

O Sol ao Sul: um eclipse juruna SULeado

The Southern Sun: a SOUTHing juruna eclipse

Cristina Martins Fargetti¹

Resumo

Dados sobre a observação de um eclipse solar entre os juruna do Mato Grosso, em 1991, permitem discussões diversas, neste centenário do evento de Sobral, Ceará. Entre os despreparos de uma linguista jovem, suas reminiscências, temores, enfoques científicos e os imprevistos em uma missão de observação de astrofísicos, obcecados em comprovar uma teoria de um alemão no pós-guerra, este texto faz um percurso da relação entre céu e terra, entre o Norte e o Sul, entre teorias possíveis e olhares nem sempre descompromissados.

Palavras-chave: SULEar; eclipse do sol entre os juruna; Terminologia Etnográfica

Abstract

Data on the observation of a solar eclipse among the Juruna of Mato Grosso, in 1991, allow for several discussions in this centenary of the event of Sobral, Ceará. Amongst the unpreparedness of a young linguist, her reminiscences, fears, scientific and unforeseen approaches, and a mission of astrophysicists observation, obsessed with proving a theory of a German in the postwar, this text makes a course of the relationship between sky and earth, between the North and the South, between possible theories and not always uninterested looks.

Keywords: SOUTHing; eclipse of the sun among Juruna; Ethnographic Terminology

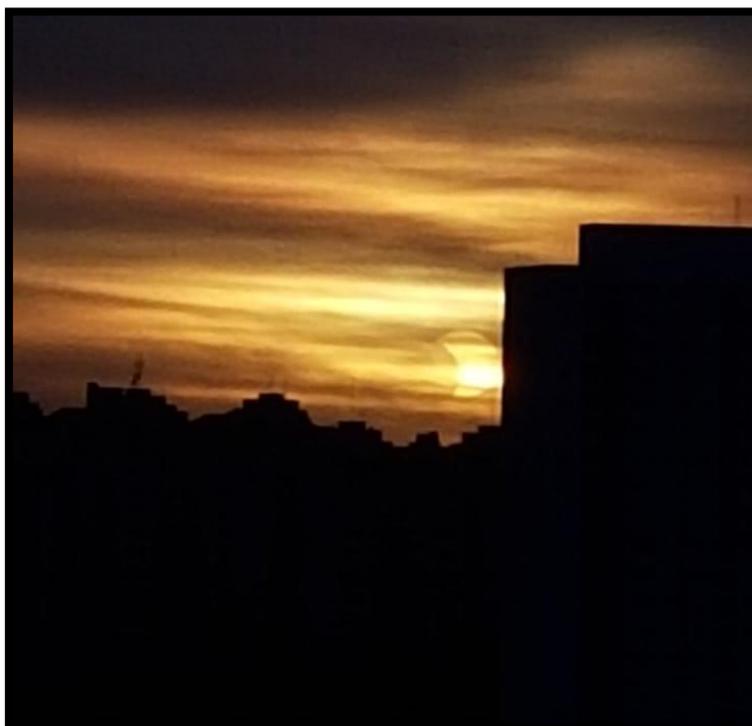
¹ Docente do Departamento de Linguística e do Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa, da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, UNESP. Doutora em Linguística pela UNICAMP (2001). Livre Docente pela UNESP (2015). Líder do Grupo LINBRA, no CNPq. Desenvolvendo estudos sobre a língua juruna desde 1989 (fonética, fonologia, morfossintaxe), atualmente concentrados em léxico, e em especial, em terminologia. e-mail: cmfarget@gmail.com

Para a realização da pesquisa para este trabalho, diversas instituições colaboraram financeiramente ou com infraestrutura, indiretamente (por não ser o foco dos projetos), ao longo de 30 anos; entre elas: FAPESP, CAPES, CNPq, IPHAN, ISA, FUNAI. Sinceros agradecimentos ao povo juruna do Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso; a Lucy Seki (*in memoriam*), pela apresentação aos juruna, pela orientação e estímulo em pesquisa; a Marcio D'Olne Campos, pelo estímulo, pelas orientações, pelos diálogos e pelo convite para esta publicação; e a Rodolfo Langhi e Roberto Boczko, pelas orientações durante o curso de astronomia de fevereiro de 2019 e durante a V SelTA, ocorridos na UNESP de Bauru, SP.

Os equívocos deste texto que possam ter ocorrido são de inteira responsabilidade da autora.

Introdução

Uma observação de um eclipse pode trazer alguma contribuição teórica? Esta foi a questão após o evento de 100 anos atrás, em 29 de maio de 1919: a observação de um eclipse solar em Sobral, no Ceará, feita para comprovar a Teoria da Relatividade de Einstein². Pela forma como foi feita a observação, os resultados foram questionados, mas a Relatividade vingou, apesar disso, uma vez que sem ela não teríamos o conforto do GPS³. Os percalços da observação são esquecidos e comemoramos com satisfação, no Brasil, esta influência de nosso país nos debates e avanços da Física moderna⁴.



Eclipse solar parcial, observado em Bauru, SP, após 17:00h, 2 de julho de 2019.

V SeITA – UNESP. Foto por: Rodolfo Henrique Ceschin Langhi.

² Outro local de observação na época privilegiado teria sido a Ilha do Príncipe, na África, mas as condições meteorológicas não foram lá favoráveis, pelo que sabemos. Em Sobral, no Ceará, Brasil, houve, contudo, problemas técnicos, com os aparelhos empregados pela equipe, o que pôs em xeque o que se observou na ocasião. Pela observação do eclipse solar total, possível em plenitude nesse local, seria possível notar, em momentos distintos, a curvatura de raios emitidos por outras estrelas, provando que espaço e tempo se alteram diante de algo de massa muito grande, como o sol. Assim, a gravidade seria relativa ao tamanho dos objetos e a energia seria a massa multiplicada pela velocidade da luz ao quadrado, $E = m.c^2$. Daí decorrem considerações como a de que o tempo não seria experimentado da mesma forma, por sujeitos em velocidades diferentes em relação à luz.

³ *Global Positioning System* – em português, Sistema de Posicionamento Global, tecnologia de localização geográfica, via satélite.

⁴ Vogt (2019) fala sobre a memória da realização do físico que questionou Newton em sua teoria da gravidade.

A empiria, portanto, apresenta tropeços que, apesar de todos os cuidados técnicos, podem levantar dúvidas sobre a validade do que se coletou. E se os dados são questionáveis, por sua forma de obtenção, a análise também é, pois pode estar marcada por interesses pessoais. Afinal, procuramos o que já queremos encontrar? Se assim é, que epistemologia pensamos construir? É fato que devemos buscar a objetividade, mas todo cientista, e o linguista aqui se insere, deve saber que sempre seu olhar para os dados já é teórico, já recorta a realidade *a priori*, apesar de tentar compreendê-la como fato em si. Ou seja, é um engano pensar em separar de um lado a observação dos dados e de outro um viés teórico, como se existissem descrições puras, pois enxergamos, ou recortamos a realidade, de acordo com nossa compreensão de mundo. E esse recorte pode ou não se justificar, pode ou não caber em teoria(s), pode exigir novas observações, elas mesmas proporcionadoras de novos recortes e pode até trazer teoria nova. Mas este fato de um olhar já marcado pelo que compreendemos não nos isenta de rigor na observação; rigor esse que segue pressupostos teórico-metodológicos. Se assim não for, que tipo de ciência fazemos? O *ad hoc* da livre imaginação? Como sabemos, Einstein recebeu críticas, entretanto anos depois as aplicações da sua teoria, como mencionado, a reafirmam diariamente em nossos dispositivos eletrônicos. Então, Sobral afirmou algo e um eclipse solar pôde, sim, ser comprobatório de uma teoria, apesar dos limites tecnológicos enfrentados.

Nesse sentido, um caderno de campo de 1991, e todas as análises feitas anos depois, trazem discussões sobre uma forma SULEada de entender um eclipse em uma aldeia indígena. Eclipse esperado não para comprovar uma teoria, observado sem pretensões de sistematização, e que agora, quase 30 anos depois, através de todas as notas de campo e análises, permite uma compreensão diferenciada da relação céu-terra, tematizando as antinomias nem sempre claras como humano x não-humano, luz x escuridão, e fazendo pensar em estudo de léxico específico através de abordagem etnográfica, em busca de terminologia possível no diálogo entre ciências (caraíba e não-caraíba).

Este texto dialoga com a proposta de Campos (1999, 2002), pensando o SULEar como possibilidade para nós do hemisfério Sul, e com os Estudos do Léxico, na linguística, buscando terminologias⁵ possíveis, fora de uma visão da Ciência como universal, como portadora de termos monossêmicos e imutáveis. Assim, são apresentados dados de etnografia, um questionamento das antinomias acima referidas e a abordagem da Terminologia Etnográfica em diálogo com o SULEar.

Diários de campo

O eclipse solar de 11 de julho 1991 era divulgado pela imprensa, nos meses que o precediam, como o mais importante, o mais centralizado, entre os do milênio todo⁶. Por isso, discutiam-se locais de melhor observação e as pessoas, de modo geral, se preparavam com protetores para seus olhos, como chapas de raio-x, pedaços de filmes fotográficos e óculos escuros. Havia o grande temor da cegueira, caso a observação fosse feita sem protetores para os olhos. Então mães zelosas davam conselhos, especialistas discutiam a validade dessa ou daquela proteção, e a curiosidade pelo evento astronômico se mesclava ao medo. Ninguém queria danificar os olhos, mas também ninguém queria perder a oportunidade do milênio.

⁵ Assumo aqui convenção ortográfica: Terminologia (com maiúscula inicial) para a área da Linguística, terminologia (com minúscula inicial) para um estudo terminológico específico.

⁶ Segundo Roberto Boczko (em comunicação pessoal), físico coordenador no Brasil de uma expedição russa, a observação da coroa solar, proporcionada por tal eclipse de 1991, permitiu a compreensão de dados que podem levar à obtenção de energia limpa; contudo, devido a nosso estágio tecnológico, ainda hoje ela não é possível de ser alcançada.

Dizia-se que a observação do eclipse em nosso país seria privilegiada na Amazônia, o que foi particularmente enfatizado por minha orientadora, Lucy Seki, professora pesquisadora da UNICAMP, quando de nossa viagem a campo, no Parque Indígena do Xingu⁷, nesse ano. Minha pesquisa individual, dentro do projeto maior da professora, estava centrada em estudos fonéticos, fonológicos e sociolinguísticos, para os quais eu deveria coletar dados inéditos, uma vez que a língua não contava com estudos linguísticos prévios, apenas listas de palavras coletadas por viajantes. Contudo, todo dado cultural observado deveria ser documentado e o eclipse era esperado como ocasião para a ocorrência de rituais.

Nas sociedades indígenas, em geral, um eclipse é tido como um momento tenso, em que coisas ruins podem ocorrer. Por isso, os povos fazem rituais para garantir a continuidade do mundo e da vida cotidiana. Embora pareça consenso que um eclipse traga malefícios e transformações indesejadas, as mitologias, bem como os rituais envolvidos, não são sempre os mesmos. Por exemplo, um resumo do que foi observado no eclipse solar de 10 de agosto de 1980, entre os waujá⁸, é feito por Coelho (1983) ao final de seu relato etnográfico pormenorizado:

Em primeiro lugar, as pessoas que estavam fora da aldeia apressaram-se em voltar para lá possivelmente para buscar mais segurança, e logo todos passaram a recriminar o Sol por ter praticado ato ilícito e condenável. Em seguida tomaram-se as providências concretas para restabelecer a ordem e apagar os efeitos maléficos que o mau comportamento do Sol poderia acarretar. As primeiras atitudes dos Waurá foram no sentido de proteger-se dos eventuais malefícios pelos seguintes meios: uso de pintura corporal (para evitar o contágio direto do Sol com a pele e impedir, assim, que esta se cubra de manchas) e fornecimento aos mortos da defesa necessária contra os pássaros cuja ferocidade fora atizada pelo comportamento aberrante do Sol. No dia seguinte, já passado o perigo, pois o Sol voltara a seu comportamento normal, procedeu-se a uma purificação ritual a fim de apagar completamente os vestígios de poluição daquele acontecimento: todas as pessoas tomaram um banho coletivo, sendo que os que estavam de luto fizeram-no de maneira mais ostensiva; os objetos dos xamãs foram renovados parcialmente e sofreram uma limpeza em regra e a comida existente na aldeia passou por um processo de renovação. Pessoas cuja saúde pudesse ser considerada mais frágil foram medicadas pelo xamã e pelos tocadores de « taquaras ». As trocas de objetos (« uluki ») feitos tanto por homens como por mulheres tiveram, a meu ver, a função de reafirmar os laços sociais, de onde se pode inferir que estes poderiam eventualmente vir a ser afetados pelo mau comportamento do Sol. (COELHO, 1983, p. 15)

Entre os alto-xinguanos, como os kuikuro (FAUSTO, 2012) e os waujá (COELHO, 1983), sol e lua são considerados irmãos, com mito recorrente nas culturas da região do Alto-Xingu. Fausto (2012), inclusive, atesta que os rituais descritos por Coelho (1983), resumidos acima, para o eclipse solar waujá, se repetem entre os kuikuro, no eclipse lunar. Assim, tanto o eclipse lunar quanto o eclipse solar são compreendidos como sangue menstrual, e como lua e sol são homens, os povos kuikuro e waujá têm dificuldade para explicar o fato. O referido mau comportamento do sol, para os waujá, teria sido uma relação homossexual com seu irmão lua, de que teria originado o sangue do eclipse solar.

Entre os guaraní, sol e lua não seriam tidos como irmãos gêmeos, como se pode pensar para povos tupi-guaraní, uma vez que nessas culturas os gêmeos são tidos como maldições, eram mortos ao nascer (ambos, ou um deles), e, portanto, por considerar sol e lua benéficos, eles não poderiam ser gêmeos. Segundo Cadogan (1959), para os guaraní mbyá, o lua foi criado

⁷ Hoje denominado "Território Indígena do Xingu". Localizado no estado do Mato Grosso.

⁸ Adoto grafia atual da denominação do povo e da sua língua

pelo sol, para lhe servir de companheiro, de irmão mais novo. A mãe do sol, que teria engravidado pelo afago de uma coruja em sua cabeça ao dormir, foi capturada por seres originários, as onças, foi por eles morta, e estes, ao retirarem o bebê divino de seu ventre, não o conseguiram matar. O sol então foi criado por uma avó que era na verdade quem havia tentado matá-lo. Ao descobrirem isso, sol e lua, já crescidos, mataram seus inimigos, menos um casal, mãe e filho, que tiveram filhos e perpetuaram as onças. Charia, que se compreende como animal maléfico, consegue matar o lua, e essa morte traz o sangue do eclipse (isso ocorre em uma pescaria, quando o lua tenta ajudar Charia a pescar, é morto como um peixe, devorado, e posteriormente ressuscitado por seu irmão sol, a partir de seus ossos). O filho pequeno do sol é morto também por Charia, em uma pesca, e ressuscitado pelo sol. Charia sempre o persegue, o que explica os eclipses solares (CADOGAN, 1959). Quatro versões diferentes desse mito são apresentadas por Clastres (1990): a versão de Cadogan mencionada acima; uma versão do próprio autor, semelhante à primeira, também coletada entre os guaraní mbyá; a anotada por Nimuendaju entre os apapokuva; e a de Thevet, coletada entre os tupinambá, no século XVI.

Entre os povos jê, como os kayapó (LUKESCH, 1976, p. 30), sol e lua são homens também e embora vivam juntos, não são considerados irmãos. O sol é sempre mais forte, melhor caçador e tido como bom, embora seja muito cruel com o lua: causa a morte de seu bicho de estimação (sem ser visto, e cinicamente ajuda o lua a ressuscitá-lo com cânticos); deixa o lua passar fome ao tirar-lhe as boas caças ou ao oferecer-lhe caças magras e ruins; e inclusive é o causador das manchas do lua, por lhe jogar com força um pedaço de caça quente, que gruda no corpo do lua, o faz chorar e sofrer, sendo impedido de se salvar da queimação. O lua, apesar de sempre sofredor, é tido como ruim, como causador de malefícios como a morte física aos seres e a violência do sol é considerada positiva. Sol e lua estariam sempre em luta no céu, sendo o eclipse solar o assassinato do sol causado pelo lua e o eclipse lunar o assassinato do lua pelo sol. Curioso lembrar aqui as histórias jocosas que os juruna me contaram: eles e os kayapó sempre brigando muito, um maltratando o outro, em confusões descritas como hilárias (e embora os kayapó sejam sempre tidos como violentos inimigos, protagonistas de batalhas no passado, nessas narrativas, eles sempre são atrapalhados e por isso vencidos)⁹.

Como se percebe, há variação na mitologia entre os povos, com temas recorrentes entre os que têm parentesco ou relações antigas. Isso pude constatar desde o início do trabalho de campo¹⁰. Entre os juruna, que vivem no Baixo Xingu, a lua é homem também, cujo mito tem consonância com o mito amazônico da relação incestuosa entre um rapaz e sua irmã. É o lua quem faz toda mulher menstruar pois é marido de todas, sendo a menstruação portanto compreendida como ato sexual com ele, e, como no mito ela se refere a um incesto, algo horrível para essa cultura, ela é vista como algo ruim, negativo. A palavra *meeũ* ['mé:ũ]¹¹ significa “menstruação; menstruar”, mas também “mau, malvado, ruim”; além disso, uma mulher menstruada não poderia cozinhar, pois o alimento por ela preparado seria impuro, causador de doenças a seus familiares. Por isso, entender o eclipse lunar como sangue menstrual, e por isso negativo, pareceria algo compreensível, mesmo lua sendo um homem e, portanto, não poder menstruar. Contudo o eclipse lunar é tido como sangue, embora não

⁹ Sobre o humor e as relações de poder, veja-se capítulo 2 de Fargetti (2017), que retoma discussões de Fargetti (2002)

¹⁰ Observadora iniciante, jovem e inexperiente, em 1991 era a segunda viagem a campo que fazia. O contato com os informantes da pesquisa era, portanto, inicial e minha presença não era sentida como bem-vinda, a princípio, por todos.

¹¹ A língua juruna pertence à família juruna, tronco linguístico tupí. É tonal, com dois tons fonológicos (apenas o alto é marcado na transcrição, com acento gráfico agudo), tendo o acento de intensidade como previsível pela alternância dos tons baixo e alto; nasalidade distintiva, com espraçamento à esquerda; duração vocálica também distintiva. O povo juruna do Território Indígena do Xingu tem hoje população com mais de 500 pessoas, todas falantes da língua (FARGETTI, 2007; 2018b).

menstrual. A expressão para “eclipse lunar” é *mãdika apetu* [mãdíká apétú] que tanto quer dizer “lua sangrou” quanto “lua menstruou”. Que sangue seria esse, no contexto de que um homem não menstrua? O sangue do inimigo dos juruna, prenunciando uma guerra iminente, de que todos devem se precaver.

Levando em conta o Alto Xingu anteriormente referido, seria o eclipse solar entendido como sangue pelos juruna? Para eles, o sol é um homem também, mas não é irmão do lua, e seu eclipse não é tido como sangue. A expressão na língua para “eclipse do sol” é *kuadí lamuuku* [kua'dí ʃa'mu:ku], literalmente, “sol esconder”¹², ou em tradução livre “sol escondeu”. E em que teria se escondido o sol? Eis a questão.

Retomando o diário de campo de 1991, as condições materiais para a viagem tinham sido muito modestas. Apesar de ter contado com apoio para transporte pelo projeto da minha orientadora e com alimentos desidratados fornecidos por uma empresa alimentícia, por intermédio da colega Marimarcia Guedes, os recursos para equipamentos eram poucos. A câmera fotográfica tinha sido emprestada por um colega e os filmes de rolo para usar nela foram doados por outra colega; o gravador para as sessões de elicitação era pequeno, de fita k-7 comum, sem microfone externo, e as fitas que eu tinha eram em número reduzido, o que me fazia gravar com muita parcimônia, interrompendo a cada silêncio, para economizar fita; e para coroar, o gravador de mesa, utilizado para ouvir narrativas, havia sido emprestado pela Unicamp, entre os gravadores utilizados em sala de aula de línguas e por isso já muito surrado. Este gravador parou de funcionar logo de início, e eu o encostei a um canto; com isso, encheu-se de baratinhas, do tipo amazônico que se reproduz rapidamente em pouco tempo, que não consegui retirar por estarem dentro do maquinário e precisei embalá-lo com plástico para levar de volta, por tratar-se de patrimônio de instituição pública (foi uma grande surpresa para o técnico da faculdade que o recebeu, depois da minha volta.....). Assim, era compreensível o desânimo dos juruna com uma pesquisadora que, ao contrário de antropólogos conhecidos por eles, que levavam para as comunidades presentes de alto valor e em grande quantidade, não levava, eu, quase nada além de miçangas, espelinhos e meus melhores sorrisos e boas intenções.... Apesar disso, fui bem recebida, fui alimentada, fui consolada (chorava de saudades da filha de um ano que havia deixado em casa com o marido) e fui respeitada. Mas havia os que deixavam claro que eu deveria levar bons presentes, que afinal isso era esperado. Tomei nota dos pedidos que pensava poder atender e deixei claro que não tinha posses, que não conseguiria, nem nos melhores sonhos, comprar motores de barco ou coisas do tipo. Assim, a cordialidade mal escondia, em certos casos, a decepção comigo.

Na noite de 10 de julho, na casa de Daka, uma bateria permitia luz elétrica e um rádio ligado. Ficaram então sabendo do eclipse solar do dia seguinte e tive com meu informante¹³ uma conversa a respeito. Ele me perguntou se eu tinha medo do eclipse e eu disse que não. Ele me disse que seria tocada flauta e eu perguntei se poderia gravar, ao que me respondeu que sim. Então aconteceu: ele me perguntou como o caraíba (o não-índio) explicava um eclipse; eu deveria ter omitido a princípio a explicação, para ter mais acesso ao conhecimento juruna, mas houve insistência e cedi. A explicação tosca que dei foi que a lua passava na frente do sol e o encobria; então fiquei em pé e coloquei minha cabeça na frente da lâmpada da casa, que estava em posição baixa, escurecendo onde os da casa estavam, dizendo que era assim que a lua fazia com o sol. Sorte que a explicação não convenceu muito porque ele disse que os antigos diziam que o sol entrava dentro da terra.

¹² A língua não tem para os verbos modo infinitivo, apenas os modos reais e irrealis. Não apresenta marcação de tempo gramatical no verbo, tendo marcação de aspecto verbal em partículas e em casos de reduplicação. (FARGETTI, 2007).

¹³ Cujo nome omito por respeito, uma vez que é falecido, e não se pronunciam mais os nomes dos que se foram, apenas referidos como *ulume urahai* “nossos (exclusivo) antepassados”, ou com alguma descrição de parentesco.

No dia seguinte, quinta-feira, 11 de julho de 1991, à tarde um grupo de homens voltou de uma caçada, com animais abatidos, uma anta e quatro papagaios. Houve repartição das carnes entre todos da aldeia. Às 17:50 h, ocorreu o eclipse solar total, que era por todos esperado. Não foi uma surpresa e por isso não senti um clima de pânico, como o narrado por Coelho (1983) entre os waujá, que haviam reclamado a ela por não avisá-los para que se preparassem. Os juruna pareciam preparados. Os que estavam fora da aldeia voltaram. Houve caça em quantidade para todos. Então fez-se silêncio; um silêncio temeroso; onde estavam os risos, conversas, gritos? Era como se a vida tivesse ficado parada. Segundo os antigos, o sol se esconde na terra e as pessoas podem virar bicho; também há o perigo do céu cair e, como isso já aconteceu duas vezes antes, matando quase todos, se ocorrer de novo, será a total destruição da humanidade. Várias pessoas depois vieram me perguntar sobre essa história do caraíba dizer que a lua esconde o sol; pelo visto, minha explicação espalhou-se. Mas acho que não convenceu. Um homem tocava flauta ao longe, *awã paré*. Perguntei quem tocava e onde. Me responderam com o lacônico e conhecido “não sei...”. Na verdade, não se queria falar sobre isso e eu pouco entendia por quê. Soube depois que no momento do eclipse, o que quebra o silêncio é apenas o som de uma única flauta; não mais que uma. Todos ficaram dentro de casa, para uma coruja grande não atacar; para espantá-la, foi feita fogueira. E também para não virarem bichos e para não serem atacados por objetos de uso cotidiano, que poderiam se transformar em bichos grandes ou monstros, tais como a canoa de caxiri e o tipiti. Virar um bicho é algo assustador, que rompe a ordem natural das coisas, como discutirei a seguir. O que também rompe tal ordem é a possibilidade de toda terra virar água/rio, ou ainda o céu desabar (sendo o que temos o último que nos restaria após a queda anterior de dois) que extinguiriam a vida humana. Portanto, virar bicho ou ser atacado por monstros, afogar-se, ser esmagado pelo céu seriam situações temidas e para isso rituais deveriam ser feitos.

O tempo suspenso, esse silêncio de medo acabou após aproximadamente os 7 minutos de duração desse que foi o eclipse mais pleno do milênio, observável de maneira espetacular na região amazônica do país, exatamente onde eu estava. Além do referido silêncio, da flauta solitária, do esconder-se nas casas, o que mais fariam os juruna para manter a ordem da vida? Eles precisam, após o eclipse, gritar a Sela'ã que estão vivos e que por isso ele, nosso pai poderoso, deve cuidar para não derrubar o céu e preservar a vida dos que lhe são mais caros, os juruna (se os juruna morrerem, ele jurou acabar com o mundo). Para isso, nos quatro dias seguintes ao eclipse, foi feita uma grande festa, com muito caxiri (ou *maritxa*)¹⁴, muita música e muita dança, para gritar a Sela'ã que todos estavam bem vivos. Com os míseros equipamentos que portava comigo, não pude registrar essa festa como ela merecia. Mas os registros do caderno de campo me fazem compreender o quanto ela foi importante.

Como eu disse anteriormente, meus presentes levados a campo dessa vez foram decepcionantes e junto com um eclipse perigoso eu deveria ser compreendida mesmo como uma ameaça, uma presença ruim e portadora de infortúnios. O pensamento deveria ser: o que de positivo pode trazer alguém que chega com um eclipse desses e de maneira tão pouco generosa? Nada de bom mesmo. E a cordialidade a mim dedicada era o avesso do horror, ou seja, agradar para não atrair mais malefícios (ou, quem sabe?, atrair ao menos um benefício no futuro).

Devo dizer em minha defesa que recebi de Xutã, esposa do então chefe, já na primeira viagem, em 1989, o nome Taperida, que pertenceu a uma órfã criada pelos juruna. Um nome auspicioso, carinhoso, pois a menina foi muito amada pela comunidade e por isso sempre repartia, com todos, os alimentos que preparava. Como acontece com algumas histórias bonitas, esta tem um fim triste: um dia a menina preparou alimentos e repartiu com todos que foram à sua procura, ficando apenas com feijões em cozimento; com muita fome, ela comeu

¹⁴ Cf. Fargetti e Martins (2012) sobre a cultura do milho, com mito de origem, alimentos feitos a sua base, entre eles *pawin*, bebida alcoólica a base de milho (tipo de caxiri).

os feijões crus e morreu intoxicada. Sua morte foi chorada por todos, que a amavam. Um ponto de ligação entre a história da primeira Taperida e a minha é o compartilhar dos alimentos, a gratidão. Por conta de guerras com outros xinguanos, os juruna em 1988 não haviam feito roças e na época em que fui, um ano depois, estavam com problema de escassez de alimentos e ainda medo de retaliações, caso saíssem longe da aldeia. Naquela viagem, eu havia levado comigo um rancho básico¹⁵ que a Funai havia fornecido para os membros da expedição da minha orientadora e reparti tudo com os que me hospedavam e seus familiares. Ou seja, eu fui também uma menina sem familiares (podemos dizer órfã), que, acolhida pela comunidade, repartiu seus alimentos até ficar com fome também. Assim, eu fui vista como a que repartia, a que tinha generosidade e por isso eu decepcionava na viagem seguinte, dois anos depois, ao não levar presentes bons. Tendo então recebido anteriormente um nome tão lindo, eu agora precisava me mostrar digna dele. Entretanto, com um gravador cheio de baratas, equipamentos sofríveis e um punhadinho de miçangas, eu era mesmo um fiasco. Eu deveria ter pedido desculpas a Xutã...

Apesar das críticas que recebi e referi anteriormente, na verdade, todo esse estado de coisas ficou um tanto velado, porque os juruna não falam diretamente, são reservados e isso parece ser mesmo uma característica tupi. Ficamos sempre sabendo do que acontece de maneira indireta, relatada por outros, em outras ocasiões. Quando ficamos sabendo.

Eu seguia no trabalho de coleta de dados para meus estudos linguísticos, com determinação, porque meus informantes acreditaram desde o início em minha pesquisa e a viram como boa forma de documentação e estudo de sua língua. Eu tinha questionários que adaptava aos contextos de elicitación e registrava também narrativas proferidas na língua juruna, para posterior transcrição e tradução. Por isso, os relatos no diário de campo são entrecortados por considerações prosaicas do dia em uma aldeia xinguanana, pelas agruras com os equipamentos e dificuldades de comunicação. Na época, bom lembrar, não existia internet, não existia celular e muito menos telefone orelhão na aldeia. Apenas havia um rádio amador de pequena potência, que se comunicava com outros postos indígenas, dentro do Xingu. Não conseguia me comunicar com Raquel Guirardello (que estava nos Trumai) e Maria do Carmo Medeiros (que estava nos Mehinaku), colegas estudantes como eu, e com nossa orientadora, que viajava com pesquisador visitante, o sociolinguista mexicano Héctor Muñoz. Estavam todos no Alto Xingu e somente eu no Baixo. Só nos vimos na volta, ficando cada um de nós nas comunidades com que trabalhávamos, e o diário de campo registra as tentativas frustradas de comunicação¹⁶. Aprendi rápido o código de rádio internacional, adaptado na região mato-grossense, utilizado para soletrar palavras quando havia ruído e dificuldade de compreensão; cheguei a auxiliar em algumas ocasiões para enviar mensagens a parentes.

Nessa situação de isolamento, eu buscava adiantar minha análise fonológica, confirmando sons que havia ouvido, atentando para os tons das palavras, e comemorando a cada par mínimo encontrado! Sobre a antinomia *êmico* x *ético*, apontada por Campos (2002) eu me ocupava da sua base para o conceito antropológico, que partiu mesmo da linguística: o *êmico* vem de *fonêmico*, que é uma forma de dizer *fonológico*, o que se refere, grosso modo, ao que os sons observados na língua (o *fonético* e daí provém o *ético*) querem dizer em um sistema abstrato, em que *fonemas* não correspondem a sons, mas ao valor que os sons podem apresentar, sendo contrastivos (causando diferença de significado em ambiente idêntico, como *pata* x *bata*, ou mesmo análogo) ou não (como casos de distribuição complementar e variação livre de condicionamento fonológico)¹⁷.

¹⁵ Expressão na época para o que poderíamos chamar “cesta básica”, com alimentos de primeira necessidade apenas.

¹⁶ Hoje, a maioria das aldeias xinguanas tem internet via rádio, e algumas têm também telefones orelhão, além do rádio amador, ainda operante, principalmente pelos agentes de saúde.

¹⁷ Veja-se Fargetti (2007), capítulo I, para uma análise fonológica do juruna, de base fonêmica e considerações pela fonologia não-linear.



Com Hin Juruna (na frente, de vestido branco e azul), suas filhas, netas e netos. Aldeia Tubatuba, julho de 1991. Foto por: Paiê Kayabi

Portanto, eu não havia ido até o Xingu para registrar um eclipse, por mais importante que ele fosse. Eu mal me sentia preparada para uma análise fonética e fonológica de uma língua que se pensava ser tonal¹⁸. Pena. Hoje teria feito um pouco mais de preparo e talvez tivesse perguntado mais, tivesse procurado mais informações. O que ocorreu depois do eclipse é o que me faz repensar agora toda minha história com os juruna, que passo a relatar.

No dia 13 de julho, dois dias depois do eclipse, começou uma grande festa na aldeia Tubatuba, com muito caxiri, bebida alcoólica, fermentada, à base de mandioca. A festa durou quatro dias, com os homens tocando boa parte de seus instrumentos musicais¹⁹, as mulheres cantando e dançando. Acredito que um pouco de todas as atividades cotidianas foi feito, como parte do ritual também, mas não posso afirmar se tais atividades eram ritualísticas, cotidianas ou as duas coisas. Parecia que a vida, com toda a festa, seguia seu curso como sempre. Em geral, não bebo, sou fraca para bebida, e os juruna procuraram me embebedar. Bebi mais do que deveria, fiquei alegre, o que alegrou os juruna, e dancei por quatro horas ininterruptas, junto com as mulheres, cantando a plenos pulmões (incrível como conseguia cantar as letras todas, ao lado da maior cantora, Hin, que considero minha mãe)²⁰. Lá pelas tantas, eu já tinha chegado à exaustão física, mesmo com 25 anos de idade e plena saúde. Foi demais, e eu não queria parar porque achava que isso poderia interromper a dança. Me lembro de passar por estágios de cansaço: dor nas pernas, cansaço grande, amortecimento das pernas e perda da vontade própria, em estado meio hipnótico devido à repetição contínua dos movimentos e

¹⁸ Minha pesquisa com o juruna começou justamente por causa dessa suspeita e pelo fato de eu ter formação em música, o que foi pensado por minha orientadora como uma vantagem para poder observar melhor sutilezas prosódicas, tais como o tom. Então devo dizer que o que me aproximou dos juruna foi mesmo a música.

¹⁹ Nessa ocasião, não tocaram *duru*, que só vim a conhecer anos mais tarde.

²⁰ Nos outros três dias, dancei apenas por 2 horas em cada noite, prevenindo exaustão e mal-estar. Não tomei mais caxiri, e durante o dia, quando sóbrios, meus informantes vinham trabalhar no estudo linguístico.

à repetição de muitas músicas; se as mulheres decidissem pular o barranco alto e dançar dentro do rio, eu as acompanharia. Então, exausta e zozna, caí de joelhos no chão, e a dança das mulheres, como que esperando essa deixa, terminou, como eu havia previsto. Yawadá, minha amiga desde sempre, me levantou e me levou para a casa de Koxinã, onde eu estava hospedada. Me ajudou a deitar na minha rede e eu tive um sono pesado. No dia seguinte, vieram me perguntar, rindo muito, se era verdade que eu tinha caído da rede e tinha dormido, bêbada, no chão. Por mais cansada que estivesse, eu nunca conseguiria dormir no chão duro, com a possibilidade de insetos. Disse isso a eles, mas a fofoca correu aldeia inteira. Quem começou a fofoca? Yawadá. Fato que me fez rir mas logo depois me aborreceu. Todo mundo ria muito e me dizia que eu tinha ficado realmente bêbada como uma juruna, mas que tinha dormido no chão. Alguns dias depois, chegou na aldeia um índio kamaiurá, que encontrou comigo já ao sair do barco e me disse rindo que sabia que eu tinha dormido no chão, de tão bêbada. Como ele poderia saber dessa história, mal chegando na aldeia? Correu Xingu a fora, pelo rádio. Então, fiz jus a meu nome juruna, Taperida: generosa, *arihu hidj*²¹ e confiável, que passou a não ouvir mais queixas sobre a falta de presentes, porque estas cessaram.

Refletindo sobre esse episódio, compreendo que fui realmente acolhida pela comunidade, por ter com eles dançado e bebido, e, principalmente, por ter, supostamente, dormido no chão. Assim, um eclipse total e uma caraíba com poucos presentes não assustavam mais. Ninguém da comunidade virou bicho, talvez com exceção de mim mesma, que, segundo eles, dormi no chão duro e não na rede. Isso é parecer bicho? Sim, como passo a discutir.

Em Fargetti (2017), apresento um estudo sobre as cantigas de ninar dos juruna. A existência deste gênero musical, a princípio, me pareceu algo estranho, uma vez que, ao perguntar, muitos anos atrás, a meus informantes sobre cantigas de ninar os bebês à noite, me disseram que isso não existia. Então, em 2010, eles mesmos me convidaram para estudar justamente *abïa ali ma'iyãhã*, literalmente, “música de fazer criança dormir”. Por que teriam dito que cantigas de ninar não existiam, anos antes? Porque eu havia perguntado se essas cantigas eram cantadas à noite, para dormir, e hoje sabemos que elas não podem ser cantadas à noite, apenas até às 17 horas, para embalar um soninho leve durante o dia, uma vez que são perigosas. As letras estudadas (49) por vezes apresentam-se no que os juruna chamaram de “juruna errado”, por ser uma fala de bicho. Isso não significa associar essa fala a variedades discriminadas e não padrão da língua, mas sim ao que nenhum falante da língua pronunciaria, por ser agramatical, fora de qualquer variedade falada por um membro da comunidade. Isso seria observado apenas nos tempos míticos, quando os animais tinham alguns atributos humanos, entre eles uma fala em juruna agramatical. Mas nem nessa época eles teriam sido considerados humanos, porque se comportavam fora dos padrões culturais: comiam coisas impróprias para o consumo humano; faziam sexo em público; e embora possuíssem alguns adereços corporais parecidos com colares e pulseiras usados por humanos, seus corpos tinham mais características animais do que humanas. Eu os chamei de bichos-gente, para esse tempo mítico, que segundo os juruna, não existe mais, pois os bichos não falam mais – com exceção dos espíritos que são seus donos, sobre os quais há muito receio de se comentar. Este fato põe em questionamento a teoria do perspectivismo, de Eduardo Viveiros de Castro (1996), a partir de etnografia de Lima (1995, 1996), entre os juruna do Xingu. Para detalhamento da discussão, veja-se meu trabalho, Fargetti (2017).

Voltando ao ocorrido em campo, dormir no chão não pode ser considerado algo humano, pois mesmo em acampamentos na beira do rio, para expedições de exploração, reconhecimento ou para outras finalidades, os juruna sempre dormem em redes. Por isso, ao me embriagar e cantar e dançar, eu me integrei à comunidade, sendo portanto reconhecida como parte dela. Mas meu comportamento até então pouco generoso, que não era aceito por aqueles que tanto haviam me acolhido, foi então explicado pelo fato de dormir no chão: eu era

²¹ *Arihu* “bêbado, bêbada” *hidji* “verdadeiramente”, em tradução literal: “bêbada de verdade!”

parcialmente juruna, pois me comportava como um bicho, que faz coisas impróprias como não dormir na rede e não presentear de maneira generosa.

Há histórias em que humanos se relacionam com bichos-gente, tendo com eles inclusive filhos, mas o final é sempre triste, com a separação dos amantes pela impossibilidade de aceitação, mesmo como afins. Por isso, conviver com os juruna e partir de volta para casa seria mesmo meu destino de bicho-gente, que, inclusive, falava juruna “errado”: nos testes para análise, desde o início eu tinha a metodologia de mudar em minha pronúncia, propositalmente, o que ouvia, ora pronunciando tons diferentes, ora consoantes ou vogais diferentes do que tinha ouvido. Assim, ou obtinha de presente os esperados pares mínimos, tão valiosos na análise fonológica, ou me diziam que eu “falava como um bicho”. Hoje entendo que “falar como um bicho” é falar o agramatical, o que ninguém falaria. Algo semelhante a dormir no chão...

Graças a Yawadá, fui então compreendida pela comunidade, dentro de seus próprios parâmetros, fui aceita e meu trabalho de pesquisa pôde se desenvolver, mesmo eu sendo uma pesquisadora brasileira, com tão poucos recursos financeiros. Obviamente, situações melhores foram vividas em anos posteriores, quando obtive verbas em projetos aprovados por instituições de apoio à pesquisa de nosso país (cf. nota 1), e pude levar algum conforto material ao povo que me recebera ainda jovem. Eu teria deixado de ser um bicho-gente? Talvez sim, talvez não. A pesquisa linguística em nosso país necessita de mais apoio e ressentir-se de cortes de verba ocasionados pela crise que vivemos em nosso país, infelizmente.

Terminologia Etnográfica e SULEar

No mito juruna do sol²², *kuadi* é descrito como antropófago e portador de um cocar de fogo, muito quente, com o qual ilumina o mundo, como o cocar de penas de arara vermelha (de junho a agosto, quando faz frio, seu cocar é de penas amarelas de tucano). Foi morto por um juruna, que ele perseguia, o qual, astutamente, o matou com um cacho de inajá, quando se escondia em cima dessa palmeira, e havia enganado o sol, prometendo-lhe inajá como alimento, mas arremessando o cacho, pesado, em sua cabeça. O sol foi então substituído pelo seu filho caçula, após diversas tentativas frustradas de seus dois filhos mais velhos. Então, o sol nasce, sai debaixo da Terra, a cada dia, com seu cocar, e volta para sua aldeia, do outro lado do mundo, no fim do dia. Um mundo plano, com o céu sobre si como uma abóboda. Esta possibilidade de continuação da vida, pelo trabalho do filho caçula, se deve à esposa do sol, que, vendo o insucesso dos outros filhos e o fato da vida no mundo estar acabando, orienta o filho mais novo em como se comportar, como usar o cocar de fogo de seu pai. Na festa do sol, realizada entre os meses de junho a agosto, cantam-se muitas canções, entre elas a do sol, com a letra abaixo:

Wi da kuadi sã wi ba

Wi da kuadi sã wi ba

Wi da kuadi sã wi ba

Da piza dju sã wi ba

Wi da kuadi sã wi ba

²² No momento, sendo editado para publicação futura.

O sol vem saindo.
 O sol vem saindo.
 O sol vem saindo.
 Vem saindo junto com o seu cocar.
 O sol vem saindo”

Uma versão em jazz desta canção pode ser ouvida na faixa 10 de CD de música juruna, de Marlui Miranda (2014), com o qual ela foi a vencedora do "Prêmio Música Popular Brasileira" na "Categoria REGIONAL - Melhor Cantora", em 2015. Seu contato com os juruna se deu em 2000, quando esteve em show do lançamento do meu documentário "Sãluahã, o retorno à festa" (FARGETTI, 2010), e em 2012, na aldeia Tubatuba, quando me acompanhou em trabalho de campo, juntamente com minha equipe, inserindo-se em meu projeto de pesquisa, e pôde dar início ao referido CD, que, além de cantigas de ninar, tem cantigas de festas dos juruna.



Cocar de penas azuis de arara e vermelhas de papagaio. Etnia juruna
 Foto por: Cristina Martins Fargetti
 (Acervo Fargetti). 2016



Cocar de penas amarelas de tucano, brancas de garça e vermelha/azuis de arara. Etnia juruna
 Foto por: Thiago Gutierrez (acervo Fargetti) 2000

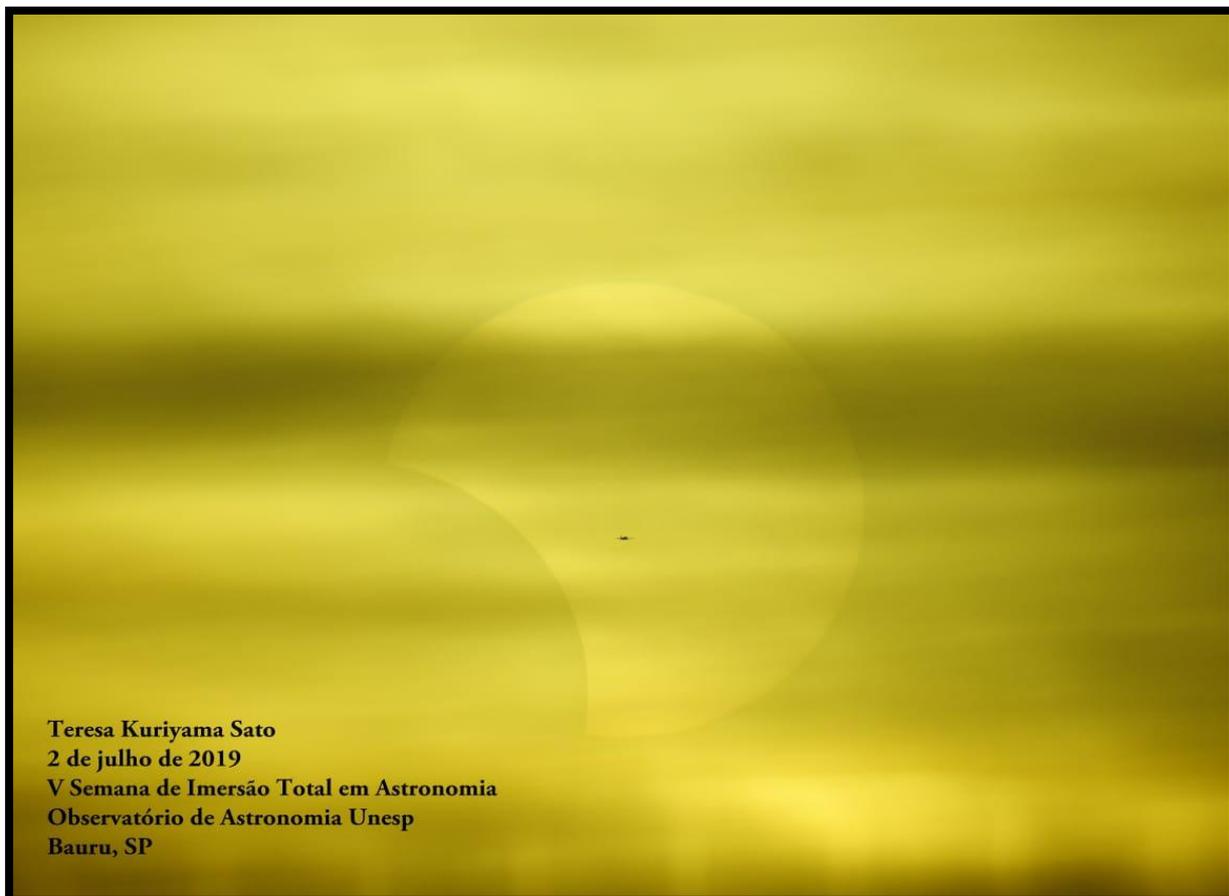
Como apontam Campos e Faulhaber (2018), sociedades equatoriais podem ter o “caminho do sol” como importante observação para a vida cotidiana, tanto no urbanismo das aldeias quanto como referencial simbólico e conceitual. Entre os juruna, isso não é diferente. A expressão para “que horas são?” é *'a'i de kuadi'* [?a'í de kuadí], literalmente, “onde está o sol?”. Para responder a ela, de maneira tradicional teríamos 5 horários/posições do sol no céu, que são apontadas com o braço estendido: *kaapahinaku* (“manhã cedo” – 7-8:00h), *kuadi maxihu tade* (“quando o sol não no meio” – 9-10h), *kuadi xihu tade* (“quando o sol no

meio”, meio-dia) , *kuadi pusuka tade* (? 15-16h), *kaibi tade* (“à tarde” – 17-18h). Contudo, hoje se esperam respostas com as horas do nosso relógio, que antigamente era chamado de maneira sábia como apenas *wadea* “pulseira”, pois o sistema de 24 horas, com suas subdivisões em minutos e segundos, nada dizia para quem se localizava no tempo e no espaço pelo sol. Assim, como nos aponta Campos (2016), apesar do que a sociedade majoritária segue, um NORTEar que não se justifica, os indígenas se localizam em relação a nascente e ponte do sol (além de outros referenciais). Deveríamos aprender com eles essa forma SULEada de nos localizarmos, em que referencias do Sul é que deveriam nos guiar, como a constelação Cruzeiro do Sul. Campos (2016), refletindo sobre como a escola apresenta o globo terrestre, com o hemisfério Norte posicionado acima e o hemisfério Sul abaixo, nos brinda com representações artísticas de autores que ora riem do imperialismo de tal posicionamento, ora desenham o hemisfério Sul invertido, com o Sul geográfico para cima, com a importância que merece dos que nele vivem.

Colocar-se contra o imperialismo que nos abaixa é algo que, ao comemorar o eclipse de Sobral, também deveríamos fazer. Comemoramos a efeméride com a solicitude do colonizado, que sorri feliz ao oferecer as condições para os do Norte realizarem sua pesquisa e nos deixarem para trás? Aqui recorro ao belíssimo filme *Casa de areia*, de 2005, dirigido por Andruca Waddington, com Fernanda Montenegro e Fernanda Torres, protagonistas de um drama, na ficção, envolvendo a expedição inglesa em Sobral, em maio de 1919. Mãe e filha também na trama, se alternando na interpretação das gerações que se sucedem, dão vida às personagens moradoras de uma casa na praia, em local inóspito, se defrontam em duas ocasiões com os integrantes da expedição de Sobral. Entre paixões impossíveis e amores possessivos, elas vivenciam as agruras da condição feminina, do sonhar com uma vida diferente, em uma cidade grande, mas viver em uma casa em perigo de ser soterrada pela areia. Esse constante vir a ser, entre as areias do tempo, com eclipses e observações da língua, foi o que vivi com Yawadá: a que me incluiu, como bicho-gente, em sua comunidade, também ela partiu, foi viver na cidade grande, casada com homem de outra etnia. Deixou sua comunidade, deixou a areia das praias do rio Xingu, mas retornou, sempre, a sua origem, em comunicação, em viagem, e no trabalho comigo, ouvindo as gravações com as vozes queridas dos seus. Haveria muito o que dizer sobre mulheres e a Ciência, em conflito com os homens e seu poder; sobre mulheres e um eclipse do sol; sobre mulheres e o trabalho como informantes de pesquisa; sobre mulheres como mães, filhas, netas, irmãs e cúmplices. Mas esse seria assunto para outro artigo.

Em Fargetti (2018a), descrevo as bases do que passei a chamar TE *Terminologia Etnográfica*, uma nova abordagem por mim proposta na área dos Estudos do Léxico, em especial na Terminologia. Esta sempre foi tida como a busca da normatização de termos de áreas científicas, ou seja, Terminologia se refere a estudo de linguagem de especialidade, típica de uma Ciência específica, sendo Ciência algo universal, que se aplica a toda sociedade. Iniciada portanto fora da linguística, por Wüster (1979), engenheiro austríaco, a Teoria Geral da Terminologia pressupunha a monossímia de um termo, ou seja, seu sentido único e universal, não sendo ele considerado uma palavra, por estar fora da língua comum. Cabré (1999) por sua vez propõe que o termo, além de próprio de uma especialidade, também pertença à língua geral, tendo, portanto, multifuncionalidade. Este posicionamento da autora catalã trouxe a Terminologia para a Linguística, mas manteve a Ciência (C&T) como universal, imutável, sendo ainda o termo monossêmico. O que proponho (FARGETTI, 2018a) prevê a compreensão de diferentes culturas, com diferentes Ciências, saberes e técnicas (em catalã trouxe a Terminologia para a Linguística, mas manteve a Ciência (C&T) como universal, imutável, sendo ainda o termo monossêmico. O que proponho (FARGETTI, 2018a) prevê a compreensão de diferentes culturas, com diferentes Ciências, saberes e técnicas (em diálogo direto com CAMPOS, 1999, 2002, 2006, 2015), com diferentes terminologias possíveis e, portanto, um termo não teria monossímia universal, porque estaria sob diferentes terminologias. Isso constitui inovação teórica e metodológica, diante de

abordagens costumeiramente feitas sem etnografia, embora digam fazê-la. A Terminologia Etnográfica, por tais pressupostos, dialoga com o SULEar, pois prevê a compreensão de um conhecimento a ser dicionarizado em obra terminográfica, não aceitando uma única C&T, do Norte, mas tantos saberes e Ciências quantos povos e culturas existam. E este tipo de conhecimento tem urgência muito grande de ser documentado e compreendido, não com o nosso olhar, mas vendo a partir de dentro da cultura (mesmo que sejamos bichos-gente...).



Eclipse solar parcial, observado em Bauru, SP, após 17:00h, 2 de julho de 2019. Momento em que um avião cruza o céu, visto aqui como um pequeno risco sobre o sol. V SelTA, Bauru, Unesp

Foto por: Teresa Kuriyama Sato

Santos (2016), sociólogo português, fala de “epistemicídio” como a destruição de conhecimento e cultura, de memórias, de hábitos ancestrais e maneiras de se relacionar entre si e com a natureza, reafirmando a grande necessidade tão atual da valorização da diversidade epistemológica do mundo. Em 2019, ano internacional das línguas indígenas, promulgado pela UNESCO, não há como discordar do autor. Contudo, ele opõe Ciência (C & T) a saberes indígenas, deixando transparecer o que ele tanto critica: uma visão eurocêntrica do mundo, em que o conhecimento do outro e sobre o outro importa para fins de sobrevivência (do europeu...): “If I want to preserve the biodiversity of the Amazon region, I need indigenous knowledges. For different purposes I need different kinds of knowledges.”

²³(SANTOS, 2016, p. 6). A questão aqui é que o “propósito” parte de um *outsider*. Um conhecimento indígena deve valer por sua diversidade enquanto humano e não sujeito, penso eu, a aplicações *para* a sociedade do Norte, quer seja ela geograficamente mais ao Norte, quer seja aquela que *norteia* o pensamento, mesmo estando no Sul geográfico. Santos (op. cit.) menciona um filósofo africano que afirma que na sua língua Akan, não seria possível traduzir *cogito ergo sum*, uma vez que o verbo “pensar” não teria o significado nessa língua compatível com o verbo “ser, existir”. Assim, segundo ele, o pensamento africano traria conceitos diferentes, expressos por uma língua diferente, sem possibilidade de intercessão com o pensamento ocidental. Contudo, apesar de sabermos que a relação língua-cultura se faz diferentemente para cada comunidade de fala, apesar de conhecermos as dificuldades de tradução, acredito que afirmar que um africano não poderia dizer “penso, logo existo” em sua língua é uma forma de preconceito, afinal toda língua viva pode formar novas palavras para novos conceitos e mesmo emprestar palavras de outras línguas. Estas possibilidades de processos são universais, ocorrem em todas as línguas do mundo. Ou estariam mesmo os portugueses pensando que somente eles poderiam sentir *saudade*, por um determinismo linguístico, que sequer existe?

Conclusão

Neste texto, procurei refletir sobre o eclipse total do sol, ocorrido em 11 de julho de 1991, o qual pude observar na aldeia Tubatuba, Parque Indígena do Xingu. Tal reflexão só pôde ocorrer graças às observações iniciais de meu caderno de campo, mas não só. O que pude concluir a respeito foi fruto de constante pesquisa nestas últimas três décadas, com os dados obtidos não para comprovar teorias, porém com objetivos distintos de um conhecimento sobre o sol. Como linguista trabalhando com os pressupostos da teoria funcional-tipológica, busquei a língua a partir de seu contexto de uso, em dados na medida do possível sempre em contexto social. Isso acabou me levando a compreender aspectos da cultura, em sistematizações que partiam muitas vezes de solicitações dos próprios falantes (como o estudo de suas cantigas de ninar), me levando a compreender seus saberes como Ciências possíveis e, portanto, dignas de terminologias, dentro da área dos Estudos do Léxico, na Linguística.

Depois do meu primeiro contato em 1989, muito mudou, obviamente, na sociedade juruna, como muda em toda sociedade humana. E o conhecimento sobre o céu, como pude observar (FARGETTI, 2019, 2018b), se retraiu entre os jovens. Portanto, o pouco que aqui foi dito poderá estimulá-los a fazer mais pesquisa com os mais velhos e, mais do que um registro, tomar tal conhecimento como importante para sua vida, para sua identidade.

As observações deste texto, que chamei de uma forma SULEada de entender um eclipse em uma aldeia indígena, dialogam diretamente com as discussões de Campos (1999, 2002, 2006, 2015) e, portanto, sou a ele muito devedora. SULEar deve ser mesmo a forma com que nós, do hemisfério Sul, nos localizamos no espaço e no tempo, compreendendo que se o Norte propõe teorias como a da Relatividade da Gravidade, de Einstein, é no Sul que elas podem ser confirmadas, como no eclipse total observado em Sobral, no Ceará, em 29 de maio de 1919. Um centenário comemorado não como o palco colonizado para o colonizador, mas como o local em que um pensamento pôde ser comprovado, e que colaborou com a tecnologia no nosso cotidiano, em ambos hemisférios. Se invertemos os mapas e colocamos o Sul no alto, este parece ser mesmo o seu justo lugar, para nós que lutamos com o fazer acadêmico, em especial.

²³ Se eu quero preservar a biodiversidade da região amazônica, eu preciso de conhecimentos indígenas. Para diferentes propósitos, eu preciso de diferentes tipos de conhecimento. (tradução minha)

Finalmente, as considerações aqui feitas partiram de uma mulher, cientista da linguagem, uma linguista. E só foram possíveis graças a muitas outras mulheres (e homens também, claro), como Yawadá Juruna, a quem sou sempre grata, com sua generosidade que muito me ajudou a compreender sobre seu povo, a quem sempre retorno e que me acolhe, me inspira.



Yawadá Juruna (à esquerda), com sua prima. Aldeia Tubatuba, julho de 1991
Foto por: Cristina Martins Fargetti

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CABRÉ, M. T. **La terminología: representación y comunicación**. Barcelona: Institut Universitat de Linguística Aplicada, Universitat Pompeu Fabra (Serie Monografies, 3) 1999

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta : Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. Boletim (n. 227) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Antropologia n. 5, São Paulo: USP, 1959

CAMPOS, Marcio D’Oliveira. Por que SULEar? Astronomias do Sul e culturas locais. In: . **Perspectivas Etnográficas e Históricas sobre as Astronomias, Anais do IV Encontro Anual da SIAC**. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST), p. 215-240, 2016.

_____. SUREar, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas. In: SOLANO, Xochitl Levya et al. (Orgs.). **Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras.** Tomo II - Prácticas otras de conocimientos feministas, activistas y antropológicas para SUREarnos. San Cristobal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, p.433-458, 2015.

_____. A cosmologia dos Caiapós. **Scientific American (Brasil)**, Edição Especial – Etnoastronomia, n. 14, p.62-71, 2006.

_____. Etnociência ou etnografia de saberes e técnicas? In: AMOROZO, M. et al. **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas.** Rio Claro: UNESP, 2002

_____. SULEar x NOTear: representações e apropriações do espaço entre emoção, empiria e ideologia. **Série documenta**, v. 6, n8, Rio de Janeiro: EICOS/Cátedra UNESCO, 1999

CAMPOS, Marcio D’Olne; FAULHABER, Priscila. Caminhos do sol e orientação espacial em sociedades indígenas tropicais. **Libro de Actas.** XII Reunión de Antropología del Mercosur “Experiencias etnográficas: desafíos y acciones para el Siglo 21”. Posadas: Ana María Gorosito, p. 8791- 8806, 2018

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní.** Campinas: Papirus, 1990.

COELHO, Vera Pacheco. Um eclipse do sol na aldeia Waurá, **Journal de la Société des Américanistes**, 69, p. 149-167, 1983.

FARGETTI, Cristina Martins. Linguística e Línguas Indígenas: Léxico, Terminologia, Astronomia. In: NASCIMENTO, Lucas; SOUZA, Tania Clemente C. **Gramática(s) e Discurso(s): ensaios críticos.** Campinas: Mercado de Letras, 2019.

_____. Estudios del léxico de lenguas indígenas: ¿terminología? In: GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M; SÁNCHEZ-PALOMINO, M. D.; VEIGA MATEOS, I. (Orgs.) **Terminología: a necessidade da colaboración.** Madrid: Vervuert, 2018a, p. 343-368.

_____. Constelações juruna. **Libro de Actas.** XII Reunión de Antropología del Mercosur “Experiencias etnográficas: desafíos y acciones para el Siglo 21”. Posadas: Ana María Gorosito, p. 8853-8864, 2018b.

_____. **Fala de bicho, fala de gente –** Cantigas de ninar do povo juruna. São Paulo: Edições SESC, 2017.

_____. **Sãluahã, o retorno à festa.** Documentário. DVD. Piracicaba: Filó Comunicações, 2010.

_____. **Estudo Fonológico e Morfossintático da Língua Juruna.** Série Lincom Studies in Native American Linguistics, 58, Muenchen: Lincom-Europa, 2007.

_____. Rindo com os juruna. In: **LIAMES 2**, Campinas : Unicamp, 2002.

FARGETTI, Cristina Martins ; MARTINS, Marcia (orgs). **Makaxi papera –** livro do milho. Campinas: Curt Nimuendaju, 2012.

FAUSTO, Carlos. Sangue de Lua: reflexões ameríndias sobre espíritos e eclipses. **Journal de la Société des Américanistes**, 98(1):63-80, 2012.

LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo : reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. In : **Mana**, 2-2, p.21-47, 1996.

_____. **A parte do Cauim – etnografia juruna**, tese de doutorado, Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

- LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios caiapós**. São Paulo: Pioneira; EDUSP, 1976
- MIRANDA, Marlui. **Fala de bicho, fala de gente**. CD, SELO SESC, 2014
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologies of the South and the Future, **From the European South: a transdisciplinary journal of postcolonial humanities**, 1, 17-29, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**. 2(2), 115-144, 1996
- VOGT, Carlos. Einstein em Sobral. **Dossiê 207 - Consciência**. 2019
- WÜSTER, E. B . **Einführung in die Allgemeine Terminologielehre um Terminologische Lexicographie**. Viena: Springer. [Versión española dirigida por María Teresa Cabré: **Introducción a la teoría de la terminología y a la lexicografía terminológica**. Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada, Universitat Pompeu Fabra, 1998.] 1979

Recebido em 20/07/19
Aceito em 16/09/19