística a importância da Antropologia no estudo de antropônimos, já que é a cultura que determina a categoria humano e, portanto, a distribuição de antropônimos, sendo que tal distribuição pode ser justificada em narrativas mitológicas. Assim, nomes próprios podem nomear seres que o pesquisador, que prototipicamente pertence à cultura ocidental, não conseguiria, à primeira vista, perceber que recebem antropônimos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Maria Sueli de. Os clãs dos índios Katukina. Cadernos de Estudos Lingüísticos, Campinas, SP, n. 12, p. 43-48, 1987.

_____. Elementos de descrição sintática para uma gramática do Katukina. 1988. 84 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1988. Disponível em: <<http://cutter.unicamp.br/document/?code=000036522>>. Acesso em: 31 mar. 2011.

_____. Los grupos nativos Katukina. Amazonía Peruana, Lima, t. 12, n. 23, p. 141-152, 1993.

_____. Análise descritiva e teórica do Katukina-Pano. 1994. 405 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1994. Disponível em: <<http://cutter.unicamp.br/document/?code=vtls000076988>>. Acesso em: 18 mar. 2011.

_____. Algumas semelhanças entre o Vitxináwa (Katukina) e o japonês. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E LÍNGUA PORTUGUESA, 2., 2001, Goiânia. Anais... Goiânia: Vieira, 2001. p. 42-47.

_____. The Brazilian Panoan languages. In: WETZELS, Willem Leo (Ed.). Language endangerment and endangered languages: linguistic and anthropological studies with special emphasis on the languages and cultures of the Andean-Amazonian border area. Leiden: CNWS, 2007. p. 39-50.

_____. Names of Pano groups and the endings -bo, nawa and huaca. Uni-verSOS: revista de lenguas indígenas y universos culturales, Valência, n. 5, p. 9-36, 2008.

AQUINO, Rubim Santos Leão de; FRANCO, Denize Azevedo; LOPES, Oscar Guilherme Pahl Campos. História das sociedades: das comunidades primitivas às sociedades medievais. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1980.

AUSTIN, John Langshaw. Quando dizer é fazer: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BÍBLIA. Erechim: Edelbra, [198-?].

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer. São Paulo: USP, 1996.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A variação mítica como reflexão. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 7-36, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v45n1/a01v45n1.pdf>>. Acesso em: 1 out. 2014.

_____. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. Campos: revista de Antropologia Social, Curitiba, v. 13, n. 2, p. 7-23, 2012. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/campos/article/view/36728>>. Acesso em: 28 ago. 2016.

CUNHA, Antônio Geraldo da. Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. Mana, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, abr. 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2425.pdf>>. Acesso em: 11 set. 2014.

FALCHI, Flávia Leonel. A aplicabilidade de conceitos de palavra à língua Noke Koĩ. 2015. 94 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. A natureza do saber: o lugar do conhecimento na práxis Katukina. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 116-145, jul./dez. 2007. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/viewFile/2560/1521>>. Acesso em: 30 mar. 2011.

_____. Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do alto Juruá. 2009. 185 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009. Disponível em: <www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=747>. Acesso em: 30 mar. 2011.

GOVERNO DO ESTADO DO ACRE. Atlas do estado do Acre. Rio Branco: FUNTAC, 2008.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JARDIM, Luiz Marcelo. Caminhando com os Noke Koĩ: trajetória histórica e mitológica de um povo Pano. 2007. 46 f. Monografia (Bacharelado em Ciências

Sociais) - Departamento de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 2007.

KURY, Mário da Gama. Dicionário de mitologia grega e romana. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LIMA, Edilene Coffaci de. Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza. 2000a. 238 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000a.

LIMA, Edilene Coffaci de. Katukina: história e organização social de um grupo Pano do alto Juruá. 1994. 201 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

_____. A onomástica Katukina é Pano? Revista de Antropologia, São Paulo, v. 40, n. 2, p. 7-30, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v40n2/3230.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2011.

_____. Revisão do componente indígena do EIA-RIMA da BR-364 (Rodrigues Alves - Tarauacá): os Katukina das terras indígenas do rio Campinas e do rio Gregório (versão preliminar). Curitiba, 2000b (manuscrito).

MARTINS, Homero Moro. Os Katukina e o kampo: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais. 2006. 169 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: <http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=407>. Acesso em: 18 mar. 2011.

OTTONI, Paulo Roberto. John Langshaw Austin e a virada lingüística na Filosofia. In: _____. Visão performativa da linguagem. Campinas, SP: UNICAMP, 1998. p. 19-37.

PAVEAU, Marie-Anne; SARFATI, Georges-Élia. As teorias pragmáticas. In: _____. As grandes teorias da Lingüística: da gramática comparada à pragmática. São Carlos: Claraluz, 2006. p. 215-246.

POSTIGO, Augusto de Arruda. A terra vista do alto: usos e percepções acerca do espaço entre os moradores do rio Bagé, Acre. 2010. 310 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000770_748>. Acesso em: 13 jun. 2012.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Índios no Brasil. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 76-82.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 347-399.

ANTROPONÍMIA KAIOWÁ

ANDÉRBIO MÁRCIO SILVA MARTINS⁵³

DENISE SILVA⁵⁴

FÁBIO CONCIANZA⁵⁵

HEMERSON VARGAS CATÃO⁵⁶

⁵³ | Professor Professor Adjunto III da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD no Programa de Pós-Graduação em Letras da Faculdade de Comunicação, Artes e Letras (PPG Letras/FACALE) e no curso de graduação em Licenciatura Intercultural Indígena – *Teko Arandu* da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND).

⁵⁴ | Professora na área de Linguagens da Licenciatura Intercultural Indígena – *Teko Arandu*, curso lotado na Faculdade Intercultural Indígena – FAIND/UFGD/UNESP.

⁵⁵ | Professor de língua Kaiowá no Ensino Fundamental da Escola Indígena Pa'i Chiquito, aldeia Panambizinho, Dourados-MS (FAIND/UFGD).

⁵⁶ | Professor na área de Linguagens da Licenciatura Intercultural Indígena – *Teko Arandu*, curso lotado na Faculdade Intercultural Indígena (FAIND/UFGD).

RESUMO

Conhecer o nome de uma pessoa é saber sobre o que ele fala, é desvelar o contexto que o gerou, é falar do tempo e espaço ao qual ele se refere, é não perder de vista o que ele conta sobre o seu portador” (SILVA, 2007, p. 120).

Iniciamos a nossa discussão baseada nos questionamentos levantados por Henriques (2012, p. 01):

A noção de nome próprio toca em uma das problemáticas mais espinhosas das Ciências da Linguagem: há relação entre as palavras e as coisas? Se a resposta for afirmativa, qual é sua natureza e em que circunstâncias ocorre? Poderíamos afirmar que é por intermédio dessa categoria linguística que há a possibilidade de se pensar em uma relação entre a língua e o mundo? Mas, admitir que existe essa relação implica em reduzir a língua à uma nomenclatura?

Para Henriques (2012), embora o tema tenha sido amplamente discutido, não há um consenso em relação à função dos nomes próprios. “Muitas abordagens teóricas nem citam essa categoria linguística, o que nos leva a crer que se faz necessária uma discussão teórica acerca da noção de nome próprio” (HENRIQUES, 2012, p. 01). As discussões linguísticas sobre os sistemas de nominação de povos indígenas são recentes, até pouco tempo estavam restritas a estudos antropológicos.

Estudar os nomes próprios das comunidades indígenas e refletir sobre os seus sistemas de nominação nos auxilia na compreensão da cultura como um todo, uma vez que, por meio do nome, podemos entender como o povo se relaciona com a natureza e entender parte de sua cosmologia. Gonçalves (1993 *apud* SOUZA FILHO, 2006, p. 119), ao discutir o significado do nome para o povo Pirahã⁵⁷, aponta que o estudo do nome “tem servido de fio condutor para evocar um discurso sobre o cosmos, e que, notadamente, os nomes pessoais parecem ser uma chave para articular-se um sentido, uma amarração possível das ideias sociais e cosmológicas” (SOUZA FILHO, 2006, p.119).

⁵⁷ Povo que vive no estado do Amazonas, com uma população de 420 pessoas, falantes da língua Pirahã, família linguística Múra.

No verbete sobre o povo Pirahã, disponível no site do Instituto Socioambiental, Gonçalves (2001) ressalta queeles

Possuem um elaborado sistema de nomenclatura articulado à sua cosmologia. Antes mesmo de nascer, ainda no ventre materno, recebem um primeiro nome, que acreditam ser responsável pela criação de seus corpos. Durante a vida, recebem nomes de seres que habitam camadas superiores e inferiores do cosmos, responsáveis pela criação de suas almas e destinos, e também de inimigos de guerra (GONÇALVES, 2000).

Assim, no decorrer deste texto, buscamos apresentar diferentes sistemas de nomenclatura e analisar como ocorre a escolha do nome em Kaiowá, recorrendo, para isso, aos rituais e aos significados dos nomes. Inicialmente, apresentamos um breve histórico do povo Kaiowá e os trabalhos linguísticos acerca de sua língua. Em seguida, tecemos algumas considerações sobre Onomástica e sobre os sistemas de nomenclatura de alguns povos indígenas. Por fim, apresentamos o processo de nomenclatura kaiowá e o significado de alguns nomes masculinos e femininos. Nas considerações finais, evidenciamos a importância do ritual de nomenclatura para os Kaiowá e a preservação dessa prática na aldeia em que a pesquisa foi realizada.

O POVO E A LÍNGUA KAIOWÁ

O povo Kaiowá, no Brasil, está localizado no sul do estado de Mato Grosso do Sul. Kaiowá e Guarani-Nhandéva⁵⁸ constituem uma população de cerca de 51.801 indivíduos, conforme o Censo do IBGE, da Funai e da SESAI. Desse total, 38.525 vivem nas 8 reservas indígenas criadas pelo SPI, no período de 1915 a 1928; 10.646 nas 22 terras indígenas demarcadas após 1980, e 2.630 vivem em 25 acampamentos⁵⁹ (CAVALCANTE, 2013, p. 84).

Após o empreendimento colonialista mais intenso vivido por esses indígenas na região, no final do século XIX, acentuado, sobretudo, após o fim da guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai (1864-1870) e intensificado durante o século XX, os Kaiowá e os Guarani passaram por processos dolorosos de esbulho territorial que resultaram naquilo que Mota (2011) e Cavalcante (2013), fundamentados em Haesbaert (2010), consideram como territorialização precária e multiterritorialização⁶⁰.

58 | Os Guarani-Nhandéva do sul do estado de Mato Grosso do Sul se autodenominam Guarani, e é dessa forma que são reconhecidos pelos pesquisadores e pela sociedade em geral. A língua também tem sido denominada Guarani. Muitas vezes, o termo Guarani é utilizado no sentido mais genérico, no qual é incluído também o Kaiowá. Essa generalização é muito comum na mídia local e por parte da população que desconhece ou ignora as diferenças linguísticas, culturais, históricas e territoriais entre as duas etnias. De acordo com o Censo do IBGE, a população kaiowá do estado de MS seria de 43.400 indivíduos, dos quais 35.300 viveriam em terras indígenas e 8.100 fora delas.

59 | Sobre o número de acampamentos, Cavalcante (2013, pp. 109-111) apresenta a situação identificada até julho de 2012. Chamorro (2015), com base em dados levantados em campo e nas coordenadas regionais da Funai de Dourados e Ponta Porã, informam que até outubro de 2012 havia em torno de 40 acampamentos de Kaiowá e Guarani em todo o estado.

60 | Para Mota (2011) e Cavalcante (2013), os territórios guarani e kaiowá podem ser considerados como uma espécie de territorialização precária por admitirem que as três propriedades básicas que caracterizam territórios dessa natureza, conforme Haesbaert (2010), são as mesmas identificadas nos territórios guarani e kaiowá: (i) instabilidade e/ou insegurança socioespacial; (ii) fragilidade dos laços simbólicos e/ou funcionais entre os grupos e destes com o espaço; e (iii) mobilidade sem direção definida ou imobilidade sem o controle efetivo do território. Também estão de acordo ao considerar esses mesmos territórios guarani e kaiowá como multiterritoriais devido aos locais habitados serem muito distintos entre si, desde reservas até as periferias urbanas de Mato Grosso do Sul.

As reservas indígenas criadas pelo SPI durante o período de 1915 a 1928 são as seguintes: Amambai, Dourados, Caarapó, Porto Lindo, Taquaperi, Sessoró, Limão Verde e Pirajuí. Dessas, seis estão localizadas em áreas consideradas tradicionalmente Kaiowá (Amambai, Dourados, Caarapó, Taquaperi, Sessoró e Limão Verde) e duas localizadas em áreas consideradas tradicionalmente Guarani (Porto Lindo e Pirajuí)⁶¹. No entanto, nas reservas em áreas Kaiowá, a presença de Guarani é muito comum, sobretudo na Reserva de Dourados, composta por duas aldeias (Jaguapiru e Bororó), na qual, além de Kaiowá e Guarani, há uma expressiva população Terena desde a sua criação, em 1917, ou seja, são quase cem anos de contato entre indígenas de diferentes etnias nessa Reserva⁶² (PEREIRA, 2015).

⁶¹ | Cavalcante (2013, p. 85) chama a atenção para o fato de que os índios da região eram vistos como transitórios, por isso, não houve qualquer preocupação de se escolherem terras de ocupação efetivamente tradicional. O historiador ainda destaca que, em alguns casos, sequer se preocuparam com o suprimento de água potável, demarcando áreas sem nenhum curso d'água, como a Reserva Indígena Limão Verde. Como se isso não bastasse, também não se preocuparam com a dimensão das áreas para que pudessem atender às necessidades dos indígenas no futuro, pois, esperava-se que eles fossem assimilados, tornando-se trabalhadores rurais assalariados, como os demais trabalhadores braçais, e integrados ao mercado regional. Como a criação das reservas indígenas se deu no contexto do pós-guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, o governo brasileiro se esforçou para povoar com não indígenas a região da fronteira, por isso os indígenas foram, aos poucos, obrigados por força de diversas motivações a se transferirem para os aldeamentos criados pelo governo.

⁶² | Pereira (2015) destaca ainda que o território ocupado pelos Guarani antes da ocupação colonial ficava situado na margem direita do rio Iguatemi, mais próximo da atual fronteira com o Paraguai. Com a exploração da erva mate, iniciada a partir da penúltima década do século XIX, diversos processos de migração de várias comunidades da etnia Guarani ocorreram. Nesses deslocamentos, muitas famílias transferiram-se para a margem esquerda do rio Iguatemi, adentrando o território de ocupação tradicional kaiowá. Com a criação da reserva de Dourados, em território kaiowá, os Guarani já estavam presentes na região e já interagem com os Kaiowá em acampamentos de coleta de erva mate, acompanhando também os deslocamentos de famílias kaiowá para o interior das reservas. Algo semelhante também ocorreu com famílias terena que se encontravam na região, inseridas nas formas de ocupação econômica introduzidas pelas frentes de expansão da sociedade nacional. Foram chegando à região no final do século XIX (após a guerra do Paraguai contra a Tríplice Aliança) e nas primeiras décadas do século XX, auxiliando na implantação de redes de telégrafos. Com o fim deste trabalho, muitos Terena passaram a trabalhar nas fazendas que estavam sendo implantadas na época. A aldeia Jaguapiru tem sido reconhecida como uma área dirigida pelos Terena, e a Bororó pelos Kaiowá. Embora haja Guarani nas duas aldeias, a sua presença na Jaguapiru é mais expressiva, não havendo um espaço de aldeia reconhecido como exclusivo para os Guarani.

Quadro 1 - Reservas Indígenas dos Guarani e Kaiowá de MS
(quadro extraído de Cavalcante (2013, p. 89))

Terra Indígena	Grupo étnico	Município	População	Área (ha)	Hectares por família – média de 5 pessoas
Amambai	Kaiowá	Amambai	7.934	2.429	1,53
Dourados	Kaiowá / Guarani / Terena	Dourados/Itaporã	11.880	3.474	1,46
Caarapó / Te'yikue	Kaiowá	Caarapó	5.200	3.594	3,45
Porto Lindo / Jacarey	Guarani	Japorã	4.242	1.649	1,94
Taquaperi	Kaiowá	Coronel Sapucaia	3.180	1.777	2,79
Sessoró / Ramada	Kaiowá	Tacuru	2.300	1.923	4,18
Limão Verde	Kaiowá	Amambai	1.330	668	2,51
Pirajuí	Guarani	Paranhos	2.184	2.118	4,84
Totais			38.525	17.632	2,82

Dados fornecidos pela Funai, população estimada a partir do Censo populacional de 2010 e do SIASI – Sistema de Informações sobre Atenção à Saúde Indígena da SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena, Ministério da Saúde.

Os dados refletem a situação até fevereiro de 2013.

De acordo com Cavalcante (2013, p. 91), com base nos dados apresentados no quadro 1, é impossível se manter os antigos padrões de ocupação e uso dessas áreas de maneira minimamente harmônica, uma vez que os modelos de agricultura praticados pelos Kaiowá e Guarani, no passado, pressupunham um estoque de terras muito maior. Além disso, praticamente já não são encontradas áreas de mata, o que leva ao desaparecimento dos estoques de caça e coleta, diminuindo a variedade de opções que os indígenas têm para a obtenção de víveres. Essa realidade tem provocado desentendimentos entre as famílias extensas e ampliado a instabilidade política nas reservas indígenas, resultando, muitas vezes, em conflitos violentos, isso porque muitas famílias não possuem sequer uma exígua área média, inviabilizando sua reprodução física e cultural. Nesse sentido, é possível afirmar que a maioria dos indígenas vive nas reservas, mas não vive delas, pois boa parte não consegue obter o sustento de suas famílias naquele ambiente, partindo para atividades externas. Cavalcante (2013, p. 94) conclui que as reservas

são verdadeiros aglomerados de exclusão, onde os indígenas, num movimento de reterritorialização, permanecem precariamente territorializados, enquanto buscam alternativas para voltar a se territorializar de uma forma que julguem mais apropriada a seus padrões sociais e culturais.

Somente a partir dos movimentos de luta por demarcação de terras na década de 1970, o Estado passa a considerar a possibilidade de identificar e delimitar terras para os Guarani e Kaiowá, o que é feito a partir da década de 1980. Até o dado momento, são 22 áreas identificadas e delimitadas⁶³, mas apenas 12 estão completamente sob a posse dos indígenas, conforme pode ser visto no Quadro 2.

Quadro 2 - Terras Indígenas guarani e kaiowá reconhecidas após 1980 (CAVALCANTE, 2013, p. 100-101)

Terra Indígena	Grupo étnico	Município	População	Área (ha)	Área em posse dos indígenas (ha)	Hectares por família – média de 5 pessoas
Terras Indígenas cuja área está totalmente em posse dos indígenas						
Cerrito	Guarani	Eldorado	805	1.951	3.300 ¹	20,49
Guaimbé	Kaiowa	Laguna Caarapã	545	717	717	6,57
Guasuti	Kaiowa	Aral Moreira	450	959	959	10,65
Jaguapiré	Kaiowa	Tacuru	960	2.359	2.359	12,28
Jaguari	Kaiowa	Amambai	400	405	405	5,06
Jarará	Kaiowa	Juti	452	479	479	5,29
Panambizinho	Kaiowa	Dourados	320	1.273	1.273	19,89
Pirakua	Kaiowa	Bela Vista	620	2.384	2.384	19,22
Rancho Jacaré	Kaiowa	Laguna Caarapã	392	778	778	9,92
Sete Cerros	Guarani e Kaiowa	Paranhos	560	8.585	8.585	76,65
Sucurity	Kaiowa	Maracaju	253	535	535	10,57
Takuaraty/Yvykuarusu	Kaiowa	Paranhos	720	2.609	2.609	18,11
Total parcial			6.477	23.034	24.383	18,86
Terras Indígenas cuja área está parcialmente em posse dos indígenas						
Arroio-Korá	Guarani	Paranhos	469	7.176	1.468 ²	15,65
Guyraroká	Kaiowa	Caarapó	112	11.440	50	2,23
Jatayvari	Kaiowa	Ponta Porã	230	8.800	220	7,78
Iguatemipegua I	Kaiowa	Iguatemi	170 ³	41.571	1	0,02
Nãnde Ru Marangatu	Kaiowa	Antônio João	1.015	9.317	112	0,55
Panambi – Lagoa Rica	Kaiowa	Douradina	931	12.196	360	1,93

⁶³ Mais informações sobre a luta por demarcação de terras guarani e kaiowá são encontradas nos seguintes trabalhos: Brand (1993, 2004); Pereira (2003); Maciel (2005); Pacheco (2004); Silva (2005); Vieta (2007); Eremites de Oliveira & Pereira (2009). Para o momento, é importante destacar que a situação administrativa das terras indígenas identificadas a partir dos anos 1980 é bastante diversificada, são nove terras regularizadas com registro cartorial, cinco terras homologadas, duas terras demarcadas, quatro terras declaradas e duas apenas identificadas e delimitadas (CAVALCANTE, 2013, p. 95).

Yvy-Katu	Guarani	Japorã	4.556 ⁴	9.494 ⁵	2.131 ⁶	2,33
Potrero Guaçu	Guarani	Paranhos	643	4.025	1.000	7,77
Sombreiro	Kaiowa	Sete Quedas	189	12.608	600	15,87
Taquara	Kaiowa	Juti	266	9.700	90	1,69
Total parcial			8.581	115.062	6.032	3,51
Total geral			15.058	138.096	30.415	10,10

Notas:

1- Na Terra Indígena Cerrito, além dos 1.950 hectares demarcados, os indígenas ocupam uma área de aproximadamente 1.350 hectares, cuja posse encontra-se judicializada e pendentes de providência no que diz respeito à regularização administrativa.

2- Até 10/08/2012 os indígenas tinham a posse de 700 ha. Naquele dia ocuparam por iniciativa mais 768 ha da área demarcada como terra indígena.

3- Tekoha Pyelito Kue

4- Incluindo a população da Reserva Indígena Porto Lindo – 4.242 indivíduos e dos assentamentos Yvy Katu e Remanso Guasu – 314 indivíduos.

5- Incluindo os 1649 hectares da Reserva Indígena Porto Lindo que está contida na área demarcada como Terra Indígena Yvy Katu.

6- 1649 ha da Reserva Indígena Porto Lindo; 270 ha da Fazenda Remanso Guasu; 169 ha da Fazenda Pedra Branca; e 43 ha da Fazenda Paloma.

Dados fornecidos pela Funai, população estimada a partir do SIASI – Sistema de Informações sobre Atenção à Saúde Indígena da SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena, Ministério da Saúde e do Programa de Segurança Alimentar e Nutricional.

Os dados desta tabela refletem a situação até fevereiro de 2013.

Cavalcante (2013, p. 104) informa que apenas 22,02% das áreas reconhecidas após 1980 estão na posse dos Guarani e Kaiowá, pois somente 30.415 ha dos 138.096 ha permanecem sob o domínio indígena, os 77,98% restantes continuam sendo apenas terras de papel.

Devido aos diversos problemas, resultantes principalmente da superlotação das reservas e também da complexa situação das aldeias mais antigas, muitas famílias vêm constituindo novos assentamentos, o que têm sido chamados de acampamentos⁶⁴. Conforme Chamorro (2015), com base em Rangel (2011, 16-19. 22), a violência tem sido o principal problema vivenciado:

⁶⁴ Estudos aprofundados sobre os acampamentos guarani e kaiowá foram realizados por Lutti (2009), Silva (2007), Lima (2012) e Pereira (2006 e 2010).

Indicadores gerais da violência que acomete a vida dos povos Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul de 2003-2010 são os que seguem: mais de 4 mil crianças indígenas sofreram por desnutrição; 250 indígenas, a maioria jovens, foram assassinados (202 no resto do Brasil); 190 foram vítimas de tentativas de assassinatos (111 no resto do Brasil); 176 se suicidaram (30 no resto do Brasil); 49 foram atropelados (50 em todo Brasil); desde 2004, mais de 2.600 pessoas foram libertadas da escravidão. (RANGEL 2011, 16-19.22 apud CHAMORRO 2015, p 218).

Chamorro (2015, p. 219) relata que os acampamentos estão localizados na beira de rodovias, na periferia das cidades, das antigas reservas e terras indígenas, além de se situarem também próximos às terras reivindicadas pelos Guarani e Kaiowá. Pereira (2006, 2010), numa tentativa de sistematização dos tipos de acampamento, leva em consideração a procedência da população acampada, a motivação para acampar e a localização dos acampamentos. Com base nisso, os acampamentos foram preliminarmente classificados em 4 tipos: acampamentos de retomada, acampamentos de beira de estrada, acampamentos de periferia de cidades e os acampamentos de fundo de fazenda. Os dois primeiros seriam constituídos por grupos que reivindicam terras⁶⁵.

⁶⁵ Conforme Chamorro (2015, p. 219-220), seguindo a sistematização proposta por Pereira (2006, 2010), acampamentos de retomada estão dentro das áreas reivindicadas; os de beira de estrada são formados por famílias que já reocuparam suas antigas terras, mas foram expulsos; os de periferia de cidades são constituídos por famílias que saíram de reservas, fugindo de conflitos e em busca de melhores condições de vida; os de fundo de fazenda formam grupos que permaneceram trabalhando em fazendas que antes eram habitadas apenas por indígenas.

Quadro 3 - Relação de Acampamentos Guarani e Kaiowá (CHAMORRO, 2015, pp. 220-224)

Quantidade	Município	Acampamentos	Localização e Classificação	Famílias/Pessoas
02	Amambai	-Ka'ajary Procedência: TI Limão Verde (Amambai)	Rodovia MS 295 Amambai-Tacuru, 7 km após a cidade de Amambai. Perdo da reserva Limão Verde.	70/268 Kaiowá Guarani
		- Samakuã Procedência: TI Limão Verde (Amambai)	Rodovia MS 295 Amambai-Tacuru, 9 km após a cidade de Amambai. Perto da reserva Limão Verde.	13/52 Kaiowá Guarani
01	Aral Moreira	Guaviry Procedência: TI Amambai (Amambai)	Ocupam área de reserva de uma das fazendas que reivindicam. Acampamento de retomada.	80/320 Kaiowá Guarani
01	Bataguassu	Bataguassu Procedência: TI Te'yikue (Caarapó)	Rodovia BR 267 km 34. Acampamento de beira de estrada. Sem reivindicação de terra tradicional.	02/09 Kaiowá
01	Caarapó	Nova América Procedência: TI Caarapó (Caarapó)	No núcleo urbano do distrito, perto do campinho. Parte do grupo retornou a Te'yikue; parte passou a residir em casas cedidas dentro do distrito. Acampamento em contexto urbano.	50/245 Guarani Kaiowá
01	Coronel Sapucaia	Kurusu Ambá Procedência: TI Tacuaperi (Coronel Sapucaia)	O acampamento fica dentro da fazenda reivindicada, na área de reserva legal. Acampamento de Retomada.	50/245 Guarani Kaiowá
02	Douradina	Guyra Kamiy Procedência: TI Panambi (Douradina)	Área contígua à aldeia Lagoa Rica, dentro da área já delimitada. Acampamento de retomada.	22/85 Kaiowá
		Guyra Kamiy Procedência: TI Panambi (Douradina)	Área contígua à aldeia Lagoa Rica, dentro da área já delimitada. Acampamento de retomada.	22/85 Kaiowá
02	Douradina	Itay Ka'aguyrusu	Área contígua à aldeia Lagoa Rica, dentro da área já delimitada. Acampamento de Retomada.	56/190 Kaiowá
		Procedência: TI Panambi (Douradina)	Rica, dentro da área já delimitada. Acampamento de Retomada.	Kaiowá

08	Dourados	Aldeinha Picadinha Procedência: TI Bororó-Jaguapiru (Dourados)	Rodovia MS 270, 20 km do centro de Dourados. A comunidade ocupa 1 ha faz 40 anos, próxima à área reivindicada de 1000 ha. Acampamento de retomada.	06/19 Guarani Terena
		Apyka'i-Curral de Arame Procedência: TI Te'yikue (Caarapó), TI Bororó-Jaguapiru (Dourados)	BR 463, há 7 km de Dourados. Acampamento de beira de estrada.	08/19 Kaiowá Guarani
		Bokeirão Procedência: TI Bororó-Jaguapiru (Dourados) e TI Amambai (Amambai)	Comunidade ocupa área de 5 ha, contígua à aldeia Bororó. Acampamento de retomada.	17/56 Kaiowá Guarani Terena
		Chácara Califórnia Procedência: TI Brejão (Nioaque)	Na área de Jôquei Clube, em Dourados.	06/19 Kaiowá Guarani Terena
		Itahum-Jaguary Procedência: TI Caarapó (Caarapó), TI Bororó-Jaguapiru (Dourados)	Em Itahum (Distrito de Dourados). Ocupam uma área de 5 ha. Há 20 anos no local.	33/100 Kaiowá Guarani
		Ñu Porã Procedência: TI Rancho Jacaré (Laguna Carapã), TI Te'yikue (Caarapó), TI Panambizinho (Dourados)	Rodovia BR 163 Mudas-MS. Há 5 km do centro de Dourados. Ocupa área reivindicada. Acampamento de retomada.	43/128 Kaiowá Guarani
		Ñu Vera Procedência: TI Porto Lindo (Amambai), TI Bororó-Jaguapiru (Dourados)	Área de 23 ha contígua à aldeia Bororó. Acampamento de retomada.	33/98 Kaiowá Guarani
		Pacurity Procedência: TI Te'yikue (Caarapó), TI Bororó-Jaguapiru (Dourados)	Rodovia MS 267, km 45. Acampamento de beira de estrada, 20 km de Dourados. Acampamento de retomada.	24/62 Kaiowá Guarani

01	Guia Lopes da Laguna	Cerro'i Procedência: TI Piracuaá (Bela Vista), TI Sukuriy (Maracaju), TI Bororó-Jaguapiru (Dourados)	Até 2007, à margem da rodovia BR 267, há 75 km de Maracaju, na direção de Jardim. Depois, sobre 17 ha cedidas por um fazendeiro.	14/41 Kaiowá Guarani
02	Iguatemi	Mbaraka'i Procedência: TI Jaguapiré, TI Sassoró, TI Yvy Katu	À beira do Rio Iguatemi. Com dificuldade de permanecer no varjão da área reivindicada e sem liderança efetiva, parte da comunidade de Mbaraka'i circula por Sassoró, Jaguapiré e Yvy Katu, e parte está misturada com a comunidade de Pyelito Kué. Ambos os acampamentos são de retomada.	32/120 Guarani Kaiowá
		Pyelito Kué Procedência: TI Jaguapiré, TI Sassoró, TI Yvy Katu		40/170 Guarani Kaiowá
02	Japorã	Agrolac/São Jorge (Yvy Katu 1); Fazenda Brasil (Yvy Katu 2); Paloma (Yvy Katu 3) Procedência: TI Porto Lindo (Japorã)	Ocupam uma pequena parcela da área reivindicada.	62/211
		Remanso Guasu Procedência: TI Porto Lindo (Japorã)	Ocupam uma pequena parcela da área reivindicada.	62/211
02	Jardim	Bouqueirão Procedência: a maior parte se diz proceder do antigo tekoha Água Amarela	Acampamento sobre uma área de terra cedida pela fazenda que fica há 30 km de Jardim e é fruto de um acordo. Acampamento de beira de estrada.	12/54 Kaiowá Guarani
		Laranjal Takuaju Procedência: TI Piracuaá (Bela Vista) e acampamento Kokue'i (Ponta Porã)	Distância 11 km do município de Jardim na margem da BR 060, sentido Jardim-Bela Vista. Acampamento de beira de estrada.	10/45 Kaiowá Guarani

02	Juti	Aldeinha IBC (Receber) Procedência: Juti	Trata-se de uma área cedida de 3 alqueires, que a comunidade ocupa desde o início da década de 1980. A área fazia parte da Fazenda ICB, vendida em 2009. A comunidade reivindica terra. Acampamento de fundo de fazenda.	07/30 Kaiowá Guarani
		Juti Procedência: Juti, TI Jarará (Juti)	Não estão aglomerados em um único ponto da cidade. Vivem de maneira esparsa na periferia da cidade. Acampamento urbano.	57/205
01	Laguna Carapã	Urukuty Procedência: TI Amambai (Amambai)	A comunidade reside transitoriamente na Terra Indígena Guaimbé. Reivindicam terra.	30/109 Kaiowá Guarani
		Juncal Procedência: Fazendas da	Localiza-se na MS 145 que liga Naviraí a Jatei. Aproximadamente 50 km de Naviraí. Reivindicam a	06/27 Kaiowa
05	Naviraí	região de Naviraí, antigos tekoha na região	área Santiago Kue. Acampamento de beira de estrada.	
		Mborevi Arroio Procedência: Fazendas da região de Naviraí, antigos tekoha na região	Parte da comunidade reside na cidade de Naviraí, outra parte foi para o acampamento Tarumã e outra continua no local. Reivindica terra. Acampamento em contexto urbano.	29/111 Kaiowá Guarani
		Aquino Procedência: Fazendas da região. TI Taquara	Periferia de Naviraí. Acampamento em contexto urbano.	4/15 Kaiowa Guarani
		Teju'i Procedência: fazendas da região	Comunidade acampa há 10 anos nas proximidades de Naviraí. Acampamento de beira de estrada.	3/14 Kaiowá Guarani
		Tarumã Procedência: TI Te'yikue (Caarapó), TI Jarará (Juti), TI Sassoró (Tacurú) e região de Naviraí.	Rodovia BR 163, km 128. Reivindicam a área Santiago Kue. Acampamento de beira de estrada.	8/55 Kaiowá Guarani

02	Paranhos	Arroio Kora Procedência: TI Arroio Corá (Japorã)	O acampamento está na área contígua as 700 ha ocupadas pela comunidade, cuja população total chega a 650 pessoas. O acampamento é uma pequena fração das 7.175 ha já homologadas e suspensas. Acampamento de retomada.	100/250 Kaiowá Guarani
		Ypo'i Procedência: TI Pirajuí(Japorã)	Ocupam 10% da reserva legal da fazenda reivindicada. Acampamento de retomada	70/180 Guarani
01	Ponta Porã	Kokue'i Procedência: TI Piracua (Bela Vista), TI Marangatu, TI Campestre (Antonio João), TI Amambai (Amambai), fazendas.	O grupo ocupa há 10 anos uma área abandonada, ainda não identificada. Acampamento de retomada.	39/120 Kaiowá Guarani
03	Rio	Aldeinha Sete Placas (Acampamento Wilson) Procedência: TI Panambi / Lagoa Rica (Douradina)	Rodovia Rio Brilhante-Maracaju. O grupo trabalhou de forma itinerante nas fazendas da região. Com a diminuição da demanda de trabalho braçal, fixou-se nos corredores das estradas. Acampamento de fundo de fazenda.	5/25 Kaiowá
		Aroeira (Distrito Prudêncio Tomaz) Procedência: TI Panambi/Lagoa	Rodovia 163, sentido Rio Brilhante-Campo Grande, há 20 km depois da cidade. Acampamento em contexto urbano.	18/80 Kaiowa

	Brilhante	Rica (Douradina), TI Bororó-Jaguapiru (Dourados), TI Sukuriy (Maracaju)		
		Laranjeira Nhanderu Procedência: TI Panambi/Lagoa Rica (Douradina), TI Sukuriy (Maracaju)	Rodovia BR 163, 3 km depois da Ponte sobre o Rio Brilhante. Acampamento de retomada.	44/166 Kaiowá
01	Vicentina	Vila Rica Procedência: Fazendas da região	Rodovia MS 162, 18 km do centro de Douradina. O grupo reside no distrito de Vila Rica. Não reivindicam terra. Acampamento em contexto urbano.	13/51 Guarani Kaiowá
01	Novo Horizonte do Sul	Novo Horizonte do Sul Procedência: fazendas da região	Estrada para São Paulo, perto de Ivinhema. Reivindicam terra. Acampamento de fundo de fazenda.	10/40 Guarani Kaiowá

É dentro dessa realidade que a língua Kaiowá tem tentado se manter. Mesmo com um processo mais intenso e contínuo de contato com não indígenas desde o final do século XIX e com indígenas de outras etnias. Mesmo com o avanço gradativo do domínio da língua portuguesa, imposto pelo contato, e com a interação com falantes de Guarani-Nhandéva, falado no sul de Mato Grosso do Sul, e com falantes de Guarani Paraguai, uma das línguas oficiais do Paraguai desde 1992, da qual se encontram falantes em território brasileiro e com os quais muitos indígenas mantêm algum tipo de relação, a língua Kaiowá tem mantido características fonológicas, morfológicas e sintáticas que não são encontradas nas outras línguas com as quais mantém contato⁶⁶.

⁶⁶ É claro que o contato favorece a influência interlinguística e cultural, e com a língua Kaiowá não poderia ser diferente. É possível identificar a influência do português, do espanhol, do Nhandéva e do Guarani Paraguai na língua Kaiowá, em todos os seus níveis. Contudo, a língua ainda preserva características que não são compartilhadas por nenhuma dessas línguas. Uma delas é a existência e funcionalidade de quatro prefixos relacionais, conforme Martins e Cabral (2016).

Geneticamente, o Kaiowá foi classificado por Rodrigues (1984/1985) como um membro do sub-ramo I da família Tupí-Guaraní, do qual fazem parte também o Guarani Antigo, o Nhandéva, o Guarani Paraguai, o Xetá (Serra dos Dourados), o Mbyá, o Chiriguano (Ava), o Tapieté, o Isoceño (Chané) e o Guayakí (Aché)⁶⁷.

Estudos linguísticos sobre a língua Kaiowá têm sido realizados desde o final da década de 1950. Nessa época, linguistas do SIL chegaram para atuar na Missão Caiuá⁶⁸, com o propósito de estudar a língua por motivos religiosos e linguísticos. Dessa atuação, a primeira proposta de escrita prática para o Kaiowá foi elaborada, possivelmente a partir de análises fonológicas preliminares de Bridgeman (1960, 1961), e de estudos gramaticais realizados pelo casal John Michael Taylor e Audrey Helen Taylor (1966).

A atuação dos missionários possibilitou a tradução da Bíblia, ocorrendo a publicação da tradução do Velho Testamento em 1986 e de toda a Bíblia em 2013. Outros trabalhos foram ainda realizados por eles, como o de Bridgeman (1981), no qual se faz uma explanação sobre a estrutura de discursos orais de diversas situações discursivas (doutrinários, instrucionais e conversacionais)⁶⁹.

Para além desses estudos, trabalhos com fins pedagógicos também foram elaborados, com o objetivo de facilitar o aprendizado da língua Kaiowá por outros missionários que viriam a trabalhar com o povo. Podemos citar a “Gramática Pedagógica da Língua Kaiuá”, de J. Taylor e A. Taylor, s/d; e o de Bridgeman (2001), “Dicas sobre a língua Kaiowá”.

Os estudos linguísticos do Kaiowá prosseguem com a Cardoso, V. (2001, 2008). E ainda, estudos de Silva, C. (2011), Barros, E. (2014) e Martins, A. (2014, 2016). Mas, mesmo com esses estudos já realizados, há vários aspectos da língua que precisam ser melhor compreendidos e outros revistos, inclusive, neste artigo tratamos do sistema de nomenclatura em Kaiowá.

⁶⁷ As características mais gerais identificadas por Rodrigues nas línguas que compõem o sub-ramo I da família Tupí-Guaraní e que fundamentaram a sua proposta de classificação com base no Proto-Tupí-Guaraní são as seguintes: perdas das consoantes finais; conservação de *tʃ ou sua mudança em ts ou s; mudança de *ts em h ou zero; mudança de *pw em kw ou k; mudança de *pj em tʃ ou ʃ (Rodrigues, 1984/1985).

⁶⁸ A Missão Caiuá atua na Reserva Indígena de Dourados desde 1928, sendo a primeira instituição não governamental a desenvolver atividades de modo contínuo nessa área (internato, hospital, escola, templos e espaços destinados à prestação de diversos serviços de atendimento aos indígenas), conforme Pereira (2015, p. 782).

⁶⁹ Os trabalhos de descrição das estruturas da língua feita pelos missionários seguem o modelo tagnêmico proposto por Pike (1954).

A ONOMÁSTICA

A onomástica é uma parte da linguística interdisciplinar e, de acordo com Dick (2000, p. 02), os ramos da onomástica, Toponímia e Antroponímia, recobrem cientificamente as áreas da lexicologia, lexicografia e terminologia.

Motta e Silva (2000, p. 01) ressaltam que “as análises de práticas onomásticas associadas a noções de pessoa fazem parte de estudos clássicos da Antropologia. Diversos autores têm desenvolvido estudos de nomenclatura que analisam contextos sociais dos mais diversos”. De acordo com as autoras “os nomes pessoais e de família são tomados como instrumentos propícios à compreensão de dinâmicas e processos sociais e identitários negociados em contextos específicos”. Segundo Motta e Silva,

Nas práticas onomásticas relativas à escolha, atribuição e uso ou ocultação de nomes, cruzam-se múltiplas instâncias da experiência individual e social. Em sociedades complexas, os nomes, como marcas de identidade pessoal e grupal, sofrem regulamentação jurídica, são objetos de disposições legais, ao mesmo tempo em que se vinculam às genealogias, às histórias familiares e a escolhas individuais. (MOTTA e SILVA, 2000, p. 01).

Baseados nas considerações de Motta e Silva, revisaremos a literatura acerca do sistema de nomenclatura de algumas línguas indígenas brasileiras e a relação com a cultura desses povos para, em seguida, refletir sobre o nome próprio de pessoa na língua Kaiowá.

⁷⁰ | Povo que vive no estado do Pará, falantes da língua Araweté, família Tupi-Guaraní.

ANTROPONÍMIA EM LÍNGUAS INDÍGENAS BRASILEIRAS

Viveiros de Castro (*apud* GONÇALVES, 1992), ao tecer comparações entre a onomástica do povo Araweté⁷⁰ e as de outras sociedades indígenas, propõe um sistema de nomenclatura dividido em dois grupos: sistemas canibais e sistemas centrípetos.

os “sistemas canibais” ou exonímicos (Tupinambá, Tupi-Guarani, Txicão, Yanomami) e, de outro, “os sistemas centrípetos” ou “dialéticos” (sistemas Timbira; Kayapó, Tucano). Nos “sistemas canibais”, os nomes vêm de fora: dos deuses, dos mortos, dos inimigos, dos animais; são sistemas onde se recebe, essencialmente, o nome dos outros. “Sistemas centrípetos” são aqueles em que “os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva” (idem, p. 384). Se nos sistemas “canibais” a onomástica é mediatizada pela metafísica e tem uma função individualizadora, nos “dialéticos” ela é da ordem da sociedade, e exibe uma função classificatória. Viveiros de Castro avança a questão quando atribui certas particularidades a cada um dos tipos de sistema onomástico (idem, p. 388), contribuindo, assim, para realçar a importância do estudo da onomástica dentro das cosmologias indígenas sul-americanas (GONÇALVES, 1992, p. 51).

Os Kurâ-Bakairí⁷¹ possuem um sofisticado sistema de nomenclatura que coloca em relação os vivos, os mortos, a cosmologia, em termos mais amplos (BARROS, 2000, p. 02).

O nome próprio Nambiquara⁷², de acordo com as pesquisas realizadas por Fiorini (2000), não pode ser estudado apenas considerando o contexto cosmológico. Segundo o autor,

O nomear Nambiquara é uma ‘technique du corps’ (a maioria dos nomes referem-se a partes do corpo). O mistério dos nomes está no fato deles serem mantidos em sigilo - não em segredo, pois todos sabem os nomes alheios. Trata-se de uma forma de viver a socialidade: o nome é omitido nas interações sociais para enfatizar o status da pessoa nomeada. O silêncio sobre os nomes cria um centro de máxima inacessibilidade que expressa a própria alma humana. (FIORINI, 2000, p.04).

⁷¹ | Povo que vive em duas Terras Indígenas ao sudoeste do Alto Xingu, falantes da língua Bakairí, família Karíb.

⁷² | Povo que vive nos estados de Mato Grosso e Rondônia, falantes da Língua Nambikuára – família Nambikuára.

Segundo Lima (1997, p. 11), no sistema de nominação do povo Katukina⁷³, são os pais que nomeiam os filhos e “a atribuição de um nome pessoal é algo simples e nenhuma cerimônia ou ritual é realizado: tendo escolhido o nome que darão a seu filho, basta os pais começarem a usá-lo. O nome recebido na infância é definitivo” e os nomes indígenas referem-se a animais, fenômenos naturais e qualidades, sendo que, ter um nome indígena contribui para ter vida longa e saudável, ao passo que não ter nome deixa a criança exposta a doenças.

De acordo com Lima,

Isto ajuda a explicar porque algumas crianças recém-nascidas são rapidamente nomeadas, enquanto outras permanecem até dois anos de idade sem que qualquer nome lhes seja atribuído. As últimas são filhos indesejáveis e atualmente, quando o infanticídio não é mais praticado, a não atribuição de um nome se torna uma forma de expô-los indiretamente à morte. Um garoto cego permaneceu mais de dois anos sem portar qualquer nome e várias pessoas me disseram que seria preferível que ele morresse, uma vez que precisaria por toda a vida de ajuda para se locomover, comer e jamais poderia trabalhar, exigindo assim completa dedicação de sua mãe. Por outro lado, as crianças desejadas e que nasceram de um parto difícil tinham imediatamente um nome escolhido. (LIMA, 1997, p. 9-10)

Ao descrever o sistema de nominação Katukina, Lima ressalta que, para outros povos, como os Mebengokre (LEA, 1992, p.274) e Xavante (LOPES DA SILVA, 1986, p.67-8), “os bebês não podem ter muitos nomes sem colocar suas vidas em risco, os Katukina expressam justamente o contrário, ou seja, os bebês estão sob risco quando não têm nomes”. (LIMA, 1997, p. 25).

Para os Paiter, que vivem nos estados de Mato Grosso e Rondônia, falantes da língua Paiter, pertencente à família Mondé, os nomes estão relacionados a qualidades e defeitos. De acordo com Mindlin e Surui (2015, p.38) “cada homem ou mulher Paiter tem vários nomes. Para a mulher são as avós materna ou paterna ou a tia paterna que nomeiam; para o homem, são os avôs, materno ou paterno, e o tio materno”. Mindlin e Surui (2015, p. 48) ressaltam que, em muitos povos jê, como Apinayé, Xavante, Kayapó, a nominação é uma característica comunitária essencial, compreende festas elaboradas,

⁷³ Povo que vive no estado do Acre e fala a língua Katukina, família linguística Pano.

laços rituais importantes entre as pessoas, troca de bens, novas obrigações e dons. Reúne múltiplos aspectos da vida social.

Para os Amondáwa, que vivem no estado de Rondônia e falam a língua Amondáwa, “os nomes são relacionados a termos - animais, plantas -, que remetem a cada metade que representam”, sendo que o recém-nascido

recebe um nome que o classifica em idade, sexo e metade. Quando nasce o segundo filho deste mesmo casal, e se for do mesmo sexo do filho anterior, o recém-nascido recebe o nome do irmão acima dele e este mais velho recebe novo nome e assim sucessivamente (PEGGION, 2007, p. 125).

Nesse sistema “não são os nomes que são passados para as pessoas, mas são as pessoas que passam pelos nomes” (idem, p.123).

O autor resume o sistema da seguinte forma:

Nascimento (os recém-nascidos de cada metade recebem sempre os mesmos nomes).

Iniciação (quando o rapaz atinge uma certa idade, muda de nome e de status).

Casamento (para os homens não é obrigatório, mas as mulheres devem mudar de nome quando se casam).

Maturidade (quando o primeiro filho do homem passa pela iniciação ou quando a primeira filha mulher se casa).

Velhice (o nome permite identificar os homens que já saíram da maturidade e, portanto, não participam ativamente da vida política da aldeia). (PEGGION, 2007, p. 127).

Para Peggion (2007, p. 128), a nominação em Amondáwa reflete uma série de preceitos morais: “antes e depois de poder caçar sozinho, antes e depois do casamento e, talvez, antes e depois da morte do inimigo”. E esse sistema está relacionado à organização social do povo, o que leva o autor a considerar uma possível homologia entre o sistema de classes e o sistema onomástico. Por serem partes de categorias mais gerais, “os nomes operam por destotalizações do universo clânico e pela consequente atribuição de cada indivíduo no mundo (Lévi-Strauss, [1962] 1976). Assim, cada pessoa é, ao mesmo tempo, o presente, o passado e o futuro” (PEGGION, 2007, p. 128).

Para o povo Xetá⁷⁴, que vive no estado do Paraná, o sistema de nomeação está relacionado ao tipo de espécie disponível para caça no período em que a mulher está grávida. Segundo Silva (2007), de acordo com as narrativas Xetá,

o êxito da caça praticada pelo homem que alimenta a esposa grávida a auxilia na formação da criança, inclusive no seu temperamento. É como se a ingestão da carne animal ajudasse inclusive no seu temperamento. É como se a ingestão da carne animal ajudasse na constituição da criança que estava sendo gestada. (SILVA, 2007, p. 113).

A autora ressalta ainda que “os nomes do mato têm uma história e que conhecer o nome de uma pessoa é saber sobre o que ele fala, é desvelar o contexto que o gerou, é falar do tempo e do espaço ao qual ele se refere, é não perder de vista o que ele conta sobre o seu portador” (SILVA, 2007, p. 120). O Povo Sirionó, que vive na Bolívia, cuja língua também pertence à família Tupí-Guaraní, sub-ramo II, conforme Rodrigues (1984/1985), possui um sistema parecido com o do povo Xetá, pois quando a mulher entra em trabalho de parto, o pai deve sair para caçar, e o animal que ele mata deve ser o nome do recém-nascido (HOLMBERG, 1969, p. 195-196 apud SILVA, 2007, p. 113).

Para o povo Xavante, habitantes do estado de Mato Grosso e falantes da língua Xavante (família linguística Jê):

O processo de nomeação é parte de um sistema complexo de trocas cerimoniais entre as metades, sendo que a literatura registra, inclusive, disputas entre indivíduos pertencentes às metades opostas pela posse de grandes nomes de prestígio. O conjunto de nomes masculinos xavante não só identifica um indivíduo determinado, como se trata de um critério importante para distinguir o pertencimento às linhagens que compõem cada uma das duas metades exogâmicas xavante. Muitas vezes, um homem xavante se identifica a uma linhagem através do reconhecimento de sua filiação a um ancestral que tenha adquirido durante a vida bastante prestígio político. Em muitos casos, o nome de maior prestígio desses ancestrais fundadores - um homem xavante pode adquirir até oito nomes durante a sua vida - é o mesmo que denomina uma das inúmeras linhagens xavante. Antes da segunda fase de seu processo de socialização - quando se tornam wapté (pré-iniciado, mora-

⁷⁴ A língua Xetá está extinta. Foi classificada por Rodrigues (1984-1985) como pertencente ao sub-ramo I da família Tupí-Guaraní.

dor na casa de solteiros) - um “menino” xavante é identificado à “linhagem” patrilinear da qual é “herdeiro nominal” por primeiro nome que recebe por volta dos 5 anos.

Na maioria dos casos, esses nomes são “sonhados” por membros da sua linhagem patrilinear. Essa herança será reforçada quando o “menino” passar a ser classificado na categoria de idade dos wapté (pré-iniciado), já que será novamente batizado com outro nome, na grande maioria dos casos, também “sonhado” pelos membros de sua patrilinearidade.

A cerimônia de nomeação das mulheres, Piõ-nhisi, é uma celebração exclusivamente para elas. Por envolver contatos extra-conjugais, sua prática foi desaprovada por missionários e abandonada por muitos grupos xavante após o contato. Na área de Pimentel Barbosa, ela continuou a ser praticada até meados dos anos 1980, mas não logrou continuidade depois de ser realizada em 1986. Noutras partes, em comunidades que estão afirmando sua independência da influência missionária, ela vem sendo restabelecida (GRAHAM, 2008).

Buscando a descrição de um sistema nominal de povos de Mato Grosso do Sul, encontramos as observações de Darcy Ribeiro (*apud* MINDLIN e SURUI, 20015, p. 49), a respeito da cerimônia de nomeação do povo Kadiwéu:

sobre a cerimônia de nomeação kadiwéu, na qual os nomes deviam ser escolhidos segundo o perfil de personalidade do menino, havendo dois cortes de cabelo distintos, correspondentes aos dois tipos. Ou guerreiros audazes, que Darcy viu serem “viris, enérgicos, avaleitados, rebeldes e preguiçosos...” “sempre desocupados, contando casos e cantando, enquanto as mulheres e os velhos se matavam de trabalhar para sustentá-los” ou “os poucos tipos mansos, efeminados, dóceis, diligentes e operosos que haviam sido batizados de outra forma” (Ribeiro 1980). Esta segunda categoria compreendia os “cudinas, descritos por toda a documentação etnológica sobre os antigos Guaikuru...” como “homossexuais que adotavam quase inteiramente a conduta feminina: vestiam-se como mulheres, andavam e se sentavam como elas, simulavam a menstruação, dedicavam-se às artes femininas chegando a ser grandes “virtuosos” e até se casavam”. Os papéis eram moldados pelos nomes e provavelmente formavam o caráter segundo essas características opostas, sugere Darcy. (MINDLIN e SURUI, 20015, p. 49).

ANTROPONÍMIA KAIOWÁ

Graciela Chamorro, em seu livro “Kurusu Ñe’ëngatu: palavras que la historia no podría olvidar” (1995), descreve as duas festas de caráter mais coletivo em Panambizinho: *Avatikyry* e do *Kunumí Pepý*. A primeira refere-se à festa em que é celebrado o batismo do milho novo. A antropóloga informa que esse ritual tem sido realizado todos os anos, normalmente ocorre entre os três primeiros meses, pois é o período em que o milho começa a amadurecer. A festa em si tem duração de três dias, contudo, os preparativos começam muito antes. Para esse momento, são convidadas outras aldeias, e a cada convite aceito se comprova o prestígio de quem promove a festa. Chamorro (2015, p. 183-184) chama a atenção de que o *Avatikyry* é um modo de ritualizar a dependência dos Kaiowá em relação a esse vegetal. Durante a festa, é servida aos indígenas a bebida de milho, *chicha* ou *kaguĩ*, sendo este, atualmente, o ritual mais importante entre os Kaiowá, justamente porque ele mantém “a memória de uma economia de reciprocidade, que teimosamente lembra ao império de uma economia de mercado outras possibilidades de consumo” (CHAMORRO, 2015, p. 184).

A segunda festa, *Kunumi Pepy*, refere-se ao ritual de iniciação dos meninos à vida adulta. Chamorro (1995) descreve esse ritual a partir de observações parciais e relatos que recolheu entre abril e junho de 1989 na aldeia Panambizinho, ano em que se realizou a iniciação de dezenove meninos. *Kunumi* é a palavra para ‘menino’ e *pepy* significa convite. Segundo a autora, o ritual ocorria sempre que havia um número suficiente de meninos entre dez e treze anos de idade e quando as possibilidades socioeconômicas de quem promovia o convite para a festa era favorável. O ponto central do ritual era a colocação do adorno labial no lábio inferior, denominado *tembeta*. Era uma festa que durava várias semanas, mas os preparativos ocorriam muitos meses antes⁷⁵.

⁷⁵ Conforme Chamorro (2015, p. 187), desses rituais realizados em Mato Grosso do Sul, nas décadas de oitenta e noventa, existem detalhadas descrições: Chamorro (1995, 1996, 2008); e representações gráficas feitas pelos Kaiowá Misael Concianza Jorge (Veron, 2011). Em 2011, o Kaiowá Izaque João tratou na sua dissertação de mestrado aspectos inéditos do ritual do s, na comunidade de Panambi, município de Douradina-MS. Há também o trabalho de Maria de Melo e Souza (2009), no qual o Kunumi Pepy é analisado numa perspectiva psicossocial e histórica entre os jovens da comunidade de Panambizinho. Há descrições também da celebração do Kunumi Pepy realizados nas décadas de 1940 e 1950: James Watson (1952), Egon Schaden (1974) e Eduardo Galvão (1996).

Chamorro (2015, p. 138) sumariza a festa a partir do primeiro registro do ritual por Borba (1908):

Borba (1908) registrou o ritual de iniciação dos meninos entre os Kaiowá como uma das festas mais importantes da época, capaz de reunir os habitantes das *tava* de toda uma região. Na sumária descrição que fez estão presentes os principais momentos dessa prática cultural de profunda significação entre os Kaiowá ainda hoje. Os *Kunumi*, ou meninos, eram iniciados entre os 10 e 12 anos de idade, e cabia a seus pais garantir as condições materiais para a festa, como o milho, os adornos corporais e o adorno labial. A cerimônia envolvia toda a comunidade, principalmente o conjunto de homens que tinham passado pela iniciação. Sobre a fase final da reclusão dos “neófitos”, os últimos 4 ou 5 dias da festa, Borba apontou haver um dia de jejum e outro de abundante *kagwĩ* para embebedar os meninos. Ébrios, eles passavam pelo ritual de perfuração do lábio, o que é feito com um osso de ponta agudíssima. O pai conduz o filho à rede e lhe põe sobre a cabeça o *jeguaka* e nos pulsos o *tucambi*, e a mãe cobre seu filho com penas de cores vivas. Nos primeiros dias subsequentes à operação, os meninos tomam mingau. Cicatrizado o orifício, os pequenos *tembeta* são substituídos por outros mais grossos e cumpridos. (CHAMORRO, 2015, p. 138)

A última realização do *Kunumi Pepy* na aldeia Panambizinho foi em 1993. Desde então, mesmo não havendo a festa, sua memória tem gerado um discurso que põe em evidência o ritual, pois se trata do centro do modo de ser dos homens kaiowá. É sempre evocado nos momentos-chaves do grupo e ocupa um momento especial na cosmologia do povo (CHAMORRO, 2011).

Conforme Chamorro (1995, p. 69), outra cerimônia importante para os Kaiowá é o *mitã karai*, rito de revelação do verdadeiro nome e da verdadeira pronúncia do nome do menino ou da menina (*itupã réry*), porém seu caráter é mais familiar, não se trata de uma grande festa coletiva. Assim como as demais cerimônias para esse povo, o ritual se constitui de cantos e rezas.

Para os Kaiowá, a palavra (*nhe’ë*) está intrinsecamente ligada ao modo de ser. Por conta disso, o ritual de nomeação é extremamente relevante dentro dessa cultura. De acordo com Chamorro (1995, p. 72), tanto o bem quanto o mal se origina na palavra (*nhe’ë*). As palavras que geram os males, por exemplo, são imputadas aos “rezadores” que tem fama de serem falsos rezadores, manipuladores da boa palavra. Contra isso, somente a boa palavra tem poder de esfriar a violência, uma vez que, para os Kaiowá, a violência passa a existir quando alguém produz palavras de fogo. Nesse sentido, o que vai ser esfria-

do ou restituído por meio da reza é a palavra em sua função comunicadora e comunitária (*onhonhe'ẽ*).

Chamorro (1995, p. 72-73) relata que, para os Kaiowá, há quatro espíritos que são quatro falas. Dos quatro *nhe'ẽ*, dois se situam no *arajaive* (leste) e dois no *yvaypyte* ou *araguejy* (oeste). Dois deles podem sair e passear, enquanto os outros vigiam a pessoa. Caso os quatro saiam juntos, um pode ficar doente (*hasy*), ficar fraco (*ikangy*) ou mesmo morrer (*omano rei*). Essa descrição, conforme a autora, assemelha-se ao que os Mbyá da aldeia Rio Branco acreditam existir. Para eles, há quatro almas em cada pessoa, uma situada na cabeça, outra no coração e duas fora do corpo, cuidando do indivíduo, assim como descreve (SCHADEN, 1974, p. 117).

Com base em entrevistas realizadas com falantes nativos da língua Kaiowá e detentores dos conhecimentos tradicionais do povo, Chamorro (1995, p. 73) esclarece que *Nhe'ẽ* (fala, palavra) está intimamente ligada ao nome que a criança recebe no ritual de nomeação, pois *Nhe'ẽ* é a alma e a vida da mesma (*itupã réry*), representada por um pássaro (*gwyraru'u*, *gwyraru'i*, *marakana*). Quando a pessoa kaiowá é acometida por uma enfermidade, tem-se o entendimento de que o nome da pessoa está se desprendendo dela, e o rezador (*heruvyrã*) precisa trazer a palavra-nome-alma de volta (*gwerovejy*), fazê-la sentar novamente (*mbogwapy ixupe*). Nesse sentido, as crises da vida são interpretadas, geralmente, como desapego do nome, de onde deriva a importância do rito de imposição do nome e o rebatismo no caso de enfermidades e de outros problemas.

Chamorro (2015, p. 138) acrescenta que havia entre os Guarani-Nhandéva e Mbya uma festa denominada ritual de nomeação e confirmação do nome, o que corresponde parcialmente ao *Mitã Mbo'éry* dos Kaiowá. O primeiro registro do ritual entre os Mbyá foi feito pelo padre Amaral (1902, p. 267):

Preparam água com casca de cedro, iluminam a choupana com velas de cera virgem e procedem à cerimônia de molhar as costas dos homens com dita água em meio de cânticos e danças por espaços de três noites. No local destinado às danças e aos cantos existe uma cruz sempre de cedro fincada ao lado. (AMARAL, 1902, p. 267 apud CHAMORRO, 2015, p. 138).

O ritual de nomeação, entre os Nhandéva, foi descrito por Nimuendajú no início do século e publicado na revista *Mana* (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 143-149). Chamorro (2015, p. 138) afirma que o evento é muito importante até hoje no discurso religioso guarani e kaiowá, pois “ter um nome divinizador compro-

mete, de certa forma, a pessoa com a tradição do grupo e fortalece os laços de parentesco através dos compadres e comadres”. Enfim, *Mitã Mbo'éry* é o ritual de revelação do nome divinizador. Para os Kaiowá atuais, o ritual também é conhecido como *Tupã réry* ou *téry ka'agwy* (o nome da mata). Entre os Mbyá, o ritual é denominado como *téra ka'aguy* (o nome da mata) e *Nimongarai* para os Guarani-Nhandéva. Essa cerimônia marca o recebimento oficial da criança na comunidade, sendo o nome revelado por um líder religioso tradicional. Chamorro (2015, p. 181) afirma que o ritual é praticado em várias comunidades e é considerado o primeiro grande enfeite que orna a vida do ser humano. A autora acrescenta ainda que, na atualidade, a apresentação e o batismo de crianças nas igrejas parecem corresponder a esse ritual.

Sobre a influência cristã na religião indígena, Chamorro (2015, p. 189) faz referência às reflexões de Schaden (1965, 1974, 1982), para o qual os povos guarani sofreram profundas influências cristãs:

Os elementos estranhos advindos dessa religião não chegaram a obliterar, mas, pelo contrário, acentuaram ao extremo certos valores centrais da religião tribal primitiva, reinterpretando os ensinamentos cristãos segundo o espírito da tradição aborígine (Schaden, 1965, p. 105). Segundo o autor, isso é uma estratégia que permite aos indígenas conservar melhor as crenças e os valores tradicionais, “é uma forma de conceder para não ceder” (idem, 1982, p. 2). As cruces de madeira, por exemplo, seriam testemunhas de um cristianismo inexistente e o mito da destruição futura do mundo teria sido reelaborado pelo mito do paraíso mítico (idem, 1974, p. 184) e o batismo cristão no rito tradicional de nomeação (idem, 1982, p. 22). Tendo considerado os Kaiowá “profundamente aculturados”, o autor afirma, contudo, que na religião eles mostram suas atitudes mais antiaculturativas, tornando-a símbolo de sua identidade étnica (idem, 1967, p. 12-14). (CHAMORRO, 2015, p. 189-190).

Nos últimos anos, de acordo com Chamorro (2015, p. 185), o *Mitã Mbo'éry* passou a ser realizado também nas grandes reuniões políticas e religiosas (*Aty Guasu*) dos Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul. A autora argumenta que isso se dá, provavelmente, pela falta de líderes religiosos em várias comunidades ou pela perda do hábito de sua realização nas aldeias. Nos *Aty Guasu*, portanto, o momento é aproveitado para batizar também adultos que esqueceram seus nomes divinizadores (*itupã réra/réry*) ou nunca os tiveram. Nessas ocasiões também, mesmo contra os hábitos antigos de extremado zelo por este ritual e pelos seus nomes indígenas, líderes religiosos têm convidado autoridades, indígenas e amigos presentes na reunião para também ouvirem seus nomes verdadeiros, seu nome indígena. Dessa forma, o ritual

firma uma espécie de aliança com as pessoas simpáticas à causa indígena ou que estão comprometidas com a questão⁷⁶.

Além do batismo, há também o rebatismo ou renominação. Segundo Chammorro (2015, p. 185), atualmente, o nome revelado no ritual do *Mitã Mbo'éry* ou em alguma igreja pode ser considerado falso e motivo das doenças que padece a criança:

Neste caso, realiza-se um novo ritual de revelação do nome, desta vez o verdadeiro, do qual se espera que irá manter o equilíbrio entre a pessoa e sua alma, representada poeticamente no seu nome que é sua Palavra por excelência. Neste ritual, ao mesmo tempo em que afirma a capacidade xamânica do líder religioso responsável pelo rebatismo, desqualifica-se aquele que realizou o batismo e não teve a perícia de encontrar o nome verdadeiro da criança.

Em nossa pesquisa de campo, na aldeia Panambizinho, constatamos que o ritual de nominação continua ativo no costume Kaiowá, é realmente o momento em que a criança recebe a nominação e confirmação do nome, conforme o depoimento de Fábio Concianza⁷⁷ (2016): “a prática do batismo para receber um nome enquanto criança ainda existe na T.I. Panambizinho⁷⁸”.

Para os kaiowá de Panambizinho, de acordo com Fábio Concianza, o ritual é muito importante, é o momento em que a criança recém-nascida receberá o nome tradicional ou, como é denominado na cultura kaiowá, o *HéryKa'agwy* (o nome do mato, nome nativo). Este nome o acompanhará ao longo de sua vida.

⁷⁷ | Fábio Concianza é Kaiowá, falante nativo da língua Kaiowá, professor da língua indígena na escola da aldeia e encontra-se em formação na área de Linguagens da Licenciatura Intercultural Indígena – *Teko Arandu*. A entrevista foi realizada no dia 05 de junho de 2016 na Escola Municipal indígena Pa'i Chiquito (Arandu Mitã Róga), a respeito dos nomes de batismo dos Kaiowa da Terra Indígena Panambizinho, localizada no município de Dourados, MS. Na entrevista, foram considerados os seguintes questionamentos: O que é o nome para o Kaiowá? Como ocorre a escolha do nome na cultura Kaiowá? O branco pode saber o nome do kaiowá? É bom o branco saber o nome tradicional do Kaiowá? Estes nomes tradicionais do Kaiowá são utilizados em documentos oficiais? Você gostaria de ver seu nome tradicional em documentos oficiais? Como é feita a nominação; quem faz, quando faz e quem pode ver e qual a idade de batismo? Pode um *Kunumi* não ser batizado e se isso acontece o que pode ocorrer com a criança? Descreva a cerimônia; tem canto; o que significa o canto? Explique o *Gwyrá* (pássaro) para a escolha do nome? Qual a relação do nome com a vida e seu desenvolvimento e seu papel na família e no grupo?

⁷⁸ | A Terra Indígena Panambizinho está localizada no estado de Mato Grosso do Sul, no distrito de Panambi, município de Dourados. Esta comunidade tem uma história de luta e de conquistas de aproximadamente 85 anos, como aponta Maciel (2012, p.13): “a população kaiowá da Terra Indígena Panambizinho esteve por mais de cinquenta anos distribuída em uma área de 60 hectares de terra, com um número aproximado de 400 pessoas. Estas terras foram recebidas para habitação dos kaiowá no período da colonização federal denominada Colônia agrícola de Dourados (CAND), no governo de Getúlio Vargas”. Após vários anos de luta pelo reconhecimento de seu território tradicional, finalmente no dia 13 de dezembro de 1995, o então Ministro da Justiça Nelson Jobim decreta ser indígena a terra reivindicada pelos Kaiowá.

Sobre o ritual em si, Fábio Concianza afirma que se trata de um evento muito rápido: “o pai da criança se dirige dias antes do batismo até a casa do mestre tradicional (rezador) para confirmar seu desejo de batizar seu filho, após uma conversa com o rezador, no dia seguinte já pode levar a criança para ser batizada”. Acrescenta que

ao chegar à casa do rezador, a criança fica no colo de uma madrinha, que no caso é a esposa do rezador. Ela segura o bebê na frente do rezador, e o rezador começa a rezar, e o pai e a mãe da criança acompanham o rezador, os pais permanecem ao lado do rezador. O ritual é feito após o nascimento do sol. O sol vai bater na porta da casa do rezador, os raios solares são os responsáveis por trazer a alma da criança ‘gwyrá’, que é a própria língua e a própria vida do bebê. O nome revela o momento em que a criança recebe a vida e um nome”. (CONCIANZA, 2015).

Como vimos, os rezadores com seus cantos e rezas são de vital importância para a vida da comunidade, pois são estes que se comunicam com os seres de cima, os *igwategwa*, denominação utilizada pelos kaiowá para se referir ao local onde se encontram suas divindades, sendo que, através de seus cantos e rezas, o rezador receberá a revelação do nome da criança, este nome que foi escolhido pelos *igwategwa*. Na língua kaiowá, a palavra *gwyrá* tem dois significados, um físico e outro espiritual: pode denominar ‘pássaro’ ou, neste caso do batismo, da nominação e confirmação do nome, seu significado é a alma da criança.

De acordo com Fábio Concianza, todos os rezadores são muito experientes, e colocam um nome pensando no futuro, e o recebedor do nome se responsabiliza por algo no futuro. Nesse caso, o nome será uma luz, um guia, o nominado sempre será responsável por algo quando crescer, isto está implícito no próprio nome recebido pela criança. Os nomes tradicionais, os *téry ka'agwy*, estão intimamente relacionados com elementos da natureza. Os nomes dos homens fazem referência ao fazer masculino, como a caça, a pesca e o trabalho; e os nomes femininos fazem referência aos afazeres femininos e à flora. Os nomes são revelados às pessoas, estas precisam reconhecer uma a outra pelo nome, os que não são batizados são desconhecidos, nem mesmo Deus os reconhece.

Quando a criança demora muito para ser batizada, ela pode ficar doente. Normalmente até dois meses após o nascimento “*mokõi jasy*” a criança costuma ser batizada. Caso não ocorra, serão os seres da mata “*ma'ëtirõ*” que encarnam na pessoa, que se apossarão da criança e isso pode acarretar sé-

rios problemas de saúde (deficiências). Os seres das águas *Jy'y* (arco-íris) encarnam nas pessoas, são eles que se encarregam de batizar a criança, e isso pode ser prejudicial, trazendo consequências dolorosas, pode trazer problemas de saúde e até levá-la à morte.

Os nomes masculinos "*Kuimba'e réry*" começam com *Ava*, *Ava Rendyju*, cuja tradução é "homem de luz", sendo que os nomes femininos "*Kunha réry*" se iniciam com a denominação *Kunha Poty* "mulher flor".

Concianza nos relatou seu batismo, o de sua filha, e o de Rozalina (uma rezadora da aldeia Panambizinho):

fui batizado com o rezador Paulito Aquino, a minha mãe me disse que isso ocorreu quando eu tinha 3 meses de idade, e meu nome é *Ava Rendyju* (Homem Luz). A minha filha foi batizada com o rezador Seu Atanásio, de Porto Lindo, município de Japorã, MS. O nome de minha filha é *Kunha Poty Rendy* (mulher de luz). A rezadora Rozalina Aquino, disse que ela foi batizada pelo *Nhamói* Antônio Aquino, e que seu batismo ocorreu quando tinha dois meses, seu nome tradicional é *Kunha Poty Marangatu* (Mulher Sábia).

Por esse breve relato, ao associarmos o *héry ka'agwy* de Fábio Concianza com a sua função hoje na aldeia, verifica-se que Fábio está construindo seu nome a partir das suas atividades do dia a dia. Por ser um homem de luz, tem levado conhecimento para as crianças que estudam na escola em que leciona. Sua trajetória de vida como professor tem ajudado a iluminar o caminho daqueles que buscam o saber e a construção do conhecimento por meio do processo de escolarização. Ser *Ava Rendyju* é uma responsabilidade, um compromisso firmado com a comunidade e um projeto de vida. Da mesma forma, Rozalina, por ser *Kunha Poty Marangatu*, tem dedicado a sua vida ao aprendizado dos conhecimentos tradicionais de seu povo, sendo uma rezadora conhecida e respeitada dentro da sua comunidade.

Citamos a seguir alguns nomes tradicionais masculinos e femininos da cultura Kaiowá, da Terra Indígena Panambizinho e seus possíveis significados.

NOMES MASCULINOS

Ava Rendyju: Homem de Luz Amarela, aquele que ilumina o caminho com uma chama fulgurante, que traz a serenidade em seus atos e pensamentos.

Ava Jexaka'i: Homem Observador, aquele que presta atenção na natureza, nos animais e nas pessoas. Pessoa que tem no olhar sua fonte de conhecimento e sabedoria.

Ava Apyka Rendy'i: Homem do Banco de Luz, este nome traz um elemento essencial na cosmologia kaiowá – o *Apyka*, que é um banco não somente físico, mas espiritual também, esta pessoa tem uma responsabilidade muito grande, pois é aquele que põe as coisas em seu lugar certo, através de seu brilho incessante.

NOMES FEMININOS

Kunha Poty Marangatu: Mulher Sábia. Com sua virtuosidade, as boas ações, observações corretas, nobre no caráter e sagrada em sua forma de vida. Estes adjetivos explicam a personalidade feminina contida no interior do nome e qual será a sua missão no futuro desta mulher em suas lutas e conquistas, e em seu auxílio na procura de realizar o que está proposto no interior de seu nome que foi designado a ela.

Kunha Poty Rendy: Mulher flor de Luz, esta mulher com a capacidade de reproduzir em suas ações e atos a clareza e transparência de suas intenções.

Kunha Poty Rendyju: Mulher flor da Luz Amarela. A mulher que ilumina os caminhos da vida com sua luz interior, que é amarela, sendo intensa e radiante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, apresentamos uma discussão do ritual de nomeação dos Kaiowá e a importância dessa cerimônia para a manutenção da identidade étnica, do bem estar, do modo de ser Kaiowá e das relações sociais entre os próprios Kaiowá. Vimos que os nomes revelados no momento do ritual correspondem ao momento em que a pessoa Kaiowá recebe uma alma, uma vida. Além disso, o nome é aperfeiçoado no decorrer da vida de um Kaiowá, por meio de suas ações, atitudes e posturas, pois assume um compromisso com o significado do nome que recebeu. Trata-se de uma prática ativa, sobretudo, na Terra Indígena de Panambizinho, onde todos da comunidade foram batizados e conhecem seu nome de batismo.

Conforme afirma Fábio Conciánza, o nome é algo que você tem que saber ter, sem nome ninguém lhe conhece, ninguém sabe quem você é, nem você mesmo. Também não há problema algum do não indígena conhecer o *héry ka'agwy* de alguém. Na verdade, faz bem em saber, pois o nome demonstra quem é a pessoa.

Embora os nomes revelados no ritual não sejam registrados em documentos civis, a importância dos nomes se mantém, tendo em vista que, se a criança não for batizada, ela adoecerá facilmente, além de outras crises vivenciadas pelos Kaiowá, para as quais lhe são atribuídas a culpa pela ausência do nome ou pela necessidade de rebatismo.

Por se tratar de uma cerimônia simples, ela ocorre em um breve período de tempo e, normalmente, ocorre na casa de reza do rezador (*óga pisy*). Importante destacar que o ritual de nomeação inicia-se ao amanhecer, quando o sol ainda não saiu. Nesse momento, há vários cantos para trazer alegria, para abençoar, para afastar as enfermidades, ou seja, se usa o canto para que coisas ruins ou malefícios não aconteçam. Com o surgimento dos primeiros raios de sol, o nome é revelado, uma alma e uma vida passam, então, a existir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRIDGEMAN, L. I. A note on stress in Kaiwá. Arquivo Linguístico no. 225. Brasília: Summer Institute of Linguistic, 1960.

_____. Kaiwa (Guarani) phonology. International Journal of American Linguistics, 27, 1961, p. 329-334.

_____. O parágrafo na fala dos Kaiwá-Guarani. Brasília-DF: Summer Institute of Linguistics, 1981.

_____. Dicas sobre a língua Kaiwá. Sociedade Internacional de Linguística – SIL, 2001.

CARDOSO, V. F. Aspectos Morfossintáticos da Língua Kaiowá (Guarani). Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2008.

_____. Um estudo de categorias sintagmáticas da língua Kaiowá/Guarani. 2001, 100 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Letras, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, MS, 2001.

CAVALCANTE, T. L. V. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. 2013, 185 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Antropologia, Universidade Estadual de São Paulo. Assis, SP, 2013.

CHAMORRO, Graciela. Kurusu Ñe'ëngatu: palavras que la historia no podría olvidar. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología – vol. 25, 1995.

_____. História Kaiowa: Das Origens aos Desafios Contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

CONCIANZA, Fábio. Entrevista realizada no dia 05 de junho de 2015, na Terra Indígena Panambizinho, distrito de Panambi, Dourados, MS.

DICK, Maria V. de P. A onomástica e as Línguas Indígenas do Brasil. Estudo de caso: projeto ATESP. In: MOTTA, F. M.; SILVA, A. L. Fórum de Pesquisa em Onomástica. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 22., 2000, Brasília. Anais... Brasília: [s.n.], 2000. p. 3.

Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_22_RBA/pdf/F08%20Progamacao%20com%20resumos.pdf> Acesso em: 8 jun. 2016.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. Ñande Ru Marangatu. Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados: UFGD, 2009.

FIORINI, M. O silêncio dos nomes: nomes do corpo, noção de pessoa e identidade étnica entre os Nambiquara. In: MOTTA, F.M. e SILVA, A. L. Fórum de Pesquisa em Onomástica. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 22., 2000, Brasília. Anais... Brasília: [s.n.], 2000. P4. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_22_RBA/pdf/F08%20Progamacao%20com%20resumos.pdf> Acesso em: 8 jun. 2016.

GONÇALVES, Marcos A. Os Nomes Próprios nas Sociedades Indígenas nas Terras Baixas da América do Sul. ANPOCS, n. 33, p. 51-72,1992.

_____. O significado do nome – Cosmologia e nominação entre os Pirahã. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993

_____. O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

HAESBAERT, R. O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HENRIQUES, S. M. O conceito de nome próprio: uma questão linguístico-filosófica. Anais do SIELP, n. 1. Uberlândia: EDUFU, 2012, v. 2

LUTTI, A.C. Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados – MS. 2009, 120 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2009.

LIMA, Edielene C. A onomástica katukina é pano? Revista Antropológica. São Paulo, v. 40, n. 2, p. 7-130, 1997.

MACIEL, N. A. História dos Kaiowa da Aldeia Panambizinho da década de 1920 aos dias atuais. 2005, 120 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2005.

_____. História da Comunidade Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho (1920-2005). Dourados: UFGD, 2012.

MINDLIN, Beth; SURUI, Ursula. A. Nomes Paiter Suruí: metáfora? Sugestões para a pesquisa pela atual geração de intelectuais Paiter. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, v. 7, n.1, jul. 2015

PACHECO, R. A. S. Mobilidades guarani Kaiowá e Ñandeva e a (re)construção de territórios (1978-2003): novas perspectivas para o direito indígena. 2004, 130 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2004.

PEGGION, Edmundo A. “A classe dos nomes: a onomástica Amondáwa (Kagwahiva/RO)”. In: CABRAL, Ana S. A.; RODRIGUES, Aryon. (Orgs.). Línguas e Culturas Tupí. Campinas, SP: Curt Nimuendaju; Brasília: LALI/UNB, 2007, p.123-130.

PEREIRA, L. M. A O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. Tellus. Campo Grande, v. 3, n. 4, p. 137-145, abr. 2003.

_____. Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowa atuais: o caso dos índios corredor. Tellus, Campo Grande, v. 5, ano 7, n. 10. p. 69-81. Abr. 2006.

_____. Demarcação de terras kaiowa e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. Tellus, Campo Grande, v. 6, ano 10, n. 18. p. 115-137, abr. 2010.

_____. Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figuras indígenas multiétnicas. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÊS, I. Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais. Dourados: UFGD, 2015, p. 781-794.

CAVALCANTE, T. L. V. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Tese de Doutorado. Assis-SP: UNESP, 2013.

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características gerais dos indígenas. Rio de Janeiro: IBGE, 2012, pp. 1-254.

CHAMORRO, Graciela. Kurusu Ñe'ëngatu: palavras que la historia no podría olvidar. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología – vol. 25, 1995.

_____. História Kaiowa: Das Origens aos Desafios Contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

CONCIANZA, Fabio. Entrevista realizada no dia 05 de junho de 2015, na Terra Indígena Panambizinho, distrito de Panambi, Dourados /MS.

DICK, M.V. de P. A onomástica e as Línguas Indígenas do Brasil. Estudo de caso: projeto ATESP. In: MOTTA, F. M. e SILVA. A. L. Fórum de Pesquisa em Onomástica. 22ª Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília, 16 a 19 de julho de 2000. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_22_RBA/pdf/F08%20Progamacao%20com%20resumos.pdf>. Acesso em: 08 jun. 2016.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. Ñande Ru Marangatu. Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora UFGD, 2009.

FIORINI, M. O silêncio dos nomes: nomes do corpo, noção de pessoa e identidade étnica entre os Nambiquara. In: MOTTA, F.M. e SILVA. A. L. Fórum de Pesquisa em Onomástica. 22ª Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília, 16 a 19 de julho de 2000. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_22_RBA/pdf/F08%20Progamacao%20com%20resumos.pdf>. Acesso em: 08 jun. 2016.

GONÇALVES, M. A. O significado do nome – Cosmologia e nominação entre os Pirahã. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.

_____. Os Nomes Próprios nas Sociedades Indígenas nas Terras Baixas da América do Sul. BIB, Rio de Janeiro: ANPOCS/ Relume Dumará, nº 33, 1992, p. 51-72.

_____. Pirahã. Disponível em:<<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/piraha>>. Acesso em: 10 jun. 2016.

GRAHAM, L. Xavante. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xavante>>. Acesso em: 10 jun. 2016.

HAESBAERT, R. O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HARRISON, C. H.; TAYLOR, J. MKaiwá phonemes and syllable struture. Summer Institute of Linguistics, 1958.

_____. Nasalization in Kaiwá. In: D. Bendor-Samuel (ed.) Tupi Studies 1, University of Oklahoma, Norman, 1971, p. 15-20.

HENRIQUES, C. C. Relações entre Neologia, Eponímia e Antroponímia. In: ISQUERDO, A. N. e M. G. KRIEGER As Ciências do Léxico – Lexicologia, Lexicografia, Terminologia. Vol II, Campo Grande: Editora UFMS, 2004.

HENRIQUES, S. M. O conceito de nome próprio: uma questão linguístico-filosófica. Anais do SIELP, Vol 2, número 1. Uberlândia: EDUFU, 2012.

LUTTI, A.C. Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados – MS: (1990-2009). Dissertação de Mestrado. Dourados: UFGD, 2009.

LIMA, M. H. F. Quando a terra indígena é um acampamento de baracos: situações vivenciadas por índios Guarani Kaiowa e Ñandeva em Mato Grosso do Sul. In: XI Encontro de História de Mato Grosso do Sul, 2012, Campo Grande. XI Encontro..., 2012.

LIMA, E. C. A onomástica katukina é pano? Revista Antropológica, vol. 40, n. 2, São Paulo, 1997.

MOTTA, F. M; SILVA. A. L. Fórum de Pesquisa em Onomástica. 22ª Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília, 16 a 19 de julho de 2000. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_22_RBA/pdf/F08%20Progamacao%20com%20resumos.pdf>. Acesso em: 08 jun. 2016.

MACIEL, N. A. História dos Kaiowa da Aldeia Panambizinho da década de 1920 aos dias atuais. Dourados, 2005. Dissertação Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2005.

_____. Historia da Comunidade Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho (1920-2005). Dourados: Ed. UFGD, 2012.

MARTINS, A. M. S.; CABRAL, A. S. A. C. Análise preliminar dos prefixos relacionais em Kaiowá. Trabalho apresentado no VII Congresso Internacional de Estudos Linguísticos e Literários de Mato Grosso do Sul. Dourados: UEMS, 2016.

MARTINS, A. M. S. A presença do prefixo correferencial de terceira pessoa em uma variedade da língua Kaiowá. In: PRIA, A. D. et al. (Orgs.). Linguagem e línguas: invariância e variação. Campinas-SP: Pontes, 2014.

MINDLIN, B.; SURUI, U. A. Nomes Paiter Suruí: metáfora? Sugestões para a pesquisa pela atual geração de intelectuais Paiter. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, volume 7, n.1 julho de 2015.

MOTA, J. G. B. Territórios e territorialidades guarani e kaiowa: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à Multiterritorialidade. Dourados, 2011. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

PACHECO, R. A. S. Mobilidades guarani Kaiowá e Ñandeva e a (re)construção de territórios (1978-2003): novas perspectivas para o direito indígena. Dourados, 2004. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2004.

PEGGION, E. A. "A classe dos nomes: a onomástica Amondáwa (Kagwahiva/RO)". In: Cabral, A. S. A. C.; RODRIGUES, A. D. (Orgs.). Línguas e Culturas Tupí. Campinas, SP: Curt Nimuendaju; Brasília: LALI/UNB, 2007, p.123-130.

PEREIRA, L. M. A O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. Tellus. Campo Grande, v. 3, n. 4, p. 137-145, abr. 2003.

_____. Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowa atuais: o caso dos índios corredor. In: Tellus, v. 6, n. 10. 2006, 69-81.

_____. Demarcação de terras kaiowa e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. In: Tellus, ano 10, n. 18. Campo Grande, 2010, 115-137.

_____. Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, I. Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais. Dourados-MS: Ed. UFGD, 2015, pp. 781-794.

PIKE, Kenedy L. Language. In: Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. Summer Institute of Linguistics, Santa Ana, Califórnia. 1954. v.1.

RANGEL, L. H. A violência em números, gráficos e mapa. In: HECK, E. D.; MACHADO, F. V. (Orgs.). As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul e as resistências do bem viver por uma terra sem males. Campo Grande: CIMI, 2011, p. 16-23.

RIBEIRO, Darcy. Kadiwéu. Petrópolis: Vozes, 1980.

RODRIGUES, Aryon D. 1984-85. Relações internas na família lingüística Tupí-Guaraní. Revista de Antropologia, São Paulo, 27/28, p. 33-53, 1984-85.

SILVA, C. A. do. N. O uso de neologismos por empréstimo em Kaiwá: um estudo preliminar da versão do Novo Testamento Bíblico. 2011, 150 f. Dissertação (Mestrado em Letras) -Faculdade de Letras, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2011.

SILVA, Carmen L. Os nomes falam: reminiscências da onomástica Xetá. In: CABRAL, Ana.; RODRIGUES, Aryon.(Orgs.). Línguas e Culturas Tupí. Campinas, SP: Curt Nimuendaju; Brasília: LALI/UNB, 2007, p.111-121.

SOUZA FILHO, Sinval M. Nomes próprios e a referência Xerente. Todas as Letras, n.1, 2006. v. 8.

VIETTA, K. Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 70 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa da fronteira entre o Brasil e o Paraguai. 2007, 155 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

ANEXO ÚNICO

Transcrição da entrevista com o acadêmico Fábio Concianza, cursista da Área de Linguagens da Licenciatura Intercultural Indígena – *Teko Arandu*, um dos coautores deste artigo. A entrevista foi realizada no dia 05 de junho de 2016 na Escola Municipal indígena Pa’i Chiquito (Arandu Mitã Róga), a respeito dos nomes de batismo dos Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho, localizada no município de Dourados.

1. O que é o nome para o Kaiowá?

Téry ha’e nhanhe’ë teepy ha’e petëi nde reko ku’aavy, téry ha’e nhande nhembohéry yma onhembohéry araka’e nde réry ka’aguy nde mongarái haguã ndeikuaa haguã nde ava járy nandereiry ramo mavave ndeikuaai.

2. Como ocorre a escolha do nome na cultura Kaiowá?

Ha’e oho oiko jave mitã oi ogueraha arã Nhande Ru renondépy ombohéry haguã. Nhande Ru omoi haguã héry.

3. O não indígena pode saber o nome do kaiowá?

Iporã oikuaa ha’e héry ojekuuauka haguã ha oi mavave ndoiporui héryoiporu karai mba’e oiporu karai réry, héry ka’agwy ndoipurui.

4. É bom o branco saber o nome tradicional do kaiowá?

Ome’ë ave ome’ë oikuaa ndoikuaai ramo mba’eicha oikota ha’e héry’eÿ reheve.

5. Estes nomes tradicionais do kaiowá são utilizados em documentos oficiais?

Ndojoporúi karai ojapo kuatiagwi nomoiri héry ka’agwy documentore.

6. Você gostaria de ver seu nome tradicional em documentos oficiais?

Arekose pea reheve mante tekotevë hína nhande reko mbarete nhade rekokuua mbarete.

7. Como é feita a nomeação; quem faz, quando faz e quem pode ver e qual a idade de batismo?

Upe mitã oiko jave mbohapy jasy py ikatuma ohexa, ha isy ha itúva ogueraha

arãoho arã onhe’ë xiru ndie xiru járy ndie ohovasa haguã he’i oguerutaha ta’yry ohovasa haguã xiru renondepy ha ombohéry haguã pono hasy rei rei ha upépy ko oho arã isy ha mita sy ha mita taita ohoa ha upeante voi ohoa oho arã ha pyhareve voi oi ne’ira kwarahy osë jave onhepyrúma onhembo’e rãe ohovasa haguã upéa héry Mitã Hero .

8. Pode um *Kunumi* não ser batizado e se isso acontece o que pode acontecer com a criança?

Hasy rei rei ndojeheroiramo, ha hasy rei rei ha mitã ha’e ndojeheroiramo ojehu reve teiova jasy (cinco mese) ohasa rire ohovasa ixupe ma’ëtirõ. Ma’ëtirõ umi jy’y ko he’ise ma’ëtirõ aje umi ára vai onhantende mba’asy járy upéa voi ohovasa ixupe upéa voi oguerukuaa sapy’ante kakuaa ohogwery onhepyru hasy, ndaihéry.

9. Descreva a cerimonia; tem canto; o que significa o canto?

Oime cerimonia ko ha’e óga ryepypy voi ogá ryepypy ha’e ongusupy arã, onhepyrú pyhare ne’irati kwarahy osë mbovyve, purahei rei he’i ha’e umía ko purahei oguerovy’ava aje umi purahei ko he’ise oguerovy’ava ha purahei rei oparupi opurahei hikuái umía ha oiva purahei tee ko oime ixupegwa oi mborahei mitã renomegwa nhembo’epgwa jehovasa mba’asypegwa oi purahei áry pegwa, umi oporahei hese pono oja hese mba’e vai chupegwa voi.

10. Explique o *Gwyrá* para a escolha do nome?

Gwyrá ko ha’e inhe’ëngara, gwyrá ndaha’ei voi gwyrá arupigwa gwyrá amoite iguategwi ou igwategwa Nhande Rundi oiko upéa ko he’ise nde karai upeixagwi nde rasy ramo nde gwyrá ha’e oho opyta ha’e, upéa tekotevë oporaheia je’y ogweru oporaheia je’y ohenoï onhenbo’eva ou katu ou jevy ha nde rekue- ra jevy upéa he’ise gwyrá, gwyrá espiritual.

11. Qual a relação do nome com a vida e seu desenvolvimento e seu papel na família e no grupo?

Ituja onhehundi pegrã peteï herýnte oguerekoa, xe réry Ava Rendyju portuge he’ise *Homem de Luz*, Ava Rendyju he’ise ha’e hendy ha’e sa’yju ohendy ohembipepa omohesakã upéixa rupi ha’e ogwata pea he’ise peteï xe karai réry aje ha xe mondýi ojuhua ramo upeixagwi ha upe xe réry voi xe réry karai onhemondýi aje ohopa igwate upéa nde rasy ramo onhembo’e je’y nderehe oporahei ramo ou je’y ha upéa ndouveite ramo ha’ekwéry remano, gwyrá mombyry etereima oho.

O PARADOXO ONOMÁSTICO ENTRE JESUÍTAS E INDÍGENAS NO BRASIL DO SÉCULO XVI

GUILHERME LIMA CARDOZO⁷⁹

⁷⁹ | PUC-RIO (Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem) / Universidade de Coimbra (Centro de Estudos Sociais).

RESUMO

No início do século XVI, quando os portugueses desembarcaram no Brasil, a primeira impressão – muito bem exposta na carta de Pero Vaz de Caminha ao então rei de Portugal, Manuel I – era de regozijo e júbilo diante das maravilhas naturais que se podiam contemplar, entre elas o nativo, denominado índio, o qual, *a priori* inocente e receptivo por natureza, não parecia obstar nem se opor à aproximação estrangeira. Com a posterior “conquista” do território pelo reino português, não somente se iniciou o que a história conveio chamar de colonização de exploração, mas também uma relação – e o termo “relação” é primordial no desenrolar deste artigo – entre ambos os povos, o que determinava cada gesto, cada palavra, cada ação, tanto por parte dos índios como dos portugueses. A rede onde se desencadeiam as relações se pauta na infrene tentativa estrangeira de conhecimento do nativo, pois é dessa forma que se dará a investida jesuítica na busca de cristianização desses povos gentis.

O trabalho de catequização dos indígenas – não possuidores de uma religião institucionalizada ou uma crença dogmática – dar-se-ia de uma maneira única, inédita: o índio não tinha lei, nem rei, tampouco religião instituída, muito menos uma crença padronizada (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 185); pelo contrário, a experiência na empreitada catequética dos nativos fez com que os jesuítas relatassem em várias de suas cartas ao Rei de Portugal que eram aquelas tribos possuidoras de “costumes bárbaros, má consciência, insubordinação e espírito selvagem”, dentro do qual conviviam antagonismos não compreendidos pelos padres, especialmente Anchieta e Nóbrega, como a docilidade com a qual recebiam os ensinamentos cristãos, e a simultânea recalcitrância, a qual fazia com que não abdicassem de seus antigos costumes (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 195).

Dentre esses costumes, estava sua atividade guerreira, estritamente ligada à sua prática onomástica. Essas peculiaridades indígenas eram tidas como um grande entrave à sua evangelização, visto que traziam costumes como a guerra, a vingança, o holocausto e o canibalismo, moralmente contrários à pregação cristã. A questão onomástica é tributária desses costumes elencados acima, pois o nome recebido pelo guerreiro, após vingar um dos seus, é atributo honorífico, logo, primordial aos membros da comunidade. Quanto

mais nomes se têm, maior o prestígio perante o grupo – e isso inclui a prática da poligamia, também combatida pelos jesuítas.

O horizonte deste artigo se articula nos mal-entendidos entre índios e jesuítas, no seu trabalho de catequese: pesquisa-sede que forma certas questões, como a transubstanciação, a alteridade, a perspectiva e o discurso, se relacionam e se constituem na convivência entre nativo e colonizador. Examinaremos o evento da catequese dos povos brasis sob o olhar dos jesuítas, destacando os meios dos quais se valiam para que a doutrina cristã fosse compreendida por povos de cultura completamente diversa da europeia; estudaremos também como a tradução bíblica ao tupi conservava, por um lado, alguma fidelidade “literal”, mas por outro traía algumas nomenclaturas consideradas pétreas pelo Santo Ofício, como nomes de santos e de divindades; por fim, no intuito de aventar a hipótese de um perspectivismo metalinguístico, mencionaremos o trabalho de ressignificação do pe. Anchieta, bem como o movimento de insurreição indígena – A Santidade de Jaguaripe – como reinterpretções metalinguísticas dos signos em jogo.

AS HONRAS INDÍGENAS

Como o foco deste artigo é o paradoxo onomástico entre jesuítas e indígenas, começamos por trazer observações significativas do pe. Anchieta, no que atine aos atos de nomeação entre os nativos brasis:

Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Índios, são seus costumes inveterados [...] como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais [...] Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e titulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição (pe. ANCHIETA *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 189).

E ainda em tupi: “*opákatú mbaéaíba rerobiáguéra, nde poromotáre? maguéra, nde poropotáraguéra, nde mondarõaguéra, nde sabeyopóra, mbaé poxy resé nde arará apore? Maguérabéno*”⁸⁰ (ANCHIETA, 1988, fl. 52v).

Novos nomes e títulos de honra são elementos imbricados no círculo socio-cultural tupi, tributários de um costume que, consoantes palavras do jesuíta, dificilmente seriam encerrados do cotidiano indígena: a vingança dos inimigos. Se um homem morresse sendo chamado pelo nome de nascença, era tido como covarde e indigno das honras destinadas aos principais, aos caráibas e aos guerreiros. Em verdade, o nome de batismo como algo significativo só comparece na cultura ocidental, já que na ameríndia o “batismo” ocorre tanto quanto for o apetite de vingança.

As guerras ultrapassavam as análises superficiais as quais condenavam o índio ao barbarismo e à crueldade, almejando guerrear por não ser civilizado, conforme relata o padre Claude d’Abbeville:

Não é que eles encontrem tantas delícias em comer dessa carne humana e que o seu apetite sensual os leve a tais pratos. Porque eu me lembro ter escutado deles mesmos que, após tê-la comido, eles algumas vezes são forçados a vomitá-la, seu estômago não sendo bem capaz de digeri-la. Mas se o fazem, é para vingar a morte de seus predecessores e para satisfazer a raiva insaciável e mais que diabólica que eles têm contra seus inimigos. (D’ABBEVILLE *apud* LESTRINGANT, 1997, p. 182).

⁸⁰ Toda coisa má que i, teu ter sido inimigo de gente, teu ter querido gente, teu ter roubado, tua marca do embriagar-te, de coisas feias tu agitado ainda não desististe (tradução do Padre Anchieta).

Guerra e honra eram coisas entrelaçadas, realizadas na figura do *outro*: o inimigo. Portanto, o caráter dos povos tupi remetia sempre a uma alteridade, pois sem o guerrear com o inimigo não poderia ser constituído um *eu*. Era no momento em que se ia às guerras e se capturava um inimigo que o homem adquiria certos direitos como um nome, um casamento, respeito e possibilidade de acumular quantos nomes fossem necessários. O canibalismo era apenas o *gran finale* de todo um processo, cujo ponto central está no ato de guerrear. Alimentar-se das carnes do inimigo não era a finalidade, nem mesmo a vingança. O ato de guerrear era produto, processo e fim, pois ali se construía um devir, segundo palavras de Viveiros de Castro:

Pois não se tratava de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) para haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o nexa de ligação com os inimigos, e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir. A guerra não era uma serva da religião, mas o contrário. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 240).

Logo, era difícil ao índio compreender verdadeiramente a necessidade de viver sem fazer guerra, sendo misericordioso, conforme pregavam os jesuítas.

REFERÊNCIA AOS NOMES (CARTA VIII, DATADA DO FIM DE DEZEMBRO DE 1956)

Quanto ao ritual dos nomes, esta é a primeira carta onde Anchieta menciona esse tipo de costume. A novidade não chega a ser pelo valor a eles atribuído, porquanto o véu místico sobre os nomes sagrados, desde o judaísmo até o cristianismo, confere ao processo onomástico um status sacrossanto, donde, desde a filosofia clássica, o nome de Deus era algo da esfera do indizível:

Se Deus é alguma coisa, certamente que esse “ser alguma coisa” adiciona algo à natureza divina, dessa forma estaríamos falando positivamente dele, o que macularia sua perfeição, segundo o filósofo Parmênides [142b – 155e]. Por outro lado, se Deus (o Uno) é tão-somente Deus, da mesma forma adicionaríamos algo à natureza pura e simples deste Uno. Mesmo dizer simplesmente “Deus” nos levaria ao erro, pois estaríamos diante de uma dualidade acerca de sua natureza: ele mesmo e Seu nome. Portanto, vemo-nos diante de uma situação de discurso indizível. (CARDOZO, 2016, p. 47).

A cultura religiosa judaico-cristã retirou esse véu inefável sobre o nome de Deus, atribuindo-lhe um valor mais poderoso do que indizível. Dessa forma, Deus e Seu Nome deveriam ser ditos, invocados, estudados e compreendidos através das formas materiais que esse nome adquiriu: para os judeus, a sagrada Torah; para os cristãos, Seu Filho unigênito: Jesus.

O apego à letra [...] é ratificado por alguns estudos cabalísticos acerca da natureza da Torah como não somente composta por nomes de Deus, mas como o grande nome de Deus, de forma que a Lei em si representava a essência divina comunicada a nós. Entretanto, Scholem afirma que “dizer que a Torah é um nome não significa que este seja um nome que possa ser pronunciado como tal (CARDOZO, 2016, p. 49)”.

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade [Cristo Jesus] (João 1:1 a 4 e 14).

Portanto, quanto à força simbólica havida nos nomes, não surpreendia aos jesuítas que o processo onomástico também tomasse proporções simbolicamente importantes na cultura dos ameríndios. Entretanto, para um povo que “não tinha rei, nem lei”, nem um Deus, de fato a importância dada aos nomes diferia completamente da dos ocidentais. Assim como o tema da Terra sem Mal (cf. VAINFAS, 1995) – paraíso pregado pelos profetas tupi (caraíba, xamã), onde reinam a fartura e a vida eterna –, os nomes remetiam à honra por um processo extremamente material, físico – a guerra de vingança e a execução do inimigo – seguido, assim, dos rituais onomásticos (tomava-se o nome do inimigo como uma medalha) e se lhe marcava o corpo. O padre Anchieta retrata um caso observado pelo padre Luiz da Grã:

Tornou lá uma e outra vez [...] e os que já eram batizados prometessem que tal não se faria, todavia um só cativo infiel, que havia ali, vindo doutra parte para ganhar aquela misera e torpíssima honra, induzido por conselho de algumas velhas, determinou matá-lo, e tomar o seu nome e insígnias de honra. (pe. ANCHIETA, 1933, p. 153).

Os nomes, como já dito, eram sinais de maturidade, de que o mancebo passava a homem, e homem guerreiro, portanto digno de honrarias, marcas no corpo, mulheres, festa de cauins, e tudo o que o rito indígena oferecia. Não se podia gozar de muitas coisas na sociedade tupinambá somente com o nome de nascença. Sem as honrarias conquistadas pela guerra, o indivíduo

vivia como um indigente perante sua tribo, à exceção das mulheres. Daí a necessidade premente de fazer parte deste círculo honorífico e legitimar os costumes dos ancestrais. A doutrina cristã não somente obstava essa tradição, como vinha para dizimá-la, fazer cair em esquecimento. Os nomes e as marcas no corpo do guerreiro escreviam a memória indígena, assim indelével. Se se afirma que o índio não tinha memória por conta de seu “esquecimento” dos ensinamentos vindo dos jesuítas, e que a escrita fez permanecer esta memória, digo que a escrita já vinha cunhada no corpo do índio com as marcas de suas honrarias, e em sua alma com os nomes que adquirira, e que os levará até sua transmutação em *espírito* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

No fim da carta, evitando entrar em detalhes mais sórdidos, o pe. Anchieta conta que, ao presenciarem alguns padres a execução de um dos nativos batizados, observou que o rito se entremeava com desafios verbais, à espera de retrucadas pela mesma via, encerrando-se com um golpe no crânio:

Atado pela cintura com cordas compridas, pegando muitos por uma parte, e a outra toda solta, chegou-se a ele, o que o havia de matar, usando primeiro das suas cerimônias e ritos com a solene palavra – *Morrerás*. – Gritaram-lhe os Irmãos que se pusesse de joelhos, o que logo cumpriu, levantando os olhos e as mãos para os Céus, chamando pelo Santíssimo Nome de Jesus, lhe quebrou a cabeça com um pau, e vôou a alma ditosa da glória imortal dos Céus. Praza ao Senhor que tal morte nos dê, sendo-nos quebrada a cabeça por amor ao Cristo. (ANCHIETA, 1933, p. 155).

Aqui duas observações: primeiro, o que Viveiros de Castro chama de “forma máxima da vingança”, não se referindo ao canibalismo, mas ao gesto próprio da vingança guerreira, o requisito crucial para a aquisição de um novo nome: o esfacelamento ritual do crânio do inimigo.

Posto que este gentio pelo campo mate o inimigo às estocadas... como o não matou com lhe quebrar a cabeça, logo hão que o morto não é morto, nem o matador se pode jactar de lhe haver dado a morte, nem poderá tomar nome nem riscar-se. (BRANDÃO *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 258).

Por isso Anchieta afirmou que “porque não se contentam de matar os vivos, mas também de desenterrar os mortos e lhes quebrar as cabeças para maior vingança e tomar novo nome” (ANCHIETA, 1933, p. 237).

A segunda observação é quanto ao que o pe. Anchieta nominou “solene palavra” na citação mais acima (“*Morrerás*”). Se recorrermos a Montaigne, este

afirma que o próprio canibalismo não é uma questão nutritiva ou alimentar; não se dá por fome ou necessidade; mas a carne do prisioneiro que se vai devorar é uma espécie de signo, e se articula com uma pura transmissão verbal, bem como o embate de palavras de vingança: “Eles não pedem a seus prisioneiros outra recompensa senão a confissão e o reconhecimento de terem sido vencidos [...] tudo isso se faz com o único fim de arrancar de sua boca uma palavra indulgente ou miúda” (MONTAIGNE, I, 31, p. 210).

Esse embate verbal entre vencedor e prisioneiro tem um lugar destacado no rito onomástico. Quanto mais desafiador for o evento, mais audaz com as palavras for o prisioneiro, e quanto mais dos seus tiver executado e comido, maior a honra pela sua execução, pois não somente herdará o nome de um guerreiro corajoso, mas com este nome, os nomes de todos os seus ancestrais devorados por aquele indivíduo.

No entender de Montaigne [...] representa-se a vítima ‘cuspindo na cara daqueles que o vão matar, fazendo-lhe caretas’. De fato, as gravuras que ilustram as relações contemporâneas de André Thevet e Jean de Léry mostram o prisioneiro amarrado na altura da cintura, no momento em que a borduna, empenachada e pintada, vai abater-se sobre sua cabeça, desafiando com gesto da mão e com a boca a assembleia de carrascos que se mantém prudentemente à distância. Singular este canibal que faz caretas, vocifera e expectora no momento de morrer! (LESTRINGANT, 1997, p. 156).

O duelo linguístico se reflete nessas afirmações intrigantes em relação tanto ao devorador, quanto ao devorado: “Mais do que comer, ele fala. Mais do que ingerir, ele profere” (*ibid.*). Cabe ressaltar também que esse rito peculiar dizia respeito apenas à comunidade masculina. Por mais que as mulheres pudessem matar um prisioneiro com as próprias mãos, alguns atos eram especificamente destinados aos homens: “[...] mas precisavam chamar um homem para quebrar o crânio do cadáver” (ANCHIETA, 1933, p. 203).

ESTRATÉGIA JESUÍTICA: O GRANDE E PODEROSO NOME DO FILHO DE DEUS

Os jesuítas perceberam que combater a poligamia, o canibalismo, os maus costumes em geral, era inútil, pois tudo isso era consequência do saliente valor atribuído às guerras e aos seus benefícios, os nomes eram um deles. Então, por que não combater a cultura de nomes com um *grande* e *poderoso* nome?

Na tradição cristã, também se pode aferir a importância indelével que a atribuição de um novo nome possui: Abraão (que significa “grande pai”) passa a se chamar Abraão (“pai de muitos”), devido à promessa de uma grande descendência feita a ele por Deus (Gênesis 17:5); Jacó (“aquele que segura pelo calcanhar”) passou a se chamar Israel (“príncipe de Deus”), pois Deus lhe garantiu que não precisava mais se valer de métodos escusos para vencer (Gênesis 35:10 e 32:28); Simão (“aquele que ouve”) era chamado de Pedro (“rocha”) por Jesus, pois pedira a ele que fosse o precursor da edificação de Sua igreja (Marcos 3:16 e Atos); o destemido Saulo (“o grande”), ao cair do cavalo devido à visão que teve do Cristo, passa a se chamar Paulo (“pequeno”), a fim de renunciar suas vaidades e sabedoria em detrimento da humildade e servidão a Deus e ao Cristo (Atos 13:9).

A aquisição de um novo nome dentro da tradição cristã estava ligada ao abandono da velha alcunha em troca de *um nome bom* (Provérbios 22:1), pois esse era um novo batismo, uma espécie de *nascido de novo* (João 3:7): um batismo espiritual, o qual não se dava com água ou qualquer elemento físico, mas pelo espírito: “Eu, em verdade, tenho-vos batizado com água; Ele, porém, vos batizará com o Espírito Santo” (Marcos 1:8). Completamente diferente era o que ocorria na cultura indígena, onde um homem poderia ter quantos nomes fossem necessários ao exercício da vingança dos seus, e aquele que não possuísse nomes não era digno de honra, o que já destacamos anteriormente.

O tema do novo nome é repleto de aparições na Bíblia Sagrada e está intimamente ligado à questão central pregada pelos jesuítas: o fim dos tempos e a salvação dos cristãos e gentios conversos. Com base na escatologia católica, podemos afirmar que o embate ideológico entre os jesuítas e os índios que não renunciavam à prática das guerras e do canibalismo também se dava no campo do nome, pois em alguns livros proféticos cristãos o novo nome é ressaltado como um prêmio àqueles que vivenciarem os desígnios de Deus: “E deixareis o vosso nome aos meus eleitos por maldição; e o Senhor Deus vos matará; e a seus servos chamará por outro nome” (Isaías 65:15); “E os gentios verão a tua justiça, e todos os reis a tua glória; e chamar-te-ão por um nome novo, que a boca do Senhor designará” (Isaías 62:2); “Quem tem ouvidos,

ouça o que o espírito diz às igrejas: ao que vencer darei eu a comer do maná escondido, e dar-lhe-ei uma pedra branca, e na pedra um novo nome escrito, o qual ninguém conhece senão aquele que o recebe” (Apocalipse 2:17). Toda a palavra pregada pelos jesuítas era muito bem recebida por parte dos índios, até pelo interesse dos brasis no tema “Nova Jerusalém”, como um lugar de fartura, felicidade e vida eterna – o que guardava certa semelhança com o tema da Terra sem Mal. Contudo, aceitava-se todo tipo de renúncia, exceto aquelas que diziam respeito às guerras contra os inimigos:

O fato da vingança em sua forma mínima e necessária – confronto com o

inimigo para quebrar-lhe o crânio, de preferência na situação ritual – ter resistido mais que o canibalismo às injunções jesuíticas deve-se, provavelmente, à sua indispensabilidade na produção de pessoas masculinas completas, matadores renomados e renominados. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 258). Bem verdade é que, percebendo ou não, os jesuítas, ao pregarem o poder do

nome de Cristo, falavam de um nome que também, assim como nos costumes indígenas, era coroado por marcas. Não só metaforicamente, porém as mesmas marcas que fazem com que um guerreiro seja tomado de insígnias. O nome de Jesus invocava, na tradição católica, sacrifício, imolação, o embate verbal em busca de uma confissão, com posterior crucificação. No terceiro dia, então, com o corpo cheio de marcas, Cristo é apresentado aos seus discípulos como aquele que venceu a própria morte. Mas vamos por partes:

a) O embate verbal entre devorador e devorado

Consta do Evangelho de Jesus, segundo João que, após ser denunciado pelo seu discípulo Judas, Cristo é preso e maniatado pela corte, acompanhada do tribuno e dos servos dos judeus; o sumo sacerdote daquele ano já aconselhara aos judeus que convinha que um homem morresse pelo povo; conduzido ao sogro do sumo sacerdote, foi Jesus interrogado acerca de seus discípulos e sua doutrina (João 18:12-19) e ali se inicia o embate verbal que antecederá o ritual de execução: ao ser interrogado, Jesus responde:

Eu falei abertamente ao mundo; eu sempre ensinei na sinagoga e no templo,

onde os judeus sempre se juntam, e nada disse em oculto. Para que me perguntas a mim? Pergunta aos que ouviram o que é que lhes ensinei; eis que eles sabem o que lhes tenho dito. (João 18:20-21).

Na posição de também devorador, um dos servidores interrompe o discurso

com uma agressão física, e logo após desafia ao preso: “E tendo dito isto, um dos servidores que ali estavam deu uma bofetada em Jesus, dizendo: Assim respondes ao sumo sacerdote? Respondeu-lhe Jesus: Se falei mal, dá testemunho do mal; e, se bem, por que me feres?” (João 18:22-23). Após este episódio, o preso é levado à audiência, onde será travada intensa discussão com Pilatos, governador de Roma à época, representante de César. Em verdade, não ocorre propriamente um diálogo, mas uma tribuna, constituída por Pilatos, pelos acusadores, com a presença do povo, e o indiciado Jesus.

Inicialmente, Pilatos busca conhecer sobre as acusações contra o preso, incitando o povo a dizer quais as suas maldades; sem algo substancial, manda que os judeus deem conta do destino de Cristo, mas ao ouvir que, pela lei, não era lícito matar pessoa alguma, Pilatos se vê na condição de intercessor do ritual de execução. Assim, inicia-se o embate verbal:

Tornou, pois, a entrar Pilatos na audiência, e chamou a Jesus, e disse-lhe:

Tu és o Rei dos judeus? Respondeu-lhe Jesus: Tu dizes isso de ti mesmo, ou disseram-to outros de mim? Pilatos respondeu: Porventura sou eu judeu? A tua nação e o principal dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste? Respondeu Jesus: o meu reino não é deste mundo; se o meu reino fosse deste mundo, pelejariam os meus servos, para que eu não fosse entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui; disse-lhe, pois, Pilatos: Logo tu és rei? Jesus respondeu: tu dizes que eu sou rei. Eu para isso nasci, e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz. Disse-lhe Pilatos: que é a verdade? E, dizendo isto, tornou a ir ter com os judeus, e disse-lhes: não acho nele crime algum. Mas vós tendes por costume que eu vos solte alguém pela páscoa. Quereis, pois, que vos solte o Rei dos judeus? Então todos tornaram a clamar, dizendo: este não! Mas Barrabás! (João 18:33-40).

No capítulo seguinte, diz a Bíblia que Pilatos, após o primeiro embate verbal,

ajoita Jesus, e, antes de iniciar o derradeiro confronto, os soldados lhe põem à cabeça uma coroa de espinhos, dando-lhe bofetadas. Relata o evangelista o segundo duelo entre Cristo e Pilatos:

Então Pilatos saiu outra vez fora, e disse-lhes: eis que vo-lo trago fora, para

que saibais que não acho nele crime algum. [...] disse-lhes Pilatos: Eis aqui o homem. Vendo-o, pois, os principais dos sacerdotes e os servos, clamaram, dizendo: crucifica-o! crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: tomai-o vós, e crucificai-o; porque eu nenhum crime acho nele. Responderam-lhe os judeus: nós temos uma lei e, segundo a nossa lei, deve morrer, porque se fez Filho de Deus. E Pi-

latos, quando ouviu esta palavra, mais atemorizado ficou. E entrou outra vez na audiência, e disse a Jesus: de onde és tu? Mas Jesus não lhe deu resposta. Disse-lhe, pois, Pilatos: Não me falas a mim? Não sabes tu que tenho poder para te crucificar e tenho poder para te soltar? Respondeu Jesus: nenhum poder terias contra mim, se de cima não te fosse dado; mas aquele que me entregou a ti maior pecado tem. (João 19:4-11).

Em alguns momentos da audiência, Pilatos e Jesus travam um diálogo em

que o poder parece circular às mãos de ambos, visto que Pilatos tem o poder investido por César, e Cristo o poder que emana dos Céus. Seus discursos confirmam essa certeza de poder e não se pode dizer que, mesmo enquanto habitam condições diferentes no embate, há um vencedor no confronto. Como observamos nos rituais ameríndios que antecedem a execução acerca do confronto linguístico, o qual visa a referendar a condição de poder e de honra ali em jogo, há na tradição cristã essa guerra no âmbito da linguagem, em que Cristo jamais abdica de sua honra: ser o verbo de Deus. Outra “coincidência” é o ar de superioridade do preso, abdicando de sua possível liberdade, o que macularia o ciclo necessário – no Cristianismo, as profecias; nos costumes tupi, as guerras de vingança. Frank Lestringant lembra Montaigne: A noite que antecede o massacre passa-se em comemorações e libações, às

quais ele [o preso] se associa cantando seus feitos sobre esses vencedores de um dia e profetizando a pronta vingança que, por sua vez, os devorará. Esse heroico desafio que tanto impressionará Montaigne acompanha-se de um profundo desprezo pela morte. O prisioneiro, a quem é proposta a liberdade, responde com desdém. Se ele consegue salvar a própria vida, torna-se, dessa maneira, um escravo. O ciclo de vinganças será interrompido, e seus parentes e amigos não terão nem a chance, nem o dever de vingar sua morte. (LESTRINGANT, 1997, p. 91).

Se Cristo não exatamente profetiza sua vingança, ele deixa muito clara a sua

vitória sobre os seus algozes “vitoriosos” em diversas passagens do Evangelho: “Pai, perdoai-os porque eles não sabem o que fazem” (Lucas 23:34); “Eis que subimos a Jerusalém, e se cumprirá no Filho do Homem tudo o que pelos profetas foi escrito; pois há de ser entregue aos gentios, e escarnecido, injuriado e cuspidado; e, havendo-o ajoitado, o matarão; e ao terceiro dia ressuscitará” (Lucas 18:31-33); “Ora, achando-se eles na Galileia, disse-lhes Jesus: o Filho do homem será entregue nas mãos; e matá-lo-ão, e ao terceiro dia ressuscitará” (Mateus 17:22-23).

O desprezo pela morte e a rejeição à liberdade também são muito explícitos

no discurso de Cristo: “Disse-lhe, pois, Pilatos: [...] Não sabes tu que tenho poder para te crucificar e tenho poder para te soltar? Respondeu Jesus: nenhum poder terias contra mim, se de cima não te fosse dado; mas aquele que me entregou a ti maior pecado tem” (João 19:10-11).

b) A crucificação e os nomes de Cristo

O episódio da crucificação guarda alguns detalhes que são dignos de nota para nossa análise do Nome de Jesus Cristo e da força simbólica que sua invocação possuía na oratória jesuítica. Destaquemos o intuito dos jesuítas em fazer com que esse nome fosse mais honroso que quaisquer outros nomes de inimigos que os índios adquirissem. Para tanto, delinearemos alguns pontos chave para que os ameríndios enxergassem na figura de Jesus não somente o Filho de Deus, mas um homem de poder e coragem, que desafiou seus adversários e não fugiu da morte que a tradição e a profecia lhe guardavam. Nesta seção, veremos que a sua morte de cruz não significou o desmantelamento de seu corpo, pois conforme consta na Escritura:

Os judeus, pois, para que no sábado não ficassem os corpos na cruz, visto

como era a preparação (pois era o grande dia de sábado), rogaram a Pilatos que se lhes quebrassem as pernas, e fossem tirados. Foram, pois, os soldados e, na verdade, quebraram as pernas ao primeiro, e ao outro que como ele fora crucificado; mas, vindo a Jesus e vendo-o já morto, não lhe quebraram as pernas. Contudo um dos soldados lhe furou o lado com uma lança, e logo saiu sangue e água. [...] porque isso aconteceu para que se cumprisse a Escritura, que diz: nenhum dos seus ossos será quebrado. (João 19:31-36).

Na cultura dos ameríndios tupi, mencionamos anteriormente que, mesmo

que o inimigo estivesse já morto e enterrado, o ritual só se completava com o golpe fatal no crânio, o que fazia com que se desenterrassem os mortos para que tal fosse feito. Aqui, o santo nome de Jesus permanece intocado, visto que seu corpo sofrera açoites e duros golpes, entretanto sua cabeça permanecia intacta, bem como seus ossos. A magnitude se completa quando da ressurreição e da demonstração de seu corpo tomado por marcas do sacrifício ao incrédulo discípulo Tomé. Tal feito também rendeu a Cristo uma série de insígnias e nomes por toda a Bíblia Sagrada. Cito alguns dos mais de vinte exemplos encontrados:

1) Jesus: “E dará à luz um filho, e chamará o seu nome Jesus; porque ele salvará o seu povo dos seus pecados” (Mateus 1:21);

2) Emanuel: “Portanto o mesmo Senhor vos dará um sinal: eis que a virgem

conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel” (Isaías 7:14); “Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamá-lo-ão pelo nome de Emanuel” (Mateus 1:23);

3) Raboni: “Disse-lhe Jesus: Maria! Ela, voltando-se, disse: Raboni, que quer dizer: Mestre’ (João 20:16);

4) Verbo: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (João 1:1);

5) Cristo: “E Simão Pedro, respondendo, disse: Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo!” (Mateus 16:16);

6) Alfa e Ômega: “Eu sou o Alfa e o Ômega” (Apocalipse 1:8);

7) Todo-Poderoso: “(...) diz o Senhor, que era, que é, e que há de vir, o Todo-Poderoso” (Apocalipse 1:8);

8) Messias: “Este achou primeiro a seu irmão Simão, e disse-lhe: achamos o Messias” (João 1:41);

Eis algumas nomenclaturas presentes na Escritura Sagrada atribuídas a Jesus. No entanto, a potência de seu nome é tão profunda que, segundo algumas passagens da Bíblia, este nome se aproxima da inefabilidade, revelando-se indizível: E qual a sobreexcelente grandeza do seu poder sobre nós, os que cremos,

segundo a operação da força do seu poder, que manifestou em Cristo, resuscitando-o dentro os mortos, e pondo-o à sua direita nos céus, acima [...] de o nome que se nomeia, não só neste século, mas também no vindouro. (Efésios 1:19 a 21).

Motivo pelo qual no último livro da Bíblia Sagrada, Apocalipse, o nome de Cristo

não se pode conhecer, nem se ver, tampouco se dizer: “E os seus olhos eram como chama de fogo; e sobre a sua cabeça havia muitos diademas; e tinha um nome escrito, que ninguém sabia, senão ele mesmo” (Apocalipse 19:12).

Os jesuítas tinham como missão precípua ensinar a magnitude do nome de Cristo, em detrimento dos nomes ameríndios e suas honrarias. Os êxitos são relatados em diversas cartas do pe. Anchieta: “Alguns se passam desta vida (e bem, segundo cremos), confessados primeiro e chamando sempre o nome de Jesus, principalmente um moço de doze anos dos que ensinamos na es-

cola [...]” (pe. ANCHIETA, 1933, p. 93); “[...] que pouco antes tinha chegado, consolou e instruiu na fé (porque não estava presente nenhum de nossos Irmãos) e assim recebidos a batismo, chamando sempre o nome de Jesus, foram enforcados” (*ibidem*, p. 99); entre outros.

c) Sobre nomes e marcas

Nesta seção quero traçar um paralelo entre a doutrina cristã pregada pelos jesuítas e a obra do antropólogo Renato Sztutman, qual seja *De nomes e marcas: ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem*.

Antes de adentrarmos nessas comparações, a fim de complementar a discussão iniciada na seção anterior, falamos sobre o embate verbal e os nomes, eventos presentes nos ritos tupinambás, e, curiosamente, constantes da saga de Jesus Cristo. Já que falaremos sobre nomes e marcas, convém ressaltar que, não suficiente as já destacáveis honrarias de Jesus – que são dignas de admiração até mesmo ao guerreiro ameríndio – seu corpo, assim como o do nativo guerreiro, também fora tarimbado pelas marcas da luta.

(...) [Tomé] disse-lhes: se eu não vir o sinal dos cravos em suas mãos, e não puder o meu dedo no lugar dos cravos, e não puder a minha mão no seu lado, de maneira nenhuma o creerei. (...) E oito dias depois estavam outra vez os seus discípulos dentro, e com eles Tomé. Chegou Jesus, estando as portas fechadas, e apresentou-se no meio, e disse: Paz seja convosco. Depois disse a Tomé: põe aqui o teu dedo, e vê as minhas mãos, e põe-na no meu lado. (João 20:25 a 27).

A narrativa do evangelista Lucas destaca o corpo de Cristo em carne e osso, o que sugere que ainda não acontecera a transmutação de corpo para espírito: “Vede as [marcas em] minhas mãos e os meus pés, que sou eu mesmo; apalpai-me e vede, pois um espírito não tem carne nem ossos, como vedes que eu tenho. E dizendo isto, mostrou-lhes as mãos e os pés” (Lucas 24:39 e 40). E estas mesmas marcas eram evocadas pelos seguidores da doutrina de Cristo, desde Paulo de Tarso até o pe. Anchieta: “Desde agora ninguém me inquiete; porque trago no meu corpo as marcas do Senhor Jesus” (Gálatas 6:17); “Trazendo sempre por toda a parte a mortificação do Senhor Jesus no nosso corpo, para que a vida de Jesus se manifeste também nos nossos corpos” (2 Coríntios 4:10). O pe. Anchieta, que em uma de suas cartas coloca Paulo ao lado do próprio Jesus como figura eminente dos exemplos de pregação da palavra de Deus, também invoca as dores, a fome, as enfermidades, e até a morte, como forma de se igualar em sacrifício ao Filho de Deus: “(...)

pregando o Evangelho de Jesus Cristo, nosso Senhor, passando muitos trabalhos, as mais das vezes fome, não tendo que comer e estando enfermo” (pe. ANCHIETA, 1933, p. 80). De forma que verbo, marcas e nomes de Cristo Jesus fizessem-se presentes nos clamores e chamamentos dos jesuítas e convertidos a esse sacrossanto nome.

Agora, iniciando nosso paralelo entre ameríndios e jesuítas, ao escrever sobre os tupi da costa brasileira dos séculos XVI e XVII, Sztutman apontou a emergência de figuras da ação política daquele povo, diferente dos típicos chefes tribais: os caraíbas, líderes religiosos que seduziam pela sua eloquência, e os morubixabas, índios guerreiros que “concentravam nome e colhiam renome, passando a se destacar entre os seus” (SZTUTMAN, 2009, p. 48). Ressalta-se a importância de ambos na cultura da migração e da guerra ameríndias. Especificamente falando da onomástica indígena, a nomenclatura era um elemento crucial para a formação da identidade masculina entre os antigos tupi, da mesma forma esses nomes eram primordiais para a magnitude dos ameríndios. No capítulo “Do nome ao renome”, Sztutman (2009) mostra a proeminência da nomenclatura entre os tupi, e difere o processo endonímico do exonímico: ao passo que o nome recebido na infância deve ser ocultado, visto que não traz consigo qualquer singularidade ou personalidade, os nomes e renomes ao longo da jornada guerreira são exaltados, magnificados, publicizados, de forma que aquele que só possui o nome de infância – pessoas que permanecem em seu estado “infra” (covardes) – não possuía cacife para proliferação, pois não lhe era oferecida nenhuma mulher em casamento; por outro lado, os guerreiros renomados gozavam de todo o status social inerente àquela comunidade.

Fala-se no texto em uma troca intensa de nomes, pelo ato de matar o inimigo, e não em um acúmulo dos nomes daqueles que já foram mortos: como se ao tomar um nome novo, gozar dos rituais em comemoração do feito, e marcar em seu corpo o triunfo presente, houvesse a mais premente vontade de livrar-se daquela singularidade adquirida em busca de um novo. O tupi guerreiro possuía uma sede por nomes, mais do que uma sede por guerras, esta era apenas o meio para atingir o glorioso fim.

Sobre a aquisição de nome e renome, Sztutman (2009) tem uma opinião diferente das do pe. Anchieta, expressas em diversas de suas cartas e em obras de pesquisadores do tema, como Eduardo Viveiros de Castro. Segundo as pesquisas de Renato Sztutman, esta façanha não era individual, mas coletiva: não somente o matador do inimigo adquiria novo nome, pois também aqueles que participaram ativamente da execução. Vale dizer que o nome

adquirido não necessariamente era o mesmo do inimigo morto. O que se adquiria dele era sua glória e sua história, comprovada na batalha física, e após o rapto, na batalha oral, de onde se observava a capacidade de oratória do inimigo preso, de como exaltava seus triunfos, com que veemência conseguia provocar seus executores, etc. Dessa forma, o matador realizava a antropofagia da força e do status do seu inimigo, pois não lhe era dado o direito de comer a carne de sua presa. Toda a comunidade se fartava da carne do inimigo morto, exceto o seu algoz.

Fala-se de uma ligação íntima entre nomeação, oratória, canto e música: pois que entre os antigos tupi, o nome recebido deveria ser não somente publicizado, mas cantado e entoado numa festa de cauim. No que tange à onomástica, a cultura cristã jesuítica caminha na contramão da cultura tupi: enquanto na indígena há um movimento que vai da generalização (nome de nascimento) à particularização (trocas de nome, execução do inimigo), na cristã ocorre exatamente o contrário, o nome particular é abandonado em troca de um com sentido amplo e generalizado, especialmente no Novo Testamento, em que a cultura da humildade e da renúncia, pregadas por Cristo, regem o comportamento dos cristãos. São muitos os exemplos que comprovam esse antagonismo entre as duas culturas em contato no século XVI, e alguns deles já vimos nas seções anteriores. Destaquemos pontualmente dois exemplos: Simão (aquele que ouve) é rebatizado por Pedro (rocha), porquanto Jesus predissera que o apóstolo seria o edificador do cristianismo; Saulo (grande) deixa de ser aquele a quem todos serviam para ser nomeado Paulo (pequeno), a fim de que servisse a todos. Em suma, o movimento aqui é contrário ao da cultura tupi, busca-se o autoapagamento em nome de uma vivência anônima, para que somente o nome de Cristo ressoasse. À proporção que entre os tupi: “[um índio] troca o nome que possuía em sua infância pelo nome que lhe agrada, o qual ele não consente de boa vontade entre outros que tomará mais tarde. E é uma máxima inviolável entre eles, que tomarão tantos nomes quantos inimigos matam” (FERNANDES *apud* SZTUTMAN, 2009, p. 57).

Uma citação importante sobre a recepção dos novos nomes é que:

Tudo indica que o prestígio de alguém não residia no nome em si mesmo, tampouco na quantidade de nomes que puderem ser acumulados, mas na novidade e na qualidade que eles representavam [...] De tanto matar, de tanto se apropriar de subjetividades ou agências outras, o matador alcançava o renome, algo que ressoava em seu próprio corpo. (SZTUTMAN, 2009, p. 58).

Mas se os guerreiros não acumulavam nomes, a maneira visível de se observar as diversas nomeações recebidas pelo índio eram as escarificações em seu corpo, conforme afirma o Frei Vicente de Salvador:

Mas o nome que [os matadores] tomaram não o descobrem (ainda que lho roguem) senão com grandes festas de vinho e cantares em seu louvor, e eles se fazem riscar e lavrar com um dente agudo de animal e, lançando pó de carvão pelos riscos e lavores ensangüentados, ficam com eles impressos toda a vida, o que tem por grande bizarria, porque por esses lavores e pela diferença deles se entende quantas cabeças quebraram. (FERNANDES *apud* SZTUTMAN, 2009, p. 61-2).

Tanto os nomes quanto as marcas no corpo significavam aos índios que os recebiam uma garantia de longevidade, assegurando-lhes também o “caminho pós-morte de sua alma celestial à terra da abundância, morada dos deuses” (*ibidem*, p. 67 e VAINFAS, 1995). Essa relação entre nomes e marcas se cruza no que tange a suas funções: ambos eram técnicas de fabricação de pessoas, de heróis e de mitos:

A repetição dessa experiência de derramamento de sangue e, então, de cicatrização consistia na possibilidade mesma de magnificação e, assim, o corpo de um grande guerreiro fazia-se o lugar de diferenciação [...]. Se o nome era a expressão da relação por meio da palavra (verbo e som), a marca permitia tornar visível essa relação, e ambos eram modos de propulsionar outras relações. Em suma, os nomes e as marcas não eram apenas expressões ou simplesmente efeitos de uma relação, eram também forças, agências, pois permitiam não apenas a ação daqueles que os portava mas também uma ação sobre a ação de outrem, uma ação de influência sem implicar propriamente coerção. (*ibidem*, p. 68).

Mas voltemos à relação entre indígenas e jesuítas no campo da onomástica, no século XVI. Vimos antes que a forte relação do tupi com seu inimigo era garantidora da longevidade e do caminho ao mundo divino, relação esta estampada nos nomes e nas marcas. Contudo, após a instituição das Missões Jesuíticas entre os ameríndios, empenhada veementemente em sufocar o canibalismo e a guerra, os índios realizaram uma espécie de “deslocamento” em relação à antropofagia: se antes a relação de inimizade regia suas práticas guerreiras, agora a relação de estrangeiridade se paralelizava com aquela, e um devir-branco substituía, nesses casos, o devir-inimigo tradicional. A vantagem do devir-branco em relação ao devir-inimigo era a proximidade pragmática que os guerreiros adquiriam com a prática dos xamãs (*caráibas*), pois

que estes eram figuras magnificadas por relações mantidas com um mundo extra-social, tal qual os guerreiros que realizavam o canibalismo com os brancos europeus. A antropofagia em relação ao branco se configurava também no campo simbólico, conforme Sztutman escreve:

O interesse dos indígenas pelo ritual cristão do batismo sugere, com efeito, que eles tenham identificado ali uma forte fonte de agência. Não por menos, batizar – concebido pelos missionários também como converter – era antes de tudo conferir um nome. E receber um nome de um estrangeiro era a possibilidade ao mesmo tempo se de proteger contra a sua agência patológica – contra as epidemias que ele causava, por exemplo – e de constituir sua singularidade de forma análoga ao processo vivido na guerra contra outros grupos tupi. (*ibidem*, p. 74).

Anteriormente, falamos sobre a garantia de longevidade que um guerreiro que, pelas suas mãos, provocara muitas mortes, e, por conseguinte, tivesse muitos nomes e marcas, o que, segundo Viveiros de Castro (1986), fazia com que estes guerreiros se tornassem, em vida, deuses antecipados. Um grande exemplo dessa apropriação foi a Santidade de Jaguaripe (VAINFAS, 1995), onde um índio batizado pelos jesuítas, chamado Antônio, saía pelas aldeias se proclamando o “verdadeiro Papa”, e com isso arrebanhava fieis, os quais o acompanhavam nos deslocamentos. O ritual denominado santidade era entremeado de características cristãs, como os batismos e os sermões. E se antes o devir-deus, tornando-se um deus antecipado em terra, era o objetivo das grandes guerras, com a antropofagia dos ritos cristãos isso se tornava latente:

Utilizando a água benta, renomeava todos, desfazendo o trabalho dos padres e conferindo aos seus seguidores nomes de santos. Ela aplicava ao batismo o que ocorria freqüentemente com os rituais antropofágicos, ou seja, a possibilidade de se submeter a eles mais de uma vez e, assim, trocar de nome, ganhar magnitude. Se o batismo operado pelos padres fazia com que os índios se fizessem cristãos, o segundo batismo, ou “rebatismo”, fazia com que eles se tornassem santos, cristãos magnificados, justamente essa antecipação do destino divino. (SZTUTMAN, 2009, p. 76).

Ainda sobre a antropofagia dos ritos cristãos,

Os batismos oferecidos pelos missionários inscreviam-se na lógica do nome e do renome tupi e, assim, o rito cristão era impregnado pelo rito antropofágico. Os brancos, como os inimigos, tornavam-se nominadores e não era raro encontrar, entre o XVI e o XVII, indígenas portando nomes europeus.

Se a execução do cativo de guerra consistia num devir-inimigo do matador, que fazia do seu nome o nome do inimigo, do seu canto e da sua música, entoados nas cauinagens, o canto e a música do inimigo, a apropriação dos ritos cristãos implicava um devir-branco, uma apropriação da língua européia e da liturgia cristã, acompanhada também da apropriação de objetos exógenos, tais as imagens, a indumentária etc. Os cantos inimigos juntavam-se às ladainhas católicas, as flautas-tíbias, e os crânios aos santos e hábitos. (SZTUTMAN, 2009, p. 75).

Um explícito exemplo dessa apropriação nativa aos costumes jesuítas se manifestou na mencionada Santidade de Jaguaripe, onde os ritos indígenas, num ato de canibalismo extremo em relação aos dogmas católicos, transsubstanciam-se e ganham novas características, portanto, novos fins. O esforço tão bem descrito nas inúmeras cartas do padre José de Anchieta, algumas delas analisadas neste capítulo, em catequisar os ameríndios, transformando seus hábitos “selvagens” em atos de Fé em Cristo, não seria, absolutamente, em balde, pelo contrário: modificaria eternamente o imaginário tupi, dando raízes a movimentos ritualísticos inéditos, mas reduzindo cada vez mais a tradição tupinambá, resistente, porém impotente, frente à investida colonialista.

INCIPIENTES POSSIBILIDADES

Muitas apropriações por parte de indígenas e jesuítas ocorreram no âmbito do contato direto durante a catequização, sugerindo um processo de transubstanciação, onde a antropofagia se torna condição necessária para a relação entre ambas as partes. Por um lado, o pe. Anchieta, em muitas de suas preleções, criava novos nomes, como *Karaibebé* e *Tupansy*, para tornar semanticamente viáveis símbolos do cristianismo (anjos e Santa Maria, nos dois casos), por outro, o batismo do índio o “autorizava” a trazer à práxis suas perspectivas e leituras do universo cristão, e a Santidade de Jaguaripe revela esse perspectivismo metalinguístico, aliado ao acultramento em mão dupla, com a conseqüente transubstanciação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANCHIETA, Pe. José de, S. J. Diálogo da Fé. Texto tupi e português com introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., que incluiu os textos fac-similares manuscritos classificados como APGSI N. 29 ms. 1730 e ARSI Opp. NN. 22 e sua cópia APGSI n. 33 ms. 1731. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. Cartas: informações fragmentos históricos e sermões. Cartas Jesuíticas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2013.

CARDOZO, Guilherme Lima. A questão da linguagem nas epístolas de Paulo aos romanos e aos coríntios. Saarbrücken (Alemanha): Novas Edições Acadêmicas, 2016.

LESTRINGANT, F. O canibal: grandeza e decadência. Brasília: Universidade de Brasília (Unb), 1997.

MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: Ensaios. Disponível em: <<http://www.inlibroveritas.net/lire/oeuvre/2119-chapitre3222.html>>. Acesso em 15 jun. 2015.

NÓBREGA, Pe. Manuel da. Diálogo sobre a conversão do gentio. São Paulo: Metalibri, 2006.

SCHOLEM, Gershom. A Cabala e seu simbolismo. Trad. Hans Borger e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SZTUTMAN, Renato. De nomes e marcas: ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem. Revista de Antropologia, v. 52, n.1, 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27331>>. Acesso em 13 mai. 2015.

VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A inconstância da alma selvagem. 5. ed. São Paulo: Cosac&Naify, 2013.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, v. 2, n. 2, 1996. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005>. Acesso em: 31 out. 2015.

_____. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

PREFÁCIO

(EM ESPANHOL, LÍNGUA ORIGINAL DO TEXTO)

GUSTAVO SOLÍS F.

El contenido de esta publicación tiene detrás una historia relevante y un futuro francamente aleccionador, que merece destacarse. Surge hacia el año 2000 en el marco de un proyecto en el que participa la UFG y se ocupa sobre Onomástica, un tema tan antiguo (2000 años) si nos remitimos al Kratylos de Platón y el problema de la relación entre palabras y cosas.

En lo que concierne a la UFG, en tanto se refiere a nombre de grupo humano (clanes), debemos señalar el trabajo sobre Etnónimos Pano de Maria Suelí de Aguiar (2008) y en toponimia la tesis de Maria Celia Días de Castro sobre topónimos e historia Manharense. Resulta más que evidente que todas estas preocupaciones tienen aliento germinal y sostenido en los numerosos estudios de Maria V. de A. Dick.

Lo que se ve luego es una suerte de maduración y desarrollo porque se suman inquietudes sobre la Onomástica, sea en forma individual o en forma corporativa, al punto que surgen proyectos institucionales e, incluso, encuentros científicos que convocan a estudiosos de la disciplina para dar cuenta de sus investigaciones. Precisamente, el presente volumen es fruto del *Simposio Lingüística, Historia e Onomástica: Línguas románicas, língua indígena e língua de sinais*, llevado a cabo en el marco del Simposio Mundial y estudios de Língua Portuguesa – V SMELP (Lecca –Italia) en cuyo Simposio 15 sobre Onomástica en el V SIMELP, se exponen estudios o investigaciones llevados a cabo en la UFG.

Este Volumen ONOMASTICA E IDENTIDADE DO HOMEM EN SEU MEIO se refiere a Onomástica, y con este nombre, a dos aspectos de ella: toponimia y antroponimia. Dado que los aportes a esta publicación, siendo de onomástica, pueden no ser de toponimia o de antroponimia específicamente, vamos a organizar esta presentación considerando las secciones mayores de toponimia y antroponimia. Una primera aproximación al conjunto de los trabajos es un intento de configurar las características generales de la ciencia onomástica.

LA ONOMÁSTICA

La onomástica es una preocupación antiquísima en occidente, pero la riqueza de la onomástica se empieza a descubrir recién cuando comenzamos a tener experiencia de la diversidad de sistemas onomásticos, y más aún cuando nos damos cuenta de la especificidad cultural de dicha realidad. Esto lo estamos constatando en los últimos tiempos en América, y más todavía en nuestros países. El Brasil, en razón a la gran diversidad de pueblos existentes en su territorio tiene ante sí el reto de descubrir para todos la soberbia riqueza que está a nuestro alrededor, que estuvo siempre allí pero que no se reparó en ella. Lo que se descubrirá es grande, y los pasos que están dando los colegas de la U.F de Goiás merecen nuestro respeto y aliento.

La onomástica tiene dos componentes mayores, la antroponimia y la toponimia, que se refieren a dos realidades importantes para los seres humanos: la necesidad de singularizar con un nombre a un lugar, o como se suele decir, a una entidad del espacio geográfico; y la de identificar a los individuos de las sociedades.

En general, la onomástica se refiere a los nombres, y estos no son realidades naturales, son realidades ideadas por la actividad mental de los hombres. Los nombres se refieren a realidades extralingüísticas, o como suele decirse, a sus referentes que son entidades de la naturaleza o de la cultura.

Las clases de entidades que pueden ser objetos de denominación son culturalmente específicas, de allí que haya como ejemplos la onomástica de las plantas (fitonimia), de los animales (zoonimia), de los caminos (odonimia), de los cerros (oronimia) etc.

Incidentalmente, advertir que hay una onomástica de los organismos vegetales o plantas a partir de un sistema denominativo que genera lo que se llama "Nombres Científicos" de las entidades vegetales. Este sistema, como cualquier otro onomástico, tiene reglas para su realización. Es un sistema de especiales características, con un objetivo de lengua general y de cultura estándar especializada. Se puede decir que es una cultura aparte, y la onomástica que contiene y da cuenta de los nombres científicos de las plantas es una suerte de Fitonimia en un lenguaje general, y es una preocupación sistemática, como corresponde a todo sistema onomástico, solo que la ciencia es la cultura específica de la que los nombres científicos constituyen un thesauros en una lengua particular de una cultura general que a la vez es particular con relación a las otras culturas que también han desarrollado sistema onomásticos. El proceso de la onomástica científica no tendría que ser vista como di-

ferente a la onomástica culturalmente específica, pues es también específica. En otra perspectiva, los componentes de la onomástica: los nombres y la cultura tienen peso especial y diferente; los antropónimos son marcas culturales, tienen historia, en algunos casos muy transparentes. Y en general toda onomástica puede ser fuente histórica para conocer no solo la historia social y los contenidos culturales de una sociedad, sino también la historia específica de un individuo o de una entidad de la naturaleza o creada por la actividad mental del hombre.

El desarrollo de la onomástica occidental ha incidido bastante en la condición de los nombres como léxico de una lengua. Y aquí está el supuesto de que los nombres son emisiones que necesariamente son solo de la clase de palabras de una lengua, cuando las evidencias muestran suficientemente que pueden ser también otras clases de entidades lingüísticas, tales como frases u oraciones de un idioma, excepto textos, pues no se conoce inequívocamente que un párrafo o discurso funcione en algún sistema onomástico como nombre de un individuo.

El evento toponímico comporta cuestiones del tipo de motivación del nombre, significado del mismo y otro más eminentemente cultural que es el valor simbólico del nombre. Hay adicionalmente otras cuestiones relacionadas, por ejemplo, la cuestión que se refiere a quién asigna en las culturas el nombre a las entidades geográficas de la naturaleza y a los individuos de las sociedades. La primera certeza en este punto es que hay en las culturas responsables de estos quehaceres, y se pueden identificar, porque se trata de una actividad sistemática y de responsabilidad específica. Hay significados y patrones de escogencia sistemática, pues la práctica de poner nombres es sistemática y especializada, no algo al azar, y es generalizada en los pueblos.

LA TOPONIMIA

Si bien el interés por la toponimia es de larga data en tanto la vemos como disciplina que constituye parte de la Onomástica, sin embargo dicho interés no es igual de antiguo en tanto preocupación por las particularidades conceptuales específicas digamos de algo que podemos singularizar con el nombre de Onomástica toponímica. En esta perspectiva, las especificidades de la toponimia como sistema de denominación de *lugares* nos obligan a asumir que se trata de un constructo conceptual culturalmente determinado y, en tales términos, comienza a concitar la atención de los estudiosos recién a finales del siglo pasado.

En este sentido llama la atención el aún incipiente desarrollo conceptual de la onomástica toponímica, sobre todo de su condición de sistema de denominación de lugares signado por culturas específicas. Parece razonable anotar que la atención centrada en las cuestiones generales de la onomástica ha hecho que se desatienda un tanto el desarrollo conceptual de la onomástica toponímica, que a su vez ha desviado la atención en nuestro países de la pesquisa de los variados sistemas de nominación toponímica elaborados por los pueblos amerindios. Así, la muy larga discusión relativamente exclusiva de la toponimia atendiendo fundamentalmente a la cuestión de su naturaleza léxica aún sigue con fuerza.

Como es obvio, la onomástica toponímica no es la Onomástica general, pues su especificidad levanta las cuestiones generales y las culturales específicas; en otras palabras, las relaciones entre cultura y toponimia o las más inclusivas entre cosmovisión, cosmología y toponimia, hacen de todo este aspecto de los estudios toponímicos lo más importante. Incidentalmente, vistos los estudios de toponimia en estos marcos, surgen cuestiones que la onomástica clásica no vio ni le preocupaba, en parte por estar asentada en el cómodo banco de su etnocentrismo occidental.

Las características culturales de los pueblos indígenas de América, o si se quiere de los específicos de Brasil o de otros países, nos obligan a escudriñar con esmero por las implicancias de la toponimia en cuanto actividad nominadora y todo lo relacionado con ella dentro del marco de las culturas específicas.

Nominar es un quehacer sistemático en las culturas, y el sistema que es un constructo cultural que está en la base de la actividad nominadora es una creación de una cultura determinada. Con respecto a esto es importante reconocer que nuestro conocimiento de la diversidad de sistemas de denominación toponímica que existen en América es extremadamente muy limitado, y lo correcto será decir que prácticamente es más bien desconocida dicha diversidad. La riqueza de la diversidad de sistemas toponímicos en América destaca no solo por su número sino – y lo más importante- en tanto creación cultural por sus características particulares que recién comienzan a ser develadas. Bastaría señalar un punto sencillo que desconocemos, aquel que se refiere a la categorización cultural de las entidades geográficas denominables, es decir, de los *locus* toponímicos que cada sociedad o cultura americana ha elaborado como referentes en la naturaleza de los nombres toponímicos.

Los estudiosos de la toponimia americana deberemos asumir que tenemos una deuda vigente, y aquella es el desconocimiento de la cuestión de cómo

es el mundo y cuáles son las entidades que los pueblos americanos han pensado que existen en el universo en términos de entidades geográficas, sean ellas naturales o culturales. Al margen de esta defección, tenemos que considerar también nuestro desconocimiento de los sistemas de denominación toponímica como realidades culturales de pueblos específicos, con todo lo que ello implica. Nos parece que el rasgo de la práctica toponomástica signada por la tradición europea, preocupada más en el aspecto lingüístico de la toponimia y, además, eurocéntrica culturalmente tiene responsabilidad en el limitado desarrollo teórico de la onomástica toponímica y por ende en el corto conocimiento que se tiene, en este caso, de la toponomástica pertinente a los americanos.

La práctica de la onomástica en América continua con aquellas preocupaciones de la onomástica colonial, pues persiste como una prolongación de la onomástica europea. Esta es la tradición de Europa en América. El sistema de denominación toponímica sigue siendo el mismo de Europa en las nuevas tierras americanas; aunque hay algunos signos nuevos, ya que a veces los nombres nativos continúan y forman parte de la toponimia “opaca”, pero en muchos casos se crean nuevos nombres de lugares y se trasplantan los nombres de las metrópolis europeas, como en los casos cuando en América se denominan a lugares con los nombres que evocan la condición nueva de los lugares frente a otra implícita que es anterior. Estos nombres en unos casos figuran en dobles en incluso en tripletes con los nombres nativos previos. La onomástica ha tenido mucho que hacer como preocupación europea en el nuevo mundo, pero su práctica llevó a los estudiosos americanos a las mismas preocupaciones que desplegaban los estudiosos del viejo mundo. La condición de sistema y la posibilidad de diferente realización en el caso de las culturas amerindias pareciera que no hubiera llamado la atención.

Frente a esta práctica de investigación onomástica de la toponimia estaba siempre aunque subsumida la investigación toponímica de los nombres indígenas. La primera reacción en ese campo fue siempre la investigación que debía enfrentar la necesidad de explicar el significado de los nombres nativos, aunque pareciera que no concitaba el interés por averiguar el valor de estos nombres. La inquietud llevó entonces a investigar la etimología de dichos nombres asignando la filiación lingüística; pero no se preguntaba sobre el sistema onomástico que figuraba detrás de esa denominación. De allí, comprobando las limitaciones, surge ya muy recientemente la inquietud por conocer los sistemas onomásticos culturalmente específicos de cada pueblo o etnia. Esta orientación ha permitido abrir a los estudios un mundo diferente de onomástica, que se multiplica por el número de pueblos diferentes o

culturas responsables de los sistemas particulares. Esta nueva perspectiva de estudio recién ha comenzado y allí radica la riqueza por descubrir. Esta publicación da cuenta de ello con varios estudios.

Lo que se ve es que estamos ante el reto que implica una ingente tarea de investigación en el campo de la onomástica toponímica, pues el número de los sistemas discretos de denominación toponímica que debemos empezar a conocer, según el Atlas sociolingüístico (2003) en cuanto a Brasil se refiere, es más de 150, ya que ese es el número de lenguas-culturas diferentes que aparecen consignadas en Brasil, según el Atlas en referencia.

En algunos casos, la toponimia específica también nos lleva a reconocer en una misma cultura varios mundos toponímicos. Esto ocurre, por ejemplo, en Ashaninka (Arawak) del Perú, donde hay lugares que no son de este mundo, sino de mundos imaginarios que la cultura tiene. La toponimia también tiene que dar cuenta de la organización onomástica de esos mundos. Veamos muy brevemente los trabajos que vienen en el volumen y que se refieren al tema de la toponimia.

Graus de motivações e toponimia maranhense **Maria Celia Dias de CASTRO**

El primero, *Graus de motivações e toponimia maranhense*, de Maria Celia Dias de CASTRO, es un aporte altamente conceptual tal como el título lo sugiere. Ella subraya que los topónimos son más que un signo lingüístico, pues son “un conjunto de valores que los caracterizan y que los definen con las funciones de referir, identificar, situar un “lugar” o accidente geográfico”.

Esta idea de gradación de la motivación, anota la autora, puede convertirse en un concepto central “en la teoría de los nombres” ya que permitiría precisar la identificación de lugares en que es pertinente asumir grados en la arbitrariedad de los topónimos, que aparecerían en una escala de gradación de arbitrariedad. Las identificaciones de puntos en el continuo no sería una cosa extraña, pues usamos a veces intuitivamente expresiones que tratan de captar niveles de arbitrariedad: sea absoluta e incluso relativa.

Y para un supuesto del tipo de arbitrariedad cero o iconicidad del topónimo, escuchamos a veces expresiones como “Este lugar no podía sino tener el nombre que tiene, “Boca de tigre”, etc. No son raros los casos en que para identificar lugares cuyos nombres no se recuerdan, a los viajeros les describen las características del lugar que coincidentemente tienen el nombre que

responde a la descripción. Las expresiones de grados pueden ser captadas como: motivación nula, motivación baja, motivación relativa, motivación alta, motivación muy alta.

Esta propuesta conceptual de Días de Castro puede tener implicancias para la comprensión de los topónimos, fundamentalmente sobre la naturaleza de los mismos. Una que puede imaginarse inmediatamente es la pérdida de transparencia toponímica en casos de contacto en un territorio de pueblos diferentes con el abandono de una parte de sus ocupantes, cuando los nuevos pobladores no tienen el conocimiento de la motivación de los topónimos por lo que no pueden ayudar a los investigadores a conocer el étimo; y aparece entonces lo que se dice “etimología popular” que propone etimologías inaceptables, casi siempre porque la cultura última en la ocupación de un territorio no conoce los motivos de los nombres de las entidades, pero hay afán de remplazar topónimos por otros cuya etimología puede ser explicable. Como parece esperable, el panorama toponímico de un lugar determinado es el resultado de un proceso de ocupaciones del territorio y los nombres tienen orígenes distintos marcados por las motivaciones culturales específicas, aquellos que son de más alta motivación pueden sufrir un proceso de traducción y aparecer con topónimos que no son otra cosa que la traducción de uno antiguo. Esto se ven en los dobletes e incluso en tripletes toponímicos. En cambio, los topónimos nulos en motivación o mínimamente motivados, como aquellos que surgen de actos de bautismo y fundación, de homenaje, de conmemoraciones, de usar el nombre de alguien, etc., en esos casos los topónimos no suelen tener dobletes por traducción.

Interrelação língua e cultura: breves considerações sobre o conjunto hiero-toponímico de Goiás **Kênia Mara de Freitas SIQUEIRA**

El trabajo de Kenia Mara de Freitas Siqueira, busca identificar los factores de motivación que subyacen la hieronimia toponímica de Goiás. Le parece que la condición no arbitraria de los topónimos, permite incursionar a los interesados en los campos de las lenguas, la cultura, la historia o de la geografía, en vista de que todas dichas áreas se relacionan a través de la denominación toponímica, porque en ella tiene lugar la motivación para el nombre específico. Los topónimos son símbolos, más que cuestiones de naturaleza ontológica. Alude a la doble significación del signo toponímico, el motivo semántico y la intención del nominador que se manifiesta cuando escoge un signo de un conjunto paradigmático, para designar a un lugar.

La hieo toponimia en Goiás muestra la interrelación de lo sagrado de la gente originaria y la que adviene a la zona con su perspectiva cristiana civilizada, signada en el homenaje a los santos del día de llegada a Goiás. Muestra la visión del mundo del siglo XVI cuando el poder de la iglesia católica es “uno de los pilares de la sociedad colonial”, que por tanto tiene injerencia incluso en términos de motivaciones para nominar los nuevos lugares de influencia de la iglesia. Como se ve en la hieo toponimia de Goiás, la fe católica es, entonces, la palabra, la cruz y su evidencia de imperio por los nombres de los lugares bajo la invocación de un santo o símbolo católico.

Al lado de esta tendencia de denominación con nombres de los santos católicos, se puede ver estratos de nombres de pueblos originarios sobre los que también versa el artículo, nombres que tienen otras preocupaciones, tales como las realidades de la tierra u otros del tipo que concierne con el mundo físico. La invocación toponímica con un hieo topónimo católico es también una especie de requerimiento, pues hacerlo en el nombre del santo equivale casi a invocar un derecho de ocupación del territorio.

Hay cambios en las tendencias motivacionales a lo largo de la historia. Los motivos del Siglo XX no son los mismos del siglo XVI. Se observa, por ejemplo, que se orientan a la escogencia de nombres de origen tupi, con una cantidad de ellos que se refieren a elementos de la naturaleza. El denominador del siglo XX escoge un hierónimo, lo que hace por devoción.

Así, los topónimos funcionan como “catalizadores tanto de factores lingüísticos como religiosos, históricos y geográficos” y son preservantes de la lengua y de los factores motivantes del nombre.

O julgo de Pilar de Goiás: considerações à luz de uma memória toponímica
Lisa Valéria Vieira TÔRRES y Maria Sueli de AGUIAR

En el trabajo se afirma que los miembros de los grupos humanos narran sus experiencias, transmiten sus conocimientos, sus puntos de vista o sus pareceres de formas diversas; relato oral, mitos, epopeyas, pintura, cine, cantos, etc. A través de esta diversidad de opciones “narrativas” dan testimonios de sus saberes, de sus experiencias, de sus pareceres sobre variadas áreas del conocimiento o de sus vidas.

Con ello su interpretación puede implicar las creencias propias con las de otros, haciendo ver que las fronteras entre “ficción y realidad” o entre “sentido literal y metafórico” e, incluso, si acaso debiera haber algún compromiso

de seriedad con lo narrado, ello no es fundamental. Lo que se quiere es que haya algún sentido, algo que es seguro. Si los relatos transmiten la memoria histórica, hay mucha razón para remirar a ella como recurso heurístico, por lo que hay que reparar en su condición de recurso metodológico en la investigación toponímica. El parecer popular deviene entonces en propuesta que asigna significado que cubre el vacío de conocimiento. A ello se ha llamado, en cierta perspectiva minorizadora de valor, “etimología popular”, que no siempre es equivocada, no siempre es falsa, que tiene la función de asignar sentido. Así, la narración de la historia – que es memoria colectiva-deviene en memoria pública, con un cierto aire de cercanía a “verdad histórica” como verdad compartida. La historia de la memoria toponímica permite conocer las vivencias, las formas de pensar y operar en el mundo de una sociedad o grupo humano. Se puede ver esto en los textos de los colaboradores en los que podemos constatar que sus relatos ofrecen indicios “históricos, culturales, religiosos que revelan las motivaciones de topónimos”

Aunque parezca de “ficción”, el parecer de los miembros de un pueblo es una mirada válida sobre la historia, por lo que deberá considerarse a la ficción como una aproximación que tiene sentido, pues son formas alternativas de transmitir experiencia, modos de pensar, de captar la realidad histórica, que revela la fuerte cohesión de individuos y los nombres que se asignan a un espacio, por lo que la toponimia constituye testimonio del paso de los pueblos por un lugar. Entonces, la narrativa oral deviene en una herramienta valiosa para el rescate de la memoria individual y colectiva, por medio de los estudios toponímicos.

Topônimo Jaraguá: história e etimologia
Ester FERREIRA y María S. de AGUIAR

El objetivo es aportar con “reflexiones acerca de cuestiones culturales, históricas, ideológicas y políticas que implican la nominación de las entidades geográficas”, a propósito del proceso de nominación del municipio de Jaragua, Goiás- Brasil.

El punto de partida es, como en otros casos, asumir la vigencia de una estrecha relación entre toponimia e historia.

Una primera afirmación que hacen es que los nombres propios tienen funciones distintivas e identificadoras, como si fueran etiquetas, por tanto no tienen significado ni función connotativa, por lo que contexto y referente son conceptos básicos e importantes para conocer su origen y establecer el proceso de nominación. Puede haber situaciones de fosilización del nombre,

cundo no se puede señalar su origen o su significado. En estos casos hay que asumir su conversión en signo opaco, a veces porque ya no es posible filiar lingüísticamente y culturalmente el topónimo. El signo toponímico es el nombre, pero también es el referente.

A interface entre linguas indígenas e portuguesa a través de topónimos **Maria de Socorro Melo ARAÚJO y Maria Odilez Sousa CRUZ**

Aprender lengua indígena por no indígenas o aprender lengua portuguesa por indígenas es parte de la historia lingüística de Brasil, semejante a la de otros pueblos americanos. Los primeros conquistadores aprenden y hablan lenguas amerindias porque les resultaba de provecho; también los amerindios aprenden lenguas europeas porque era importante su manejo por razones de buen gobierno al servicio de su gente.

El trabajo evidencia contactos entre pueblos amerindios y portugués, en el marco de una política implícita de relaciones lingüísticas que tienen que ver con aprendizaje de lenguas por los conquistadores y por los amerindios. En este contexto se producen necesidades de denominación toponímica. Este simple hecho permite constatar entrecruzamientos o traslapes de nombres de un mismo lugar, que evidencia sobre posiciones de lenguas, u horizontes diversos como estratos geológicos que revelan el proceso desigual de contacto en que unos se imponen, otros se asimilan o abandonan, en algunos casos aparecen dobles y tripletes de topónimos para un mismo lugar. ¿Cómo explicar este caso, si no es a partir de asentamientos de diferentes pueblos con diferentes lenguas en un mismo lugar? Es decir, actos denominativos de sistemas de denominación diferentes de culturas diferentes. Los ejemplos que presentan los autores son muy reveladores de algo que parece obvio: ocupaciones sucesivas de un mismo lugar u ocupaciones coexistentes de lugares, de donde nombres en estratos sucesivos o nombres compartidos, o nombres dobles para un mismo lugar. El trabajo revela que el sistema indígena de nominación toponímica es más productivo que el sistema portugués.

Hagiônimos em Goiás **Maria S. de AGUIAR**

Este trabajo gira en torno a algunos nombres hagiográficos que se introducen como motivos de devoción, se implementan como topónimos, e incluso funcionan como nombres antropónimos en Goiás. Sus autora discute sobre algunos de tales topónimos dando cuenta de la historia de la implantación del nombre toponímico, de la devoción de los santos implicados en el con-

texto de la colonización de Goiás y su popularización como sistema de patronazgo y su uso como hagiopónimos y luego, incluso, como antropónimos. En la historia de los santos, su poder de interceder es un punto en los hagiopónimos, a veces siguiendo el contenido semántico del nombre, pero esto ya no es transparente para el pueblo.

Los hagiônimos revelan la historia del santo y el lugar en que viven. Los estudios de este tipo pueden revelar hechos concretos de la historia, como quiénes son responsables de la introducción de un santo o de un nombre hagiográfico a los pocos poblados al inicio, pero como la sociedad y la economía crecen, el culto o devoción a un santo también crece.

ANTROPONIMIA

A diferencia de la toponimia, la antroponimia se relaciona con el sistema de denominación de los individuos humanos de una sociedad. Los sistemas de denominación antropónima son constructos culturales y son específicos, y a la vez presentan rasgos generales que se repiten en las culturas. La variación entre sistemas, por mínima que sea, asegura su singularidad. La semejanza puede tener que ver con relación de "parentesco genético" de los sistemas con un sistema cultural antecesor común.

Los antropónimos pueden ser palabras, frases u oraciones nominalizadas de una lengua. Lo que debe recalcarse es que no solo son palabras. En un sistema X puede darse muestras de palabras, frases o de oraciones, en distinta proporción.

Hay una implicancia particular de las características del léxico de nombres, y es que este inventario es abierto a la creatividad léxica, en parte el incremento tiene que ver con el aumento de las entidades a nombrar, tanto porque se hacen nuevas distinciones, cuanto porque el número de los humanos crece, por lo tanto hay la necesidad de nuevos nombres.

Los nombres no son permanentes, pero la motivación como componente del sistema lo es. No hay los mismos nombres en un sistema, pues se pierden, ya no se usan, o ya no están de moda. Este aspecto de los nombres parece que se relaciona con un componente del sistema que se puede enunciar como el valor simbólico de los nombres.

Hay nombres que pasan de generación en generación como parte de las consideraciones del sistema. En este caso habrá que imaginarse que la creación

de nuevos nombres no es una característica del sistema en determinadas sociedades.

La antroponimia onomástica tiene rasgos que diferencian y rasgos universales; sin embargo, las antroponimias serán diferentes en cuanto a sus thesauros de nombres que son particulares en términos de nombres específicos. Falta ver en este caso las cuestiones investigativas que de modo necesario devienen en comprensiblemente mucho más amplias.

Hay una postrera cuestión, pero importante por su contenido político y reivindicativo de los pueblos originarios de América en tanto enfrentan la problemática de la ciudadanía de los estados americanos frente a la necesidad de preservar y desarrollar la ciudadanía de su pueblo específico. Esta cuestión ha dado origen a planteamientos de reivindicación de sus sistemas antroponímicos propios que ha comenzado como reivindicación del uso de palabras indígenas que son nombres para nominarse como ciudadanos de los estados específicos que los engloban, pero empleando el sistema de procedencia europeo-occidental. Este es un nuevo reto con el que los especialistas deberán contribuir.

El léxico antroponímico levanta la cuestión de su relación con el mundo extralingüístico, y esto es preocupación de la onomástica. Así, en cuanto al significado de los nombres se refiere, la idea es que en tanto el *onoma* es una entidad lingüística, él tiene significado, pues las palabras significan, igual sucede con la frases y con las oraciones. La preocupación sobre este campo llevó a plantearse la cuestión de la relación entre el nombre y su referente, que es un tema de desarrollo conceptual. La teoría de palabras y cosas es parte de la discusión de la onomástica antroponímica, al igual que la dicotomía significado y significante de Saussure. La propuesta está algo desarrollada en las discusiones especializadas.

La denominación antroponímica es una práctica sistemática en las sociedades, no ocurre al azar. Asignar nombres a los individuos es un quehacer planificado, que sigue un sistema que lo gobierna. En él interviene la cosmovisión que modula el sistema de modo que se puede decir que es producto de la cultura específica en todas sus características.

La denominación antroponímica es parte de la concepción cultural de un pueblo, y sus reglas son culturalmente diferentes. Hay una serie de contenidos relacionados con el nombre; la cuestión lingüística, la motivación, el simbolismo del nombre, el momento de la nominación, el número de nombres

para una persona, el denominador, los rituales, etc., el tiempo que alguien lleva un nombre, antes de cambiarlo, las diferencias por género, por edad, etc., la herencia o no de nombres. Etc.

El valor simbólico de los antropónimos

Un punto incidental: si pusiéramos en una balanza el peso simbólico que asignan los sistemas antroponímicos a los nombres en las sociedades indígenas frente al peso que le asigna la cultura occidental específica a los nombres en sus respectivas cosmovisiones, es seguro que la conclusión reconociendo alto valor simbólico a los nombres en las culturas indígenas y un bajo, mínimo o nulo valor simbólico a los nombres que se asignan en los sistemas antroponímicos de los pueblos culturalmente occidentales, como las culturas luso e hispánica, sería una conclusión incontrovertible, al punto que los nombres parecen que funcionarían como simples etiquetas que permiten identificar a los individuos. El alto valor simbólico de los nombres para los pueblos indígenas, hace de este componente de la antroponimia un tópico fundamental para la comprensión del sentido que tiene un nombre específico para quien lo lleva y para la sociedad misma.

Antropônimos: interação linguística e sociocultural

Ana Lourdes Cardoso DIAS

La hipótesis de partida es que los grupos sociales diversos organizan sus sistemas de denominación propios. Sus observaciones tienen en cuenta la antroponimia portuguesa y la de algunos grupos indígenas. Todo esto asumiendo que las prácticas antroponímicas tienen implicancia con la historia y cultura específica de una sociedad.

Declara que su interés es entender cómo el sistema de denominación funciona en las lenguas, siendo este una cuestión universal de los pueblos, pues no parece existir pueblo que no nombre a sus miembros, aun cuando en algunas sociedades la terminología de parentesco puede suplir en alto grado el empleo de antropónimos, aminorando su uso, pero en ningún caso suprimiendo el empleo de los nombres antroponímicos.

Questões sobre a antroponímia Juruna

Cristina Martins FARGETTI

El estudio trata de antroponimia entre los juruna, que es un pueblo del conjunto Tupi de Brasil. La autora busca desarrollar metodologías para el estudio

de la antroponimia de pueblos indígenas, para ello procura conocer el aspecto lingüístico de la disciplina. Su trabajo de información de antecedentes aparece como una iniciación cuidadosa sobre el tema.

La práctica tradicional de denominación antroponímica en juruna continúa vigente como ejercicio del sistema propio. Hay algunos datos preocupantes, como la referencia de escasez de nombres (se entiende de nombres nativos), probablemente por la desestructuración de la sociedad nativa y la pérdida de los valores culturales originarios. Paralelamente, la población crece y un resurgimiento de la nominación con el sistema nativo tendrá dificultades para suplir con el número de nombres que la necesidad plantearía.

El desarrollo metodológico para este tipo de contextos resulta fundamental para ayudar a los estudiosos con las investigaciones y para ofrecer a los pueblos alternativas relacionadas con sus reivindicaciones étnicas, que ya desde hace algún tiempo incluye cuestiones referidas a sus identidades a partir de sus nombres culturales.

Los datos que ofrece la autora permiten señalar un complejo sistema de denominación antroponímica en la cultura juruna.

Nos parece plausible la problematización de la nominación general para contribuir en la tarea de elaborar metodología que nos permita encarar la antroponimia con una perspectiva universal.

Distribuição mitológica de antropônimos no Koke Koin

Flávia Leonel FALCHI

Los Noke Koin son un grupo Pano. Se señala que los antropónimos de los miembros del grupo son dados o generados por un Jacaré. Este es un dato preciso que identifica a un dador cultural de nombre, que funciona como una suerte de banco de nombres Nuke Koin. Él tiene el inventario y de allí extrae el nombre que le será asignado a un miembro de dicho grupo, cuyo etnónimo en cuanto grupo étnico es Katuquina, distinto de otro grupo también llamado katuquina, pero que no pertenece a la estirpe Pano de pueblos. Estos katuquina (Pano) son llamados también Vitxinawa.

Este jacaré es un dador cultural de nombre y preocupado porque se use los antropónimos que él ha generado. Si bien los nombres son generados por el Jacaré, por lo que viene a ser una suerte de poseedor de un Thesaurus antroponímico; sin embargo, los nombres mismos son asignados a los individuos

por sus padres. Hay aquí una relación encadenada de dadores de nombres: el jacaré que genera poniendo a disposición de los padres un thesaurus antroponímico, y los padres que administran los nombres dándoles a los hijos. De este modo, el deseo de que los nombres perduren es una responsabilidad compartida entre el Dador mitológico que es el jacaré y los padres que son una suerte de dadores inmediatos. Hay un paso que está implicado entre el jacaré y los padres que asignan, ello tiene que ver con la escogencia específica de parte del padre de un nombre en particular. La pregunta es la motivación que los padres toman en cuenta, pues no es el jacaré quien asigna nombre.

Hay dos preocupaciones de Falchi que merecen ser resaltados, la primera, la del peligro de extinción del sistema onomástico Noke Koin por la presión cultural ejercida sobre los Noke Koin, lo que implica también presión de la continuidad de la concepción cultural de "lo que es humano y de lo que no es; de lo que es animal y de lo que no es" De otra parte, me parece sensato tomar en cuenta su recomendación de que la Lingüística asuma el perspectivismo amerindio. En suma, como síntesis "... antropónimos pueden nominar seres que el pesquisador, que prototípicamente pertenece a la cultura occidental, no concebiría a primera vista que reciben".

Antroponimia Kaiowá

Anderbio Marcio Silva MARTINS, Denise SILVA, Flávio CONCIANZA y Hemerson Vargas CATÃO

Este es un prospecto de investigación antroponímica. Comienza con un discusión sobre la esencia léxica de los antropónimos en términos lingüísticos, pues se afirma que ella es una parte de la lexicología, en la medida en que la onomástica lo es. Como es obvio, esta asunción restringe los alcances de los estudios de la antroponimia a una cuestión muy lingüística y deja de lado o relega, el estudio del sistema antroponímico de los pueblos implicados.

Se da cuenta de la antroponimia kaiowa a través de un inventario y pueblo respectivo y su relación con el Medio Ambiente y cultura.

O Paradoxo onomástico entre jesuítas e indígenas no Brasil do século XVI

Guilherme Lima CARDOSO

Este es un estudio interesante en extremo que se propone analizar la cuestión de la significación onomástica asumiendo el entorno social, político, lingüístico y cultural que involucra a una cultura amerindia (la de los brasis) y a la portuguesa en el Brasil del siglo XVI. Las fuentes para el estudio son las misio-

nes como entorno de conducta onomástica, la catequesis como intercambio cultural, esfuerzos de traducción y la mediación de las lenguas y de la onomástica. Con todo esto, el proceso onomástico entre las culturas amerindias y la jesuita cristiana y occidental constituye para Cardoso una paradoja, pues se reconoce semejanzas entre los sistemas de ambas partes, pero hay una evaluación diferente de hechos que el sistema dice son opciones igualmente válidas, como aquel de los nombres jesuitas que los da Dios, pero que en el caso indígena ellos los adquieren a través de guerras de venganza que permiten apoderarse de los nombres de los enemigos muertos.

La paradoja no es solo lo señalado, sino una muerte metafórica de los jesuitas que abandonan su nombre para recibir otro que se parece a la muerte del enemigo que también significa perder el nombre para que pase como posesión de otro, como parte de apropiarse no solo de la vida del vencido sino también del nombre. Como es obvio, los jesuitas tendrán más de un nombre tanto como los indígenas brasis que pueden tener hasta ocho nombres.

La experiencia de una perspectiva relativa entre jesuitas y amerindios en cuanto a sistemas antroponímicos resulta evidente, pues denominación es algo que resulta común, el de las traducciones onomásticas, forman parte de una experiencia que les consta en la práctica. Renuncia de nombres, o la "onomafagia" del nombre de un muerto pueden ser vistos como perspectivas parecidas.

Los cristianos renuncian y tienen un nombre nuevo los indígenas expropian el de los muertos.

FINAL

Los estudios mismos y las bibliografías que acompañan a las colaboraciones que aparecen en este volumen revelan que en el Brasil desde hace cierto tiempo, los estudios de toponimia y de antroponimia ya habían remontado el horizonte de una preocupación más bien centrada muy fuertemente en lo filológico, sin la base suficiente de una disciplina claramente autónoma, con su propio sistema argumentativo y su particular campo de estudios. Los varios trabajos que se publican en este libro giran no solo en el ámbito de la toponimia sino también de la antroponimia, todos ellos nos muestran claramente de un paso seguro que consolida a la disciplina onomástica como a una ciencia plena en maduración segura.

Me atrevo a señalar con la objetividad y serenidad pertinentes, sobre la base de los estudios que se publican y el número de ellos, que estamos ante un esfuerzo sostenido de especialistas desplegados en un espacio amplio con varias lenguas y culturas atendidas, que aseguran que los estudios de onomástica (toponimia y antroponimia) se asientan con ciudadanía plena y prometedora. Por esto mismo, habrá una saludable e inevitable influencia en otros países de América.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

PROEIB ANDES. Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina. UNICEF, 2009.

