



# Por uma abordagem perspectivista e “ecológica” do contato linguístico entre português e nheengatu

Mariana Payno Gomes<sup>1</sup>  
Thomas Daniel Finbow<sup>2</sup>

## RESUMO:

Este trabalho parte de uma análise preliminar do uso de marcadores de evidencialidade na narração de histórias tradicionais por uma falante de português e nheengatu (família Tupi-Guarani) para propor uma abordagem interdisciplinar e perspectivista (VIVEIROS DE CASTRO, 2004a; 2004b) dos fenômenos de contato linguístico. Partimos da teoria de evolução linguística, ecologia do contato e seleção e competição de traços de Mufwene (2001; 2008) para a análise dos dados linguísticos, mas pretendemos dar um passo além, ao defendermos que o fenômeno atestado – o uso da expressão “dizque” como marcador de evidencialidade – carrega mais do que informações linguísticas *per se*: a variedade de português que emerge de tal situação de contato pode ser também veículo de expressão de regimes de historicidade, poética e tradição inerentes aos falares do nheengatu.

## PALAVRAS-CHAVE:

Contato linguístico;  
Português brasileiro;  
Nheengatu;  
Línguas indígenas;  
Perspectivismo

<sup>1</sup> Mestranda em Linguística pela Universidade de São Paulo (USP), bolsista CNPq. Investiga os efeitos do contato linguístico entre o nheengatu (família Tupi-Guarani) e o português brasileiro, atuando nas áreas de contato linguístico, multilinguismo, linguística histórica e línguas indígenas do Brasil. E-mail: mariana.payno.gomes@usp.br. Orcid: 0000-0001-5745-6285.

<sup>2</sup> Professor de Linguística Histórica no Departamento de Linguística da USP desde 2010. Pesquisa contato linguístico e evolução linguística, especialmente em línguas amazônicas (nheengatu e tupi antigo) e consciência linguística (latim/romance) na Península Ibérica altomedieval. Email: thomas.finbow@usp.br. Orcid: 0000-0003-4803-6603

## 1 Introdução

A história da língua geral amazônica (LGA) (RODRIGUES, 1996) – que provavelmente passou a ser chamada de nheengatu no século XIX (EDELWEISS, 1969, p. 198), embora seja possível que o termo seja bem mais antigo (FINBOW, 2022, p. 81-82) – é também uma história de contato entre essa língua da família Tupi-Guarani e o português. Enquanto boa parte dos estudos sobre o tema se dedicam a explicar o papel de tal contato na formação da LGA a partir do Tupi Antigo<sup>3</sup>, este trabalho faz parte de uma pesquisa mais ampla que pretende investigar fenômenos de contato linguístico com o nheengatu no português de falantes das duas línguas, em sua maioria do povo Baré, em São Gabriel da Cachoeira (AM)<sup>4</sup>. Aqui, nos debruçamos sobre um desses fenômenos em específico – o uso da expressão “dizque” como marcador de evidencialidade na narração de histórias tradicionais – para propor uma abordagem interdisciplinar e perspectivista de tais fenômenos de contato.

Para a análise dos dados que apresentamos a seguir adotamos a teoria de evolução linguística, da ecologia de contato e da seleção e competição de traços desenvolvida por Mufwene (2001; 2008) – um recorte que já abre espaço para o entendimento dos contextos sociais, históricos e culturais em que as línguas entram em contato e se transformam. Durante a observação do fenômeno aqui examinado, entretanto, consideramos relevante dar um passo além, questionando as categorias descritivas de orientação europeia como capazes de esgotar o que a língua é (HAUCK; HEURICH, 2018) e os sentidos que expressa. Dessa forma, acreditamos que a descrição da ecologia do contato linguístico e da história de mudança das línguas em contato deve passar pela compreensão de modos de saber e de transmitir conhecimento – uma abordagem que dialoga com o perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004a; 2004b) já amplamente adotado na antropologia, mas que ainda tem “pouco engajamento em relação às questões de linguagem” (COURSE, 2018, p. 9, tradução nossa).

Conceitualizado por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, o perspectivismo ameríndio é uma concepção teórica que trata da natureza dos seres e da composição do mundo dentro do universo ontológico e filosófico amazônico. Em linhas gerais, essa noção engloba concepções indígenas de humanidade e animalidade: “O humano é, assim, a forma da percepção de si mesmo, enquanto o animal e o espírito

---

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, Rodrigues (1996; 2003; 2010a, 2010b), Rodrigues e Cabral (2011), Moore (2014), Facundes, Moore e Pires (1994), Monserrat (2003), Monserrat, Barros e Motta (2010), Rosa (1990, 1992).

<sup>4</sup> Para mais detalhes sobre esta pesquisa e sobre o contexto histórico de formação da língua geral amazônica, ver Payno Gomes (2021). Sobre tal contexto ver Freire (2011), Argolo (2016), Moore (2014) e Finbow (2022).

são formas de percepção de outrem” (MACIEL, 2019). No perspectivismo ameríndio, a ideia de ponto de vista é central para o entendimento de que tudo que existe no mundo emerge para determinado sujeito. Em relação à língua, entendemos que, como parte de diferentes cosmovisões, as gramáticas podem carregar suas próprias estruturas ontológicas implicitamente (COURSE, 2010).

Na primeira seção, traçamos uma breve contextualização sócio-histórica e antropológica do noroeste amazônico, onde está São Gabriel da Cachoeira – com foco no povo Baré, etnia da falante que nos fornece os dados linguísticos, e nos regimes de historicidade, tradição e redes de relações de conhecimento da região, argumentando que tais questões podem estar implicadas no fenômeno analisado. Em seguida, esboçamos os pontos da hipótese da “linguística ecológica” de Mufwene (2001; 2008) relevante para este artigo. Em terceiro lugar, apresentamos os dados e a análise linguística preliminar do uso de “dizque” como um evidencial reportativo na narração de histórias tradicionais. Por fim, refletimos sobre uma abordagem interdisciplinar e perspectivista de fenômenos de contato como esse, descrevendo possibilidades de articulação com outras disciplinas e de colaboração com falantes.

## **2 Um breve olhar sobre a sócio-história e os regimes de historicidade, tradição e redes de relações no noroeste amazônico**

Historicamente, a região do alto rio Negro é ocupada por povos indígenas há pelo menos três mil anos (NEVES, 1999; NEVES *apud* FERNANDES; HERRERO, 2015), estabelecendo-se desde então uma complexa rede de relações culturais e linguísticas. Por ali, as línguas atuam como um “importante critério na compreensão da experiência civilizatória” (OLIVEIRA, 1995, p. 201). É a língua que demarca “culturas”, rege o “código de humanidade” e organiza as relações de afinidade e de política – por exemplo, por meio de práticas de exogamia e endogamia (casamentos e uniões fora ou dentro da sua família linguística) –, sendo a diversidade e a hierarquia “valores fundadores e ordenadores do mundo” na cosmologia dos povos indígenas (OLIVEIRA, 1995, p. 186). Às rupturas e diferenças linguísticas, no entanto, se sobrepõe “uma forte padronização material e religiosa” (NEVES, 1999, p. 322) que configura um sistema complexo de redes de troca.

Diversos trabalhos arqueológicos e etnográficos traçaram descrições das dinâmicas de multilinguismo – incluindo práticas de exogamia dos Tukano, transmissão e aquisição de línguas, usos linguísticos e a presença de línguas francas – do alto rio Negro e de seus afluentes, sobretudo o Uaupés, onde predominam os povos da família

linguística Tukano<sup>5</sup>. Mesmo que a cidade de São Gabriel esteja relativamente distante do Uaupés e dos rios Içana e Xié (ocupados principalmente pelos Baniwa e Warekena, cujas línguas são da família Aruak)<sup>6</sup>, acreditamos que toda a região esteja integrada, em maior ou menor grau, em uma rede de relações culturais e linguísticas (SORENSEN, 1967; NEVES, 1999; STENZEL, 2005; MEIRA, 2009; EPPS; STENZEL, 2013; SARMENTO, 2019; STENZEL; WILLIAMS, 2021).

Por essa histórica rede de relações passa a atualização e a tradução dos conhecimentos tradicionais e da mitologia do alto rio Negro. Embora cada povo produza “sua própria versão particular, a interpretando de acordo com sua identidade específica”, é possível identificar uma “tradição narrativa compartilhada” (HUGH-JONES, 2012, p. 142) na região, além de trocas sociais e tecnológicas que remontam ao período de antes do contato com os europeus:

No alto rio Negro, os intercassamentos, a especialização na confecção de objetos para o processamento da mandioca e de uso cerimonial, a arquitetura, o intercâmbio de conhecimentos tecnológicos, ecológicos, agrícolas, terapêuticos, xamânicos, as mobilidades, as alianças, são padrões que estão entre os que têm sido descritos em seu sistema regional. Do médio ao alto rio Negro, ainda hoje é possível verificar estes tipos de interações (...) (SARMENTO, 2019, p. 55)

Assim como Hugh-Jones (2012), Sarmiento (2019, p. 56) observa que tal histórico de relações está “imbricado numa série de discursos e falas rituais” – a maior parte dos processos rituais é acompanhada de cantos e “sopros” que também correspondem à diversidade linguística do alto rio Negro (OLIVEIRA, 1995, p. 84). Entre as manifestações características dessa cosmologia estão os ritos de passagem masculinos, derivados do mito do Jurupari, resistentes à perseguição pelos missionários cristãos, e as chamadas “festas de santo”, incorporadas depois do contato com os europeus. As festas de santo têm como palco principal as áreas urbanas e os centros missionários das comunidades e, embora “se inscrevam na gramática da modernidade regional, opondo os rituais ‘tradicionais’ (...) a uma cosmovisão cristã” (OLIVEIRA, 1995, p. 81), guardam alguma semelhança com os cultos

---

<sup>5</sup> Ver Stenzel (2005), por exemplo, para uma revisão do artigo clássico de Sorensen (1967), abordando mudanças históricas, sociais e econômicas que provocaram transformações no sistema social de organização e na situação linguística do Uaupés.

<sup>6</sup> Nesse sentido, é interessante lembrar que as organizações linguísticas e sociais dos povos Aruak e Tukano se baseiam em diferentes práticas de endo e exogamia. A exogamia é típica dos povos de língua Tukano oriental, enquanto os Aruak – e também os Naduhup que habitam a região – se casam de forma endolinguística, com diferenças de clã.

do Jurupari em sua organização interna. À sacralização do santo católico homenageado somam-se pequenos ritos profanos e de oferenda, como o Dabucuri<sup>7</sup>.

Nesse sentido de atualização da tradição, em seu estudo sobre a “cultura de fronteira” do alto rio Negro, Oliveira (1995) atenta para a reordenação das relações sociais e dos referenciais simbólicos diante de processos civilizatórios tais como os que tomaram forma na Amazônia desde o início da colonização. Para a autora,

(...) a população indígena é a que mais transparece essas transformações, uma vez que o impacto dos processos de desenvolvimento, a coexistência de lógicas simbólicas diversas e suas conexões com universos sociais distintos, produzem reorientações constantes nas condições de vida. (OLIVEIRA, 1995, p. 20-21)

No caso específico dos Baré, etnia das falantes que nos fornecem os dados analisados neste trabalho, é ainda mais interessante considerar as questões relativas à identidade indígena, à língua, à organização do imaginário e à permanência, atualização e transmissão dos saberes tradicionais, porque tal história envolve perda e troca de língua – o que nos permite aprofundar as reflexões sobre as transformações e a circulação do que é considerado tradicional, inclusive de uma perspectiva linguística. Embora os Baré não sejam os únicos falantes de nheengatu no alto rio Negro (há também falantes Baniwa, Warekena e alguns idosos de línguas Nadahup), esse povo é o mais diretamente associado à língua. O termo “nheengatu” muitas vezes é utilizado como referência às pessoas: “os Nheengatu” como sinônimo para “os Baré”. É importante lembrar que o nheengatu não é uma língua “nativa” da região do alto rio Negro e foi ali introduzida durante a colonização da Amazônia a partir do século XVII. Os Baré foram um dos povos a quem a língua geral amazônica foi introduzida pelas forças colonizadoras e, no processo de exploração do trabalho extrativista indígena, foram cada vez mais integrados à sociedade não indígena, a ponto de abandonarem sua língua ancestral, da família Aruak/Maipure<sup>8</sup>. Hoje, porém, reivindicam o nheengatu como fator fundamental para o reconhecimento de sua identidade indígena (BARROS; BORGES; MEIRA, 1996).

<sup>7</sup> Ver Oliveira (1995) para uma análise e uma discussão mais aprofundadas da “transformação das atividades mágicas” na modernidade.

<sup>8</sup> Kaufman (1994 *apud* CAMPBELL, 1997, p. 180-181) classifica a língua baré no ramo *Upper Amazon*, dentro da família Maipure. Embora a literatura em geral considere Maipure e Aruak como sinônimos para nomear essa grande família, o autor classifica Aruak como um ramo separado (e distinto do *Upper Amazon*) dentro da família Maipure. A filiação do povo Baré aos povos Aruak não parece ser muito questionada pela arqueologia antropológica. Escreve Neves (*apud* FERNANDES; HERRERO, 2015, p. 57): “Grupos como os Baré têm modos de vida e visões de mundo perfeitamente compatíveis com os de seus parentes que falam línguas Aruak pela bacia do rio Negro”. Ver também Sanz (1972), Oliveira (1993), Aikhenvald (1995), Lima; Martins; Pedrosa (2019).

O reconhecimento dos Baré como indígenas é um fenômeno complexo. Muitos daqueles considerados “verdadeiros Baré” dentro da comunidade têm ancestrais diretos dos portugueses – o que não é surpreendente, dada a longevidade e a intensidade da integração desse povo junto aos brancos. Em Fernandes e Herrero (2015), Marivelton Barroso Baré e Braz-França Baré consideram que seu povo foi um dos “primeiros afetados” pelo contato com os colonizadores e que o histórico de evangelização, migrações e exploração do trabalho indígena resultaram em “uma grande perda cultural” das práticas, festas e rituais sagrados. Os registros históricos concordam com essa visão (HEMMING, 2004 [1987], p. 450-459).

Com isso, os Baré acabaram se tornando “invisíveis, na medida em que seus diacríticos indígenas foram aos poucos sendo eclipsados” – e, assim, entendidos como “civilizados”, eles “haveriam de tornar-se brancos para finalmente serem incorporados, ainda que parcialmente ou de forma deficitária, pela população brasileira” (FIGUEIREDO *apud* FERNANDES; HERRERO, 2015, p. 74; ver também NIMUENAJU, 2015). Esse processo, no entanto, é sempre incompleto, tornando os Baré já não indígenas e, ao mesmo tempo, nunca brancos: no limite, duplamente discriminados, afinal “o tornar-se branco só é possível graças ao fato de não ser branco” (FIGUEIREDO *apud* FERNANDES; HERRERO, 2015, p. 75). Foi dessa forma que o povo Baré “assistiu à dissolução da sua imagem e representatividade” e chegou a ser considerado extinto até o final da década de 1980, sendo a própria autodeterminação prejudicada pela discriminação (FERNANDES; HERRERO, 2015).

Meira (1996, p. 178), por exemplo, ao descrever as dinâmicas do extrativismo e do comércio na Amazônia entre os séculos XIX e XX, afirma que muitos Baré “preferiram ocultar sua origem indígena e assim penetrar na rede de comércio (...) sendo interlocutores tanto dos produtores diretos (‘fregueses’) como dos médios comerciantes”. Ele observa ainda que muitos comerciantes brancos se casaram com mulheres Baré, “provocando grande miscigenação na área do rio Negro e criando vínculos de parentesco e compadrio entre os comerciantes brancos e os índios”. Em outro trabalho (MEIRA, 2009), o autor discute a constituição identitária em localidades do rio Negro onde a população indígena é “misturada”. Para ele, as alianças e conflitos com a sociedade branca tiveram peso na configuração étnica da região. Isso parece repercutir ainda hoje nas relações entre as diferentes comunidades: durante o trabalho de campo para coleta dos dados desta pesquisa, nos foi dito que alguns indígenas de outras etnias não consideram os Baré como “índios”. Também ouvimos que os missionários não costumavam dar aos Baré oportunidades em projetos, como faziam com outros povos. “Os Baré não eram considerados índios; nós, os caboclos da cidade”, nos disse uma colaboradora.

Nesse contexto, não é à toa que a identidade Baré muitas vezes se confunde com a do “caboclo amazônico”. De acordo com Nimuendaju (2015) e Santos (2007), uma das características definidoras dos caboclos é o uso do nheengatu. O sistema de aviamento e extrativismo, assim como o contato dos indígenas com a sociedade branca, foram determinantes para a propagação da identidade cabocla pela natureza das relações sociais que se estabeleceram. A cultura do barracão estreitou os vínculos dos diferentes povos indígenas entre si e com os brancos e, dentro desse amálgama cultural, “a atração exercida por um centro urbano, como São Gabriel da Cachoeira, revela a incorporação da ideia de ‘ser civilizado’” (SANTOS, 2007, p. 119). Por outro lado, o caboclo não rompeu com as “matrizes étnicas” e os saberes ancestrais da vida na floresta, cultivando um modo de vida híbrido em que a cultura indígena permanecia “hegemônica, embora articulada à economia capitalista do extrativismo florestal, que o absorveu enquanto mão de obra e modificou seus costumes e anseios” (SANTOS, 2007, p. 117). Sobre esse hibridismo, escreve Nimuendaju (2015, p. 70, grifos nossos para enfatizar as intersecções com a identidade Baré):

De fora ela [a cultura cabocla] adotou especialmente as formas exteriores do catolicismo, os vestidos, as ferramentas e as armas dos civilizados e o **uso da língua geral**, introduzido também por estes e os seus sequazes semicivilizados. Da **antiga cultura dos Baré** e outras tribos parentas, ela conservou o culto Kóai-Yuruparí, as festas de dádivas (dabucuri) e numerosas pequenas indústrias caseiras das quais ele devolveu em alto grau a fabricação de redes de tucum. O foco desta cultura são **as margens do rio Negro no município de São Gabriel** de onde ela irradiou pelo Içana e Uaupés adentro, influenciando a cultura precedente e fazendo-se sentir no primeiro até a boca do Ayari e no segundo até as primeiras cachoeiras, mais ou menos.

Freire (2011), por outro lado, ao esquematizar a “portugalização” da Amazônia – um processo que tem, “em uma ponta, as línguas indígenas minoritárias; em outra, o português; no meio, a língua geral” (FREIRE, 2011, p. 185) – considera o “caboclo” (amazonense ou paraense) como um falante monolíngue do português “regional”. Para o autor, o surgimento desse falante “caboclo” está relacionado à chegada de imigrantes, monolíngues em português (a “língua de prestígio nacional”), a uma comunidade bilíngue em língua geral e língua portuguesa: “Nesse confronto, a LGA ia deixando de funcionar nos espaços em que atuava, sendo substituída, então, pelo português, criando as condições para o monolingüismo” (FREIRE, 2011, p. 184). No esquema de Freire (2011, p. 183), os “índios tapuios” (monolíngues em língua geral e habitantes de vilas e povoados) e os “índios civilizados” (bilíngues em língua geral e português no trânsito por cidades) parecem corresponder à identidade cabocla referida por Santos (2007) e Nimuendaju (2015). O autor, no entanto, diz basear sua

tipologia em “categorias nativas, usadas pelas próprias populações locais e incorporadas na documentação e nos relatos sobre a região que ainda circulam nos discursos regionais, mesmo que com seus significados atualizados” (FREIRE, 2011, p. 185), ressaltando a importância do critério linguístico – mais do que de elementos étnicos – para a distinção dessas identidades amazônicas.

Independentemente das divergências nessas classificações antropológicas, muitos Baré deixaram de ser “caboclos” para “voltar a ser índios” – e a identificação com o nheengatu, como já dissemos, tem papel central nesse processo. Viveiros de Castro (*apud* FERNANDES; HERRERO, 2015, p. 3-5) sintetiza o fenômeno:

Os índios que agora “voltam a ser” índios (...) se lembram do que foi apagado da história, ligando os pontos tenuamente subsistentes na memória familiar, local, coletiva, através de trajetórias novas, preenchendo o rastro em tracejado do passado com uma nova linha cheia (...). É possível, no sentido de “deve ser possível”, acumular posições simbólicas índias e não-índias, controlar os modos e os momentos de uma transformação essencialmente reversível. É possível “ser branco” à moda indígena, isto é, acionar os códigos culturais dominantes segundo as prioridades, objetivos e estratégias indígenas, e sobretudo, segundo a antropologia indígena, a teoria indígena (as teorias indígenas) da cultura, que pouco têm a ver com nossas teorias essencialistas da cultura.

Se no período colonial a língua geral era para os Baré uma língua do “outro”, de certa maneira imposta pelas circunstâncias da colonização, a partir do final do século XX – mais precisamente a partir de 1987, com a participação na mobilização política dos povos indígenas do rio Negro<sup>9</sup> –, o nheengatu se torna a língua do “mesmo”, com um papel fundamental na identificação como grupo étnico, marcando uma “diferenciação que simultaneamente os transforme e os mantenha Baré”, como observam Barros, Borges e Meira (1996, p. 212). Em um texto que descreve os usos políticos, ideológicos e identitários da LGA/nheengatu em três períodos da história da Amazônia (séculos XVII, XIX e XX), escrevem os autores que

a língua geral (...) adquiriu um novo conteúdo político, no sentido de reafirmar uma identidade indígena “esquecida” (...) os Baré a utilizam como um dos recursos políticos de afirmação étnica, para fins de definição de ‘territórios’ físicos e culturais específicos numa área pluriétnica e caracterizada pelo multilinguismo. (BARROS; BORGES; MEIRA, 1996, p. 211)

---

<sup>9</sup> Viveiros de Castro (2008 *apud* FERNANDES; HERRERO, 2015) vai dizer que “a Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desindianização”. A criação e o fortalecimento da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) também incentivaram o povo Baré a assumir sua identidade e até reivindicar a demarcação de terras. Hoje os Baré compõem uma boa parte das lideranças indígenas do rio Negro.

Nesse sentido, ponderamos ainda que, desde sua introdução na Amazônia com a colonização, a LGA passa a fazer parte da ecologia pluriétnica e multilíngue da região e, logo, se torna também um veículo de transmissão e expressão de conhecimento na rede de relações ali estabelecida<sup>10</sup>. E, embora a língua portuguesa chegue como um elemento central do “processo civilizatório moderno”, um “símbolo ‘étnico’ e social do poder colonizador e hegemônico” (OLIVEIRA, 1995, p. 20)<sup>11</sup> em uma área marcada por dinâmicas sociais de multilinguismo, defendemos que o mesmo pode ser dito em relação ao português falado pelos Baré (e outros povos) do alto rio Negro – conclusão fundamental para a análise dos fenômenos de contato linguístico que aqui propomos.

### 3 A língua como sistema complexo e adaptativo e a proposta ecológica

Ao considerar a complexidade e a diversidade dos contatos socioculturais e linguísticos na região do alto rio Negro, é de extrema relevância adotarmos modelos analíticos que enfatizam a agência dos indivíduos e a dinamicidade das suas interações (MUFWENE, 2008, p. 16). Foi por este motivo que nos embasamos na visão “ecológica” do contato e da mudança linguística de Mufwene (ver especialmente Mufwene, 2001; 2008). Embora Mufwene tenha focado principalmente no surgimento de línguas crioulas, ele enfatiza que a mudança linguística ocorre até na ausência do contato entre o que se considera diferentes línguas, devido à diversidade idioletal. Portanto, a questão da transmissão e da aquisição atinge qualquer variedade, porque, como o linguista congolês observa, está evidente que falantes não nativos não são os únicos a adquirir línguas de forma imperfeita (MUFWENE, 2001, p. 11-12). A replicação será sempre imperfeita (LASS, 1997, p. 112), com erros de transmissão (DEACON, 1997, p. 11; MUFWENE, 2001, p. 9), devido à maneira gradual e fragmentada (*piecemeal*) de desenvolvimento de um idioleto (MUFWENE, 2008, p. 18).

Para Mufwene, uma língua “comunitária” ou “comunal” (*communal language*) é um fenômeno emergente, uma abstração extrapolada a partir da análise de um

---

<sup>10</sup> Sobre isso e especificamente quanto ao uso do reportativo *paá*, que evocaremos na próxima seção, Floyd (2005) sugere que o padrão de evidencialidade do *nheengatu* poderia ser resultante do contato com línguas *Aruak* e *Tukano* no noroeste amazônico.

<sup>11</sup> Borges (1996, p. 51) retorna até o período pombalino, defendendo que “a busca da identidade, (...), desde o período colonial até a atualidade, tem-se caracterizado pela tentativa conflitiva e, em larga escala frustrante, de renegar o passado/presente indígena para assimilar-se a uma identidade caracteristicamente centrada no europeu”. Para o autor, já nos tempos de Pombal, a pressão oficial para implantação do português veio junto com uma “pressão social, no discurso e no imaginário da população, por uma identidade em que ficariam ausentes os componentes indígenas”.

conjunto de idioletos cujos usuários (e geradores) conseguem se comunicar de forma satisfatória na maioria das suas interações (MUFWENE, 2001, p. 2). Na raiz dessa distinção entre língua e idioleto está o recorte clássico da linguística chomskyana entre a língua internalizada (língua-I) e a língua externalizada (língua-E), que a primeira gera (MUFWENE, 2001, p. 2). No entanto, estendendo e diversificando essa divisão fundamental entre o indivíduo e a abstração de uma coletividade para cuja constituição ele mesmo contribui, Mufwene atribui ao idioleto uma função análoga à do indivíduo na genética populacional, comparando os traços linguísticos que cada idioleto exhibe aos genes. A língua, por outro lado, é identificada como análoga à espécie biológica (MUFWENE, 2001, p. 2, 15-18, 141), além de ser descrita como uma parasita cujas vitalidade e natureza dependem totalmente do comportamento e da disposição de seus hospedeiros, o tipo de sociedade que esses indivíduos desenvolvem e a cultura que eles constroem (MUFWENE, 2001, p. 16).

Deste modo, um enfoque central da pesquisa de Mufwene são justamente as motivações das seleções que ocorrem entre as variantes que os falantes encontram nas interações (MUFWENE, 2001, p. 3-4, 17-18, 36-37). Nessa visão, é pela competição entre variantes no nível idioletal que os sistemas coletivos acabam evoluindo, conforme as soluções imediatas e *ad hoc* forem imitadas por outros indivíduos, tal como a evolução de uma espécie biológica é conduzida pelo sucesso dos portadores individuais de genótipos em superar os desafios ecológicos e transmitir os genes para seus descendentes (MUFWENE, 2008, p. 11, 14).

Inspirada de forma transparente na noção de *gene pool* biológica, a arena identificada por Mufwene em que ocorrem as misturas de estruturas linguísticas que geram as recombinações e as inovações resultando no surgimento de novas variedades e até novas línguas é identificada como “piscina” ou “poço” de traços (*feature pool*) (MUFWENE, 2008, 17, 2001, p. 4-6; ver também NEGRÃO; VIOTTI, 2012). Desse modo, qualquer repertório expressivo, tanto individual como coletivo, exibirá uma herança necessariamente híbrida, sendo um produto predominantemente “reciclado” das entradas entregues por múltiplos indivíduos à arena de seleção. Inclui-se nesse processo de reconstituição a exaptação de traços para adequá-los aos sistemas novos, o que constitui a **reestruturação**, ou seja, a reorganização arquetônica ou mecânica do sistema de uma língua, com ou sem a modificação simultânea dos princípios pragmáticos que regulam o uso de tal sistema (MUFWENE, 2001, p. 12).

Ou seja, para Mufwene, uma língua concebida como um fenômeno coletivo se assemelha a uma espécie biológica. Os conjuntos de traços linguísticos que formam um idioleto (*feature pool*) seriam comparáveis aos conjuntos de genes que existem nos genótipos de integrantes de determinada espécie biológica (*gene pool*). Na hora da

reprodução biológica, os genes são recombinados, produzindo novos seres biológicos com um genótipo único, distinto dos genótipos contribuidores. As mutações genéticas que sobrevivem à concorrência da seleção darwiniana podem levar cumulativamente ao surgimento de novas espécies biológicas. Igualmente, na hora de adquirir uma língua ou línguas e de utilizá-la(s) para comunicar-se satisfatoriamente, o falante se vale dos traços linguísticos disponíveis em seu repertório expressivo, sendo que a “piscina de traços” presente no indivíduo e em determinado grupo social pode ser muito mais diversificada, dado o número de potenciais contribuidores (idioletos provenientes de diversos dialetos e línguas que o falante tenha experimentado ao longo da vida). As repetidas escolhas no nível individual, favorecendo certos traços sobre outros devido aos objetivos e aos contextos comunicativos (seleção ecológica), acabam conduzindo a constituição da língua coletiva.

É notável, no entanto, que os paralelos com a recombinação genética que inspiram o modelo proposto não são absolutos, pois a transmissão predominante de traços linguísticos não é do tipo “do genitor à prole”, mas antes horizontal e lamarckiano, sendo marcadamente poliplóide (MUFWENE, 2008, p. 19; 2001, p. 12, 141, 148-153). Isto é, existem muitas variações, ora naturais ora induzidas, no número de elementos constituintes (na biologia esse termo se refere à quantidade de cromossomos). No âmbito linguístico, tal diversidade se enquadra porque não há limite ao número de grupos ou indivíduos que possam contribuir para a formação de determinado idioleto ou língua (MUFWENE, 2001, 18). Além disso, a princípio, a capacidade de um falante de adquirir novidades de forma aditiva ou substitutiva durará por toda a vida ou, pelo menos, até sofrer alguma incapacitação linguística.

Na raiz do processo de mudança linguística, na visão de Mufwene, estão as acomodações mútuas que os falantes de idioletos fazem na hora de se comunicarem (MUFWENE, 2008, p. 15, 16). Os idioletos em uma língua sempre serão diferentes em algum grau, de modo que as inovações criativas não idênticas entrem em um processo constante e incessante de competição e seleção.

Aquelas mudanças que se espalham a partir de algumas línguas-l para se tornarem padrões exclusivos, dominantes, minoritários ou latentes na linguagem coletiva são o enfoque deste livro. Tais mudanças são como aqueles processos microevolucionários que passam a ser relevantes no nível macroevolucionário, quando justificarem postular a especiação. (...) Evidentemente, é necessário referenciar a ecologia para explicar tal especiação (...) (MUFWENE, 2001, p. 12, tradução nossa)<sup>12</sup>

<sup>12</sup> No original, em inglês: Those changes that spread from some l-languages to become exclusive, dominant, minority, or latent patterns in the communal language are the focus of this book. They are like those microevolutionary processes that become significant at the macroevolutionary level when they justify positing speciation. (...) It is of course necessary to invoke ecology to account for such speciation (...). (MUFWENE, 2001, p. 12)

Citando as observações já clássicas de Milroy (1997) e Weinreich (1953) de que a mudança linguística se baseia no indivíduo e de que o contato linguístico ocorre fundamentalmente na “mente” do falante, Mufwene procura fortalecer a noção de que as línguas comunitárias são abstrações extrapoladas a partir da análise de idioletos (MUFWENE, 2008, p. 18, 2001, p. 14). Consequentemente, as fronteiras entre uma língua e outra estão sempre muito vagas e fundamentalmente osmóticas (MUFWENE, 2001, p. 15). Do mesmo modo, jamais é o caso de certo idioleto estar terminantemente fechado à possibilidade de modificações. Como veremos abaixo, até quando um falante procura ao máximo não adotar formas inovadoras conscientemente, pode ser que as frequências de uso das variantes estabelecidas mudem. Assim, a mudança linguística surge das interpenetrações, tanto mútuas como desequilibradas, geradas nas seleções espontâneas feitas pelos falantes entre os elementos que encontram e entre as regras para combiná-los na hora de se comunicar.

Em todo momento, o que determina se certas variantes são aceitas, integradas e difundidas por diferentes grupos de falantes, enquanto outras acabam rejeitadas e excluídas a ponto de desvanecer, é o que Mufwene denomina a “ecologia”. Conforme os indivíduos reagem às condições ecológicas no nível idioletal, a “espécie”, ou seja, a língua como fenômeno comunal, será direcionada.

A “mão invisível” que conduz a evolução está situada sempre na ecologia, que é externa, independentemente de o estímulo serem as tentativas dos falantes de reduzirem as diferenças entre seus idioletos e/ou entre seus dialetos, ou de ser a influência de outro idioma. Até as necessidades de desenvolver certa simetria ou de preencher lacunas dentro do “sistema” são provocadas por fatores que são externos à própria língua, quando se lembra de que todas as mudanças [nas línguas coletivas] refletem as ações dos falantes durante seus atos comunicativos e os falantes são, de fato, externos à língua que falam. (MUFWENE, 2008, p. 161, tradução nossa)<sup>13</sup>

Mufwene divide a ecologia em duas esferas. Em primeiro lugar, a ecologia “interna”, que abrange no nível da língua comunal a própria estrutura variável do sistema complexo, antes de a língua sofrer reestruturação (MUFWENE, 2001, p. 23).

---

<sup>13</sup> No original, em inglês: The “invisible hand” that drives evolution always lies in the ecology, which is external, regardless of whether the trigger lies in speakers’ attempts to reduce differences amongst their idiolects and/or between their dialects, or whether it lies in influence from another language. Even needs to develop some symmetry or fill gaps within a “system” are triggered by factors that are external to the language itself, bearing in mind that all changes [in communal languages] reflect the actions of speakers during their communicative acts and the speakers are indeed external to the language they speak. (MUFWENE, 2008, p. 161)

Essa parte também abarca as opções disponíveis para a seleção consciente ou inconsciente no repertório expressivo dos falantes:

Os traços linguísticos em determinado sistema também constituem elementos da ecologia uns para os outros. A remoção, inserção ou modificação (do papel) de uma variante afeta a distribuição das demais variantes no subsistema, o que resulta em um sistema de outro tipo geral. (...) No nível transdialetal e inter-idioletal, as acomodações mútuas (...), que podem causar mudanças no sistema, são outro [sic] o resultado de reações às relações ecológicas internas à espécie. (...) [A]s tentativas de se parecer com, ou de manter-se distinto de, outros falantes influenciam as características da fala de certos indivíduos e servem como um fator da ecologia externa, enquanto a coexistência de princípios estruturais funciona como um aspecto da ecologia interna. (MUFWENE, 2001, p. 22-23, tradução nossa)<sup>14</sup>

Por outro lado, a ecologia “externa” inclui as situações socioculturais, tais como a hierarquização social e as atitudes metalinguísticas de valorização e estigmatização, além de uma amplíssima gama de fatores tecnológicos, econômicos, demográficos, geográficos etc.

O modelo de mudança linguística que Mufwene propõe se mostra extremamente propício para explicar as complexas interações de fatores internos e externos que informam as escolhas feitas pelos falantes em contato. Embora concebido para desvendar as complicadas situações enquadradas na criouliização, o programa “ecológico” também insiste na aptidão de seus fundamentos para tratar o contato e a evolução linguística fora do âmbito da crioulistica (se bem que esse tópico se pauta também na formação do próprio nheengatu).

Há uma reiterada ênfase no papel central de repetidos atos individuais que ocorrem “às cegas” quanto ao eventual impacto futuro na (re-)constituição do sistema coletivo em que estejam incorporados, o qual também influencia, por sua vez, as escolhas individuais. Ou seja, a célebre “mão invisível”, se traduz perfeitamente no que vemos no bilinguismo português-nheengatu dos Baré. Acomodações na estilística resultaram em uma transferência do papel da partícula evidencial da língua tupi-guarani e da pragmática discursiva das tradições narrativas indígenas (*paa*) para uma construção da variedade românica (“dizque”).

---

<sup>14</sup> No original, em inglês: Linguistic features in a system also constitute part of the ecology for one another. Removal, insertion, or modification (of the role) of a variant affects the distribution of other variants in the subsystem, thus yielding a different kind of system overall. (...) At the crossdialectal and interidiolectal levels, the mutual accommodations (...) which may cause changes within the system, are other the result of responses to species-internal ecological relations. (...) [A]ttempts to sound like, or to remain different from, other speakers influence some individuals' speech characteristics and act as an external ecological factor, while the coexistence of structural principles acts as an internal one.' (MUFWENE, 2001, p. 22-23).

Um aspecto curioso da evolução do “dizque” no português gabrielense (na verdade, o fenômeno investigado na cidade é atestado de forma muito mais ampla pelo alto e médio rio Negro) é a transferência apenas da função do evidencial reportativo, sem a inclusão da forma. As duas formas sequer ocupam as mesmas posições nas frases em que ocorrem. Desse modo, é possível notar um paralelo com a polidez linguística dos povos indígenas multilíngues de língua tukano oriental, para os quais a inclusão de itens lexicais de origem diferente da língua matriz de enunciação é considerada grosseira. Outro caso deste tipo de “cópia morfológica” (MITHUN, 2012) é a maneira como o verbo *su* “ir” chega a concorrer com a partícula tradicional *kuri* para expressar futuridade, p. ex., *a-su a-maã arara* (1sg.ativo-ir 1sg.ativo-see arara) versus *a-maã kuri arara* (1sg.ativo-ver fut arara) (CRUZ, 2011, p. 341), sendo que o primeiro é modelado na construção românica análoga, ou seja, **vou ver a arara** (ir-pres.indic.1sg\aux.fut ver-inf def.art arara), contudo, com flexão número-pessoal tanto no verbo auxiliar como no principal, conforme o padrão *nheengatu*, em que não existe infinitivo (FINBOW; O'NEILL, 2022). Os critérios culturais da ecologia externa, portanto, estão em evidência na motivação para selecionar uma expressão com função em certo grau análoga à de *paa*, porém, inteiramente da língua portuguesa.

Vemos claras vantagens em adotar um modelo teórico como aquele defendido por Mufwene. A insistência no contato como aspecto central da diversidade estrutural e pragmática, as quais se definem como as forças motoras da evolução linguística, é facilmente compatível com o perspectivismo ameríndio. Se para esta abordagem da antropologia a realidade mundana só pode emergir dos sujeitos e suas relações, para Mufwene as inovações linguísticas emergem da interação entre indivíduos e seus idioletos. Isto é, ambas as visões enfatizam o protagonismo incessante dos indivíduos em suas condições situacionais (ecológicas) de interação com o mundo e uns com os outros – o que condiz com a noção das línguas como sistemas profundamente complexos e altamente adaptativos que existem em um estado de transformação constante. Assim, a seleção entre as variantes expressivas disponíveis, que ocorre com o intuito de otimizar a comunicação mediante a acomodação estilística, pode causar repercussões subsequentes imprevisíveis no macrossistema, porque, em grande medida, os interesses imediatos particulares que guiavam os agentes no micropiano nos permanecerão opacos. No entanto, é inegável o papel fundamental que tais interações têm na constituição dos padrões mais grosseiros que os linguistas detectam na superfície das línguas comunais.

#### **4 Análise preliminar do uso de “dizque” como marcador de evidencialidade e alguns apontamentos linguísticos sobre tal categorização**

A partir dos debates levantados nas seções anteriores é notável para nós que, além de estar presente no conteúdo de narrativas e discursos, os conhecimentos tradicionais também transparecem na transmissão de estruturas linguísticas utilizadas para contá-las, como é o caso dos marcadores de evidencialidade<sup>15</sup>. Desse modo, o uso frequente de “dizque” na narração de histórias tradicionais é um fenômeno de contato linguístico que exige um olhar para além da análise linguística *per se*. Entendemos que esse processo de reinterpretação e seleção dos traços das gramáticas em contato passa também por compreender os regimes de historicidade e tradição e as redes de relações implicadas na ecologia de contato em questão.

O uso da expressão “dizque” é frequente em alguns contextos de fala reportada entre nossos colaboradores Baré, com funções e em posições similares à ocorrência da partícula de reportativo *paa* do nheengatu, assim definida por Cruz (2011, p. 349) – que, aliás, a traduz como “diz que”:

A partícula de reportativo *paa* indica que a via de acesso do falante às informações disponibilizadas no enunciado não pode mais ser recuperada. Em termos discursivos, a partícula ocorre com grande frequência em textos que fazem parte do repositório de conhecimentos culturais e históricos: mitos e relatos históricos (...)

No contexto de narração de mitos e relatos históricos, segundo a autora, a partícula ocorre em praticamente todos os enunciados. Já quando a fonte da informação é conhecida, só pode ser utilizada se a intenção do falante é provocar ironia ou dúvida. Ainda de acordo com a descrição de Cruz (2011), *paa* é uma partícula de segunda posição, isto é, que ocorre imediatamente após o primeiro constituinte. Reproduzimos abaixo alguns dados de Cruz (2011, p. 352, 355) para ilustrar esses dois usos de *paa*<sup>16</sup>:

**Narrativa tradicional:**

(1) “kua	se-iara”	u-nheẽ	paa
DEMPROX	1sgE-propriedade	3sgA-dizer	REP

“Este é meu”, diz que ele disse.

<sup>15</sup> Assim Aikhenvald (2004, p. 1, tradução nossa) define a evidencialidade gramatical: “Em aproximadamente um quarto das línguas do mundo, toda declaração precisa especificar o tipo de fonte em que é baseada – por exemplo, se o falante viu, ouviu, inferiu de alguma evidência indireta ou soube por outra pessoa. Essa categoria gramatical, cujo significado primário é a fonte da informação, é chamada de ‘evidencialidade’”.

<sup>16</sup> Referências sobre o uso e as funções de *paa* aparecem, com menor ou maior grau de profundidade, em descrições mais antigas da LGA/Nheengatu: em *O Selvagem*, de Couto de Magalhães (1876), na *Carta Pastoral de Dom Frederico Costa* (1909), nos vocabulários de Tastevin (1922) e Stradelli (2014 [1928]) e em uma nota de rodapé de Taylor (1985). Utilizamos aqui as referências da gramática de Cruz (2011), por serem baseadas no uso mais atual e sincrônico da língua no alto rio Negro.

(2) ape te paa ai i-kuere u-maramunha  
 CONJSEQ FOC REP preguiça 3sgE-ser.cansado 3sgA-brigar  
 Aí mesmo, diz que a preguiça estava cansada de brigar.

**Ironia ou dúvida (com Sofia presente):**

(3) Só Sofia paa u-kua u-nheengai  
 Só Sofia REP 3sgA-saber 3sgA-cantar  
 Só Sofia, diz que sabe cantar.

Nos dados do nosso corpus em português<sup>17</sup>, “dizque” aparece sobretudo no contexto de narração de histórias tradicionais. Os enunciados a seguir foram retirados da gravação da fala de Dona Marlene Trindade, uma professora Baré, moradora de São Gabriel da Cachoeira (AM), falante de nheengatu e português. Na ocasião, ela narrava uma história tradicional em português:

(1) aí / pronto // ele acordou **diz que** ele + ah / **diz que** ele falou / eu to atrasado // começou / juntar / juntar / juntar / encheu // lá / vinha **diz que** enquanto aqui já tavam na festa já //

(2) aí **diz que** o homem viu // acutipuru mesmo / **diz que** disse para uma moça // vai / dá para ele tomar mingau quente // serviu na cuiazão // mandaram ele sentar coitado // aí ele tomou **diz que** // quando ele tomou / derreteu já coração dele //

(3) ah nem ligaram / deixaram ele / acho que esfriou um pouquinho // **diz que** como teu celular / acho que acordou de novo //

(4) aí **diz que** / uma mulher já agarrou já / inambu // inambu **diz que** era bonito / né / aí arranjou uma namorada //

(5) **diz que** eles tavam fazendo contrato os dois / inambu com a moça // olha / **diz que** ele falou minha casa fica assim / eu vou botar um sinal / uma flor //

Ao narrar histórias tradicionais em nheengatu, Dona Marlene Trindade faz uso do reportativo *paa*, como indica a transcrição – sem glosa, mas traduzida – de trechos da narrativa *O jurupi-murucututu e os grilos* (FINBOW, anotações de campo, 2018):

(6) Yepé ara **paá** / akwé yepé apigá umurári tendá upé yepé nhũ //  
 Um dia dizque / tinha um homem [que] morava [num] sítio sozinho //

<sup>17</sup> Pesquisa aprovada pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep). Número do parecer: 5.271.432 (emitido em 5 de março de 2022). Os dados estão transcritos de acordo com a metodologia do projeto C-ORAL, que segue um padrão prosódico-pragmático para as transcrições, dividindo as sentenças em unidades prosódicas. Ver <https://www.c-oral-brasil.org/>

(7) Yepé ara **paá** / ximiriuku unheẽ xupé / “Se mena / resu xinga repinaitika yambaú rã//  
Um dia dizque / sua esposa fala para ele / “Meu esposo / vai um pouco pescar para nós  
comermos //

(8) Resu remutúri garapé rupi repisika rã pirá mirĩ yambaú rã” / unheẽ **paá** xupé //  
Vai focar pelo igarapé para pegar peixes pequenos para nós comermos” / [ela] disse  
dizque para ele //

O português não possui partículas como *paa*, organizadas em sistemas gramaticais de evidencialidade cuja função é marcar a fonte da informação reportada – uma característica comum das línguas indígenas brasileiras. Em línguas em que essa forma de marcação não ocorre gramaticalmente, estratégias lexicais podem ser utilizadas para indicar a fonte da informação em falas reportadas; e no português do Brasil o uso da expressão “diz que” é uma dessas estratégias, apresentando diferentes possibilidades semântico-discursivas. Trabalhos como os de Aikhenvald (2007) e de Casseb-Galvão (2011) debatem o estatuto categorial, a semântica e o caminho de gramaticalização da expressão “diz que” no português brasileiro.

Não discutiremos, no escopo deste trabalho, os pormenores desses ditos processos de gramaticalização da expressão “diz que” em português. Para os fins aqui propostos, é suficiente recorrermos a duas observações de Aikhenvald (2007) nesse sentido: 1. expressões lexicais que marcam a fonte da informação em línguas em que essa marca não é obrigatória e gramatical frequentemente se gramaticalizam; e 2. a evidencialidade gramatical é um traço altamente difundido por contato linguístico.

Notamos, ainda, que a frequência de uso de “dizque” na narração de histórias varia entre a fala dos nossos colaboradores: é menos frequente naqueles que também usam menos o *paa* nas narrativas em nheengatu, em geral os mais jovens<sup>18</sup>. Por outro lado, nem *paa* nem “dizque” são utilizados por uma falante mais velha ao narrar acontecimentos “de verdade”, ou seja, que realmente aconteceram, ou que ela mesma presenciou, ainda que façam parte de um universo mitológico. Já na fala de outra colaboradora a frequência da expressão “dizque” é alta na narrativa de histórias familiares que ela não testemunhou. Nas histórias tradicionais registradas por escrito por Dona Marlene Trindade em português, “dizque” não aparece – o que pode ser um indício, em consonância com o trabalho de Floyd (2005), mencionado a seguir, de que a expressão é uma marca discursiva de um gênero oral.

O uso irônico de “dizque” também foi atestado durante a coleta de dados em trabalho de campo, em contextos de fofoca ou de negação da informação dada – tal

---

<sup>18</sup> Uma hipótese aventada nesse caso seria um caminho contrário de convergência das duas expressões – estaria *paa* deixando de ser uma partícula obrigatória e se aproximando do status de estratégia discursiva de “diz que” no português brasileiro?

uso também foi observado na fala de crianças com competência apenas passiva em *nheengatu*. Quando perguntada sobre o significado dessa expressão, uma falante explicou: “É uma maneira de falar ‘diz ela’, assim tipo confirmando, mas negando na mesma hora. É uma gíria de nós aqui, indígenas mesmo”. Em geral, nesse contexto, a expressão aparece em posição final, como na seguinte mensagem escrita por essa mesma pessoa:

(9) Sem querer querendo! No galpão do forró ontem! Ela foi **disk!**<sup>19</sup>

Os contextos e a frequência do uso de “dizque”, assim como sua distribuição sintática e funções pragmáticas, parecem guardar paralelos com a partícula *paa* do *nheengatu*. Mais do que isso, propomos que essa forma de uso da expressão emerge como uma inovação a partir do contato entre as duas línguas. Para isso, tomamos por base o recorte teórico de Mufwene (2001; 2008) para a análise de fenômenos de contato entre línguas e da evolução (ou mudança) linguística, segundo a qual os traços gramaticais das línguas em contato entrariam em uma dinâmica de competição e seleção, sendo selecionados aqueles que melhor se adequam aos objetivos comunicativos do falante, como expusemos na seção anterior. Nesse caso, identificamos características divergentes (a marcação gramatical ou lexical da fonte da informação no discurso reportado) e convergentes (a semântica de *paa* e “dizque” nesse contexto discursivo) entre os traços das duas línguas em interação. A inovação nesse caso reside justamente na seleção da expressão “dizque” (lexical em português) pelo seu conteúdo semântico, que converge com o de *paa* mas diverge de outros usos em português, contemplando assim os objetivos discursivos da narração.

Na análise aqui proposta, é impossível dissociar o uso de “dizque” do contexto pragmático da narração de histórias tradicionais. Em primeiro lugar, identificamos que o comportamento e a frequência da expressão nesse tipo de discurso são diferentes daqueles observados em outras situações de fala. Considerando a análise de Floyd (2005) sobre os significados poéticos e prosódicos do uso de evidenciais na contação de histórias em línguas ameríndias, concluímos que isso não acontece por acaso:

(...) a função do reportativo ao contar uma história não é nem mais nem menos prosódica do que é semântica, e que na realidade essa partícula representa uma expressão integrada da poética e do gerenciamento da informação. O narrador cria uma estrutura de linhas paralelas rítmicas que se repete, na medida em que lembra aos ouvintes simultaneamente de que tal informação tem sido transmitida de indivíduo em indivíduo

---

<sup>19</sup> Neste caso, a mensagem foi escrita, mas o mesmo tipo de construção também ocorre com bastante frequência na fala. É curioso também notar que aqui a expressão não é composta por *diz* + *que*, mas escrita como uma única palavra: “disk”.

pelas gerações. As novas gerações de narradores utilizam o efeito prosódico de repetir a marca reportativa como um modelo de narração esteticamente gratificante e, ao mesmo tempo, eles afirmam seu lugar na corrente que passa adiante o conhecimento oral. (FLOYD, 2005, p. 5, tradução nossa)<sup>20</sup>

No mesmo texto, o autor nota que a importância do modo de narrar histórias tradicionais influencia na preservação e na transmissão de marcas discursivas em situações de contato linguístico, já que essas narrativas revelam relações gramaticais e sociais implicadas em uma noção de responsabilidade pela fonte da informação reportada. Nesse sentido, ele se debruça especificamente sobre o contexto do noroeste amazônico, onde se concentra nosso estudo – a longa história de multilinguismo e compartilhamento de saberes (com a “tradução” de narrativas tradicionais semelhantes em diferentes línguas) na região pode ter criado padrões discursivos e de usos linguísticos das partículas de evidencialidade:

É possível que tais semelhanças estejam associadas a padrões de contato linguístico e aos eventos sociais pelas quais as narrações tenham sido transmitidas e traduzidas (...). Tanto a função poética quanto a gramatical dos evidenciais, na guisa de um conjunto integrado no discurso, são adaptadas a novos contextos linguísticos nas novas contações das histórias. (FLOYD, 2005, p. 12, tradução nossa)<sup>21</sup>

No caso dos dados aqui analisados, no entanto, parece estarmos diante de algo que vai além da simples reiteração ou “recontação” de uma história tradicional. Trata-se de uma transposição da narrativa de uma língua ameríndia (o nheengatu) para o português. Por outro lado, se a narradora não está muito familiarizada com as técnicas de contação de histórias tradicionais nessa língua, a transposição de aspectos da narração Baré, em nheengatu, “passa” facilmente para o estilo narrativo em português.

Enquanto Floyd (2005) destaca as funções poéticas e semânticas dos evidenciais como um recurso rítmico e epistemológico, Hugh-Jones (2012, p.138) explora a “maneira pela qual a mito-história é estruturada e memorizada” e “como

---

<sup>20</sup> No original, em inglês: (...) the function of the reportive in storytelling is neither more nor less prosodic than it is semantic, and that in fact it represents an integrated expression of poetics and information management. The storyteller creates a repeating, rhythmic and parallel line structure while simultaneously reminding listeners that the information has been handed down from person to person over generations. New generations of storytellers use the prosodic effect of repeating reportive marking as a model for aesthetically pleasing storytelling, and simultaneously affirm their place in the chain that passes down oral knowledge. (FLOYD, 2005, p. 5)

<sup>21</sup> No original, em inglês: It is possible that such similarities are related to patterns of language contact, and to the social events through which stories have been transmitted and translated (...) Both the grammatical and poetic functions of evidentials, as an integrated package in discourse, are adapted into new linguistic contexts through the retelling of stories. (FLOYD, 2005, p. 12)

isso pode nos ajudar a compreender as ideias indígenas de tempo e história”. Nesse sentido, o uso de marcadores de evidencialidade reforça o caráter de longa duração das histórias tradicionais, uma vez que inscreve a fonte da informação na temporalidade remota do mito – uma temporalidade “nobre e platônica” cujo estatuto histórico depende da crença na palavra do outro (VEYNE, 2013, p. 54). O discurso reportado, então, coloca em evidência o papel da narradora na transmissão desse saber e nele estão implicadas tais noções de tempo e história.

A observação de que partículas de evidencialidade podem carregar significados mais complexos do que a mera função gramatical de marcar a fonte da informação desafia ainda mais a categorização, descrição e análise desse tipo de fenômeno. Em seu trabalho seminal sobre evidenciais, Aikhenvald (2004, p. 17) menciona as dificuldades de pesquisadores orientados pelos padrões europeus em determinar os sentidos exatos da categoria, vista como “exótica”. Mais recentemente, trabalhos sobre línguas ameríndias e africanas, especialmente no âmbito do multilinguismo e do contato linguístico, têm questionado a orientação europeia das análises gramaticais (FARACLAS et al, 2014; LÜPKE et al, 2020; LÜPKE, 2021).

Em direção a uma abordagem antropológica e em diálogo com o viés perspectivista de Viveiros de Castro (2004a, 2004b), Course (2018, p. 13) coloca em xeque até mesmo a conceitualização de língua, que seria uma “categoria ilusória”: “No contexto da língua na imaginação ameríndia, as possibilidades ontológicas para o que a língua é assumem formas particulares, estruturadas como tais dentro de entendimentos cosmológicos particulares”. Analisando o caso dos Mapuche, o autor demonstra como o mapudungu é entendido como parte fundamental da estrutura do mundo – é a língua da terra, uma língua com força e poder –, algo que também consideramos plausível para os sistemas linguísticos do noroeste amazônico. Basta lembrarmos, como vimos brevemente na seção 2, que nessa região a língua está no cerne da organização identitária e social (SORENSEN, 1967; STENZEL, 2005; CHERNELA, 2018)<sup>22</sup>.

## **5 Proposta para estudos futuros: por uma abordagem interdisciplinar e perspectivista dos fenômenos de contato linguístico**

Ao considerar a diversidade de contextos em que a dinâmica de competição e seleção de traços linguísticos ocorre, a teoria de Mufwene (2001; 2008) também abre

---

<sup>22</sup> Nesse sentido, há também diversos estudos que analisam o poder da palavra xamânica, como a própria tese de Viveiros de Castro (1984)

espaço para o entendimento dos ambientes sociais, culturais e históricos em que o contato e a evolução linguística se forjam – portanto, compreender as particularidades dessa ecologia é fundamental. Esse talvez seja um primeiro passo em direção à abordagem que pretendemos propor: a interdisciplinaridade. Afinal, como observam Negrão e Viotti (2012, p. 314) em um artigo que defende a reconstrução de “uma história linguística” para o português brasileiro, “é hora de olharmos para os fatos da evolução da língua por outra perspectiva: a do contexto dos fatos históricos, sociais e econômicos”. Como discutimos na seção anterior, se as categorias linguísticas envolvidas nos fenômenos de contato carregam sentidos para além das funções gramaticais – sentidos discursivos e ontológicos, por exemplo –, é preciso entender os contextos em que tais significados emergem.

Sarmiento (2019), por exemplo, cita uma série de estudos sobre a história do noroeste amazônico que contam com dados arqueológicos, linguísticos e etnográficos. Nesse sentido, acreditamos ser possível aprofundar o entendimento de Mufwene (2001; 2008) e de Negrão e Viotti (2012) sobre a necessidade de considerar fatos sócio-históricos, econômicos e culturais para a análise dos fenômenos de contato linguístico: se tais autores defendem o intercâmbio com outras áreas de estudo, nós propomos olhar para aquelas que têm desenvolvido colaborações com populações e pesquisadores indígenas, como a História, a Antropologia e a Arqueologia. Não é à toa que Sarmiento (2019) – ele mesmo um pesquisador indígena – menciona trabalhos que consideram a tradição oral como fonte de informações a serem comparadas com evidências arqueológicas, linguísticas e registros escritos.

Também não foi de maneira fortuita que nomeamos Dona Marlene Trindade, voz dos dados linguísticos aqui analisados, algo não muito comum em artigos de descrição e análise. Dona Marlene, professora e falante de uma variedade de português em contato com o nheengatu, conhece a história e os saberes tradicionais do rio Negro e está inserida nas redes de relação da região. Durante as conversas gravadas, ela não raro tece dúvidas e metacomentários em relação a estruturas gramaticais do nheengatu e do português, sugere traduções e analisa o uso das línguas em seus próprios termos e contextos. A partir dessa interlocução inicial, acreditamos ser possível vislumbrar um horizonte colaborativo para os próximos passos desta pesquisa.

Autores como Faraclas et al (2014), Course (2018) e Lüpke (2021) já têm defendido, sob diferentes vieses teóricos, a consideração do ponto de vista e da visão de mundo do falante em situações de multilinguismo – no caso de Course, alinhado com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro. Da mesma forma, pensamos que a colaboração com Dona Marlene e outros falantes de nheengatu e português têm muito a contribuir para as análises de fenômenos de contato linguístico entre as duas

línguas. Como demonstramos na seção anterior, tais fenômenos podem expressar sentidos ontológicos, modos de pensar e de transmitir conhecimento que, em nossa opinião, devem ser contemplados em sua análise e descrição. Esperamos, assim, que a partir dos questionamentos levantados neste artigo e da parceria com Dona Marlene e com outras colaboradoras Baré, manifestações linguísticas como o uso de “dizque” na narração de histórias tradicionais possam ser avaliadas de uma maneira mais sofisticada, respeitando a interlocução com as populações e os contextos de uso do português em contato com línguas indígenas.

## 6 Considerações finais

Neste trabalho, partimos de uma breve análise preliminar do uso da expressão “dizque” como marcador de evidencialidade reportativa na narração de histórias tradicionais como um fenômeno de contato linguístico entre as duas línguas. Expusemos o modelo “ecológico” de Mufwene para o tratamento de fenômenos de contato linguístico e questionamos as categorias de análise de orientação europeia, propondo um olhar que considere os contextos discursivos, históricos e etnográficos da situação de contato, assim como os sentidos ontológicos e os modos de saber e de transmitir conhecimento implicados no uso dos evidenciais na narração de histórias tradicionais. Por fim, sugerimos que, para dar conta de todas essas questões, seja adotada uma abordagem “ecológica” (no viés de Mufwene) e interdisciplinar – que cruze evidências de diferentes áreas de modo perspectivista/colaborativo, respeitando a interlocução com os falantes – dos fenômenos de contato linguístico entre línguas europeias e indígenas.

## Agradecimentos

Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo fomento a esta pesquisa.

## Referências

- AIKHENVALD, Alexandra Y. **Baré**. München/Newcastle: Lincom Europa, 1995.
- AIKHENVALD, Alexandra Y. **Evidentiality** (Oxford Linguistics). Oxford: Oxford University Press, 2004.
- AIKHENVALD, Alexandra Y. Information Source and evidentiality: what can we conclude? **Revista di Linguistica**, n. 19.1, p. 209-227, 2007.
- ARGOLO, Wagner. Línguas gerais na história social-linguística do Brasil, **PAPIA-Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico**, São Paulo v. 26, n. 1, p. 7-52, 2016.
- BARROS, Maria Cândia D. M.; BORGES, Luiz C.; MEIRA, Márcio. A Língua Geral como identidade construída. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, p. 191-219, 1996.
- CAMPBELL, Lyle. **American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native American**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- CASSEB-GALVÃO, Vânia. Gramática discursivo-funcional e teoria da gramaticalização: revisitando os usos de [diskí] no português brasileiro. **Filologia linguística portuguesa**, v. 13, n. 2, p. 305-335, 2011.
- CHERNELA, Janet. Language in an ontological register: Embodied speech in the Northwest Amazon of Colombia and Brazil. **Language & Communication**, v. 63, p. 23-32, 2018.
- COSTA, Dom Frederico. **Carta Pastoral de D. Frederico Costa Bispo do Amazonas a seus amados seguidores**. Fortaleza: Typ Minerva, 1909.
- COURSE, Magnus. Of words and fog: Linguistic relativity and Amerindian ontology. **SAGE Publications**, v. 10, n. 3, p. 247-263, 2010.
- COURSE, Magnus. Words beyond meaning in Mapuche language ideology. **Language & Communication**, v. 63, p. 9-14, 2018.
- COUTO DE MAGALHÃES, Jose Vieira. **O Selvagem**. Rio de Janeiro: Typ. da Reforma, 1876.
- CRUZ, Aline da. **Fonologia e Gramática do Nheengatú**. A língua geral falada pelos povos Baré, Warekena e Baniwa. Utrecht/Amsterdã: LOT/Vrije Universiteit, 2011.
- DEACON, Terrence W. **The symbolic species: the co-evolution of language and the brain**. New York: Norton, 1997.
- EDELWEISS, F. G. **Estudos Tupis e Tupi-Guaranis: confrontos e revisões**. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora, 1969.

EPPS, Patience; STENZEL, Kristine (Org.). **Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Museu do Índio-Funai, 2013.

FACUNDES, Sidney; MOORE, Denny; PIRES, Nádia. Nheengatú (Língua Geral Amazônica), its History, and the Effects of Language Contact. **UC Berkeley: Department of Linguistics**, 1994. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/7tb981s1>

FARACLAS, Nicholas et al. Creoles and acts of identity: convergence and multiple voicing in the Atlantic Creoles. **PAPIA-Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico**, v. 24, n. 1, p. 173-198, 2014.

FERNANDES, Ulysses; HERRERO, Marina (Org.). **Baré: povo do rio**. São Paulo: Edições Sesc, 2015.

FINBOW, Thomas. The Nature and Emergence of the Língua Geral Amazônica according to Mufwene's Language Ecology Model. **Revista do GEL**, v. 19, n. 2, p. 75-112, 2022.

FINBOW, Thomas; O'NEILL, Paul. "Koineization and language contact: the social causes of morphological change in and with Portuguese". In: LEDGEWAY, Adam; SMITH, John Charles; VINCENT, Nigel. (Org.). **Periphrasis and Inflexion in Diachrony: a View from Romance**. Oxford: Oxford University Press, 2022. p. 381-412.

FLOYD, Simeon. The Poetics of Evidentiality in South American Storytelling. **Proceedings from the Eighth Workshop on American Indigenous Languages, Santa Barbara Papers in Linguistics**, v. 16, p. 28-41, 2005.

FREIRE, José R. B. **Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003.

FREIRE, José R. Bessa. **Rio Babel: A história das línguas na Amazônia**. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

GARCIA, Lorena. "Tupi-Carib Histories in the Middle-Lower Xingu". In: BARRETO, Cristiana et al (Org.). **Koriabo**. From the Caribbean Sea to the Amazon River. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2020. p. 227-244.

HAUCK, Jan D; HEURICH, Guilherme O. Language in the Amerindian imagination: An inquiry into linguistic natures. **Language & Communication**, v. 63, p. 1-8, 2018.

HEMMING, J. **Amazon Frontier**. The Defeat of the Brazilian Indians. 2 ed., Londres: Papermac, 1995.

HEMMING, J. **Red Gold**. The Conquest of the Brazilian Indians. 2 ed. Londres: Papermac, 1987.

HUGH-JONES, Stephen. “Escrever na pedra, escrever no papel”. In: ANDRELO, Geraldo (Org.). **Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos do Rio Negro**. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012. p. 138-167

LASS, R. **Historical Linguistics and Language Change**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LENCLUD, Gérard. “A tradição não é mais o que era”: sobre as noções de tradição e de sociedade tradicional em etnologia (1987). **História, histórias**, v. 1, n. 1, p. 148-163, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Como morrem os mitos”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 261-274.

LIMA, Ademar dos Santos; MARTINS, Silvana Andrade; PEDROSA, Jéssica Nayara Cruz. Os últimos falantes da língua baré. **Tellus**, ano 19, n. 39, p. 207-226, 2019.

LÜPKE, Friederike et al. Comparing rural multilingualism in Lowland South America and Western Africa. **Anthropological Linguistics**, n. 62, v. 1, p. 3-57, 2020.

LÜPKE, Friederike. Patterns and perspectives shape perception: epistemological and methodological reflections on the study of small-scale multilingualism. **International Journal of Bilingualism**, n. 23 (pré-print), 2021.

MACIEL, Lucas da Costa. 2019. “Perspectivismo ameríndio”. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>

MEIRA, Márcio. “Articulações políticas e identidade étnica no Alto Rio Negro”. In: D’INCAO, Maria Angela; SILVEIRA, Isolda Maciel Da (Org.). **A Amazônia e a crise da modernização**. 2 ed. Belém: ICSA/UFGPA - Museu Paraense Emílio Goldi, 2009. p. 331-338

MEIRA, Márcio. **Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1994.

MEIRA, Márcio. O tempo dos padrões: extrativismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia. **Lusotopie**, v. 3, p. 173–187, 1996.

MELLO, Antônio A. S.; KNEIP, Andreas. Novas evidências linguísticas (e algumas arqueológicas) que apontam para a origem dos povos tupi-guarani no leste amazônico. **Literatura y Linguística**, n. 36, p. 299-312, 2015.

MILROY, James. Internal vs. external motivations for linguistic change. **Multilingua**, n. 16, p. 311–23, 1997.

MITHUN, Marianne. “Morphologies in Contact. Form, Meaning, and Use in the Grammar of Reference”. In: STOLZ, Thomas; VANHOVE, Martine; OTSUKA, Hitomi; URDZE, Aina. (Org.). **Morphologies in Contact**. Berlin: Akademie Verlag. 2012. p. 15-36.

MONSERRAT, Ruth. “O Tupi do século XVIII (tupi médio)”. In: FREIRE, José R. B., Rosa, Maria Carlota (Org.). **Línguas Gerais**. Política linguística e catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003. p. 185-194.

MONSERRAT, Ruth; BARROS, Cândida. de; MOTA, J. Comparação entre dois diálogos de doutrina jesuíticos tupi: João Filipe Bettendorff (1687) e José Vidigal (1740). I: **Anais da XIII Jornadas Internacionais Missões Jesuíticas**, Dourados. XIII Missões jesuíticas, 2010.

MOORE, D. “Historical Development of Nheengatu”. In: MUFWENE, Salikoko S. (Org.). **Iberian Imperialism and Language Evolution in Latin America**. Chicago: University of Chicago Press, 2014, p. 108-142.

MUFWENE, Salikoko S. **Language Evolution: Contact, Competition and Change**. Londres/Nova York: Continuum International Publishing Group, 2008.

MUFWENE, Salikoko S. **The ecology of Language Evolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

NEGRÃO, Esmeralda V.; VIOTTI, Evani. Em busca de uma história linguística. **Revista de Estudos da Linguagem**, v. 20, n. 2, p. 309-342, 2012.

NEVES, Eduardo Góes. Arqueologia, história indígena e o registro etnográfico: exemplos do Alto Rio Negro. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 3, p. 319–330, 1999.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés**: apontamentos linguísticos e fotografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, 2015.

OLIVEIRA, Ana Gita de. **O mundo transformado**: um estudo de fronteira no Alto Rio Negro. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

OLIVEIRA, Christiane C. de. **Uma descrição do Baré (Arawak)**. Aspectos fonológicos e gramaticais. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1993.

PAYNO GOMES, Mariana. Brazilian Portuguese and Nheengatú in São Gabriel da Cachoeira (AM): some effects of language contact. **Cadernos de Linguística**, v. 2, n. 4, p. e480, 2021.

RODRIGUES, A. D. “Tupi, tupinambá, línguas gerais e português do Brasil”. In: NOLL, V.; DIETRICH, W. (Org.). **O português e o tupi no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010a. p. 27-47.

RODRIGUES, Aryon D. “Aspectos da História das Línguas Indígenas da Amazônia”. In: SIMÕES, M. S. (Org.). **Sob o signo do Xingu**. Belém: IFNOPAP/UFPA, 2003. p. 37-51.

RODRIGUES, Aryon D. As línguas gerais sul-americanas. **PAPIA-Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico**, n. 4, v. 2, p. 6-18, 1996.

RODRIGUES, Aryon D. Some cases of regrammaticalization in Tupí-Guaraní languages. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 2, n. 2, p. 65-74, 2010b.

RODRIGUES, Aryon D.; CABRAL, Ana Suelly A. A contribution to the linguistic history of the Língua Geral Amazônica. **Alfa**, v. 55, n. 2, p. 614-639, 2011.

ROSA, Maria Carlota. Descrições missionárias de língua geral nos séculos XVI-XVII: que descreveram? **Revista Pávia**, v. 1, p. 85-98, 1992.

ROSA, Maria Carlota. The 16th and 17th centuries: Tupi or Lingua Geral? The grammars of Anchieta and Figueira. **I: Actes: La “découverte” des langues et des écritures d'Amérique**, 1990.

SANTOS, Fernando Sergio Dumas Dos. O povo das águas pretas: o caboclo amazônico do Rio Negro. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, v. 14, p. 113-143, 2007.

SANZ, Rafael López. **El baré**. Estudio lingüístico. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1972.

SARMENTO, Francisco. O Alto Rio Negro indígena em mais de dois mil anos de história. **Revista Brasileira De Linguística Antropológica**, v. 11, n. 2, p. 41-72, 2019.

SORENSEN, Arthur P. Jr. Multilingualism in the Northwest Amazon. **American Anthropologist**, n. 69, p. 670-684, 1967.

STENZEL, Kristine. Multilingualism in the Northwest Amazon, Revisited. **Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II27**, University of Texas at Austin, 2005.

STENZEL, Kristine; WILLIAMS, Nicholas. Toward an interactional approach to multilingualism: Ideologies and practices in the northwest Amazon. **Language & Communication**, v. 80, p. 136-164, 2021.

STRADELLI, E. **Vocabulário da língua geral**. Português-nheengatu e nheengatu-português. Precedidos por um esboço de gramática nheẽnga-mbuesaua mirí e em contos língua geral nheengatu poranduba. Revisado por Geraldo Gerson de Sousa. Cotia: Ateliê Editorial, 2014.

TASTEVIN, Pe. Constantino. Grammatica da lingua Tupy. **Revista do Museu Paulista**, tomo XIII, p. 535-763, 1922.

TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Um corpo feito de olhares (Amazônia). **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 3, p. 769-818, 2019.

TAYLOR, Gerald. Apontamentos sobre o nheengatu falado no rio Negro, Brasil. **Ameríndia**, n. 10, p. 5-23, 1985.

VEYNE, Paul. “Divisão social do saber e modalidades de crença”. In: VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos?**. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 53-69.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Arawete**: uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1984.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. **Common Knowledge**, v. 10, n. 3, p. 463–484, 2004a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití - Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 3–22, 2004b.

WEINREICH, Uriel. **Languages in contact: findings and problems**. New York: Linguistic Circle of New York, 1953.



## A perspectivist and “ecological” approach to language contact between Portuguese and Nheengatu

---

### ABSTRACT:

This paper extends a preliminary analysis of the use of evidential markers in traditional narratives performed by a speaker of Portuguese and Nheengatu (Tupian family, Tupi-Guarani branch) to propose an interdisciplinary, Perspectivist treatment of language contact phenomena that incorporates theoretical models already widely used in anthropology (VIVEIROS DE CASTRO, 2004a; 2004b). We start out from Mufwene’s theory of language evolution, contact ecologies, and the competition and selection of linguistic features (2001, 2008), however, our intention is to go beyond purely linguistic analyses. We argue that the phenomenon investigated contains more than just linguistic information: Portuguese that emerges from this particular contact situation may well also be the vehicle for expressing regimes of historicity, poetics, and other oral traditions carried in the varieties of Nheengatu spoken on the Rio Negro.

---

### KEYWORDS:

Language contact;  
Brazilian Portuguese;  
Nheengatu;  
Indigenous languages;  
Perspectivism