

CAPÍTULO 4

FALANTES DO PORTUGUÊS KAXINAWÁ EM DINÂMICAS DE CONTATO LINGUÍSTICO: UM RETRATO EM CONSTRUÇÃO

João Pedro Peres da Costa & Beatriz Christino

4.1 INTRODUÇÃO: FOCANDO...

Os Kaxinawá são um grupo indígena vinculado à família etnolinguística Pano e se autodenominam *Huni Kuin*. Levando em consideração que o termo *Huni Kuin* corresponde a conceito(s) consideravelmente complexo(s), podendo abranger e nomear outros indivíduos que não necessariamente correspondem a integrantes de uma etnia específica, em nossos trabalhos de investigação temos optado pelo uso do termo Kaxinawá. Essa heterodenominação encontra-se consagrada na bibliografia linguística e antropológica e pode ser traduzida por “Povo/gente do morcego”.

Camargo (2013) evidencia a multiplicidade de sentidos que o termo *Huni Kuin* (para o qual tem se proposto uma equivalência com “humanos autênticos”) pode assumir, deixando clara a dificuldade de se cunhar uma tradução apropriada:

Kuin, termo intraduzível, tem seu significado moldado segundo seu referente contextual. Um caxinauá, como outros grupos panos, por variações fonéticas, autodenominam-se huni kuin, ‘homem kuin.’ Um caxinauá pode ser visto como um huni kuinmaki, ou seja um ‘homem não kuin’ se o enunciador caxinauá descartar outro caxinauá de seu espaço referencial. Uma pessoa campá, da família arauaque, torna-se um kuin se estiver dentro do espaço conceitual kuin do enunciador caxinauá. O sintagma adjetival huni kuin, ou seja caxinauá, pode tornar-se complemento de betsa, “outro”, e designar um huni kuin que não seja um caxinauá: Huni kuin betsa, como no enunciado kanpandan huni kuin betsa ‘O campá é outro huni kuin’ (CAMARGO, 2013, p. 45).

Da mesma forma que o termo “Nawá”, “Kuin” representa uma categoria de relevância central no sistema de alteridade relacional estabelecido pelos Kaxinawá e, de modo geral, por povos Pano, conforme já ressaltado por Lagrou (1991):

Os grupos Pano chamados nawa formam um subgrupo desta família por terem línguas e culturas muito próximas e por terem sido vizinhos por tanto tempo quanto existem fontes históricas sobre a região. Cada um deles se autodenomina de huni kuin, homens verdadeiros, ou seja, gente com costumes conhecidos. Uma das características que distinguem os huni kuin e do resto dos homens é o sistema de transmissão de nomes próprios, ligado à divisão em metades e à alternância de geração na transmissão de nomes [...] O denominador Pano chama (quase) todos os outros de nawa, e a si mesmo e seus parentes de huni kuin. Assim os Kulina são chamados de pisinawa (os que fedem) pelos Kaxinawá, enquanto que os Paranawa chamavam os próprios Kaxinawá de pisinawa (LAGROU, 1991, p. 12).

O povo Kaxinawá vive tradicionalmente na região que, hoje, constitui parte da fronteira entre o estado brasileiro do Acre e o departamento peruano de Ucayali. A maioria da sua população habita no lado administrado pelo Estado brasileiro, em que se configuram como o povo originário com a população mais numerosa no estado do Acre, onde também vivem pelo menos doze outras etnias indígenas das famílias etnolinguísticas Pano, Aruak e Arawá.

No território acreano, reúnem-se cerca de 10 mil indivíduos, segundo a Federação do Povo Huni Kuin do Estado do Acre (FEPHAC), e se distribuem em um conjunto de 12 terras indígenas situadas nos municípios de Feijó, Jordão, Manoel Urbano, Marechal Thaumaturgo, Santa Rosa do Purus e Tarauacá. Os Kaxinawá são, em oito dessas Terras Indígenas, a única etnia presente, ao passo que, nas Terras Indígenas

Alto Rio Purus e Kulina do (Rio) Envira, eles convivem com a etnia Kulina (Pano); na TI Katukina/Kaxinawá (no Rio Envira) com os Katukina (Pano) e na TI Kaxinawá Ashaninka do Rio Breu com o povo Ashaninka (Aruak).

O contato entre a sociedade não indígena e os Kaxinawá, marcado pela enorme brutalidade dos invasores de suas terras, por sua vez reconhecida por historiadores Kaxinawá (MANÁ KAXINAWÁ et al., 2002) e por historiadores não indígenas (IGLESIAS, 2008), teve início no final do século XIX. O período que abrange de 1890 a 1920 passou a ser conhecido como “o tempo das correrias”, por conta das expedições organizadas pelos seringalistas que se convertiam, praticamente, em caçadas às populações indígenas do Acre. Para além de usurpar os territórios habitados pelos povos originários da região, aqueles que obedeciam às ordens dos seringalistas transformavam os indígenas sobreviventes em mão de obra escravizada para o processo de extração da borracha.

Assim como os demais povos indígenas da região do Alto Juruá, os Kaxinawá se viram, de forma ainda mais intensa, alvos da exploração compulsória de sua força de trabalho pelos seringalistas ao longo das décadas seguintes. Com efeito, da década de 1920 até o início dos anos 1980 (intervalo tristemente batizado de “o tempo do cativo”), indígenas escravizados representaram a principal mão de obra nos seringais, em substituição aos migrantes nordestinos. À mercê das crueldades e desmandos dos “patrões” dos seringais, os Kaxinawá (e outros povos) foram impedidos de dar continuidade às suas tradições e foram proibidos de empregar sua língua ancestral, sob ameaça de castigos físicos e assassinato.

Em decorrência da luta incansável do movimento indígena organizado, esse cenário tenebroso começa a se alterar a partir de meados dos anos 1980, momento em que os Kaxinawá e os demais povos da região conquistam, duramente, o chamado “tempo dos direitos”.

Concretizado em documentos oficiais, como a Constituição Federal de 1988, o custoso reconhecimento de direitos pelo Estado não veio a significar a superação das flagrantes assimetrias entre indígenas de diversas etnias e não indígenas. Uma das facetas desse desequilíbrio nas relações de poder corresponde ao bilinguismo assimétrico, uma realidade que se impõe a povos como os Kaxinawá. Nessa situação de minorização linguística, muitos dos povos indígenas em nosso país precisam ser bilíngues em sua língua ancestral e também na língua da sociedade majoritária – o Português – para que possam exercer sua cidadania plena. Da parte dos integrantes da sociedade majoritária, por outro lado, não se coloca qualquer necessidade de conhecer uma língua indígena.

Uma vez apresentado o Povo Kaxinawá e a situação sociolinguística em que se encontra atualmente, partimos, na primeira seção de nosso texto, para a tematização de nosso recorte específico de investigação: a variedade própria de Português em uso pelo Povo Kaxinawá (doravante Português Kaxinawá). Na sequência, na segunda seção do texto, expomos os referenciais teórico-metodológicos em que nos fundamentamos. Finalmente, na terceira seção, damos a conhecer as análises de três interações

transculturais, conferindo ênfase a (1) momentos de contraste/conflito das etiquetas interacionais; (2) os usos da exortação “*haux*” nas interações; e (3) o estabelecimento de relações de copertencimento, evidenciadas, dentre outros elementos, pela adoção da forma de tratamento “*txai*”.

4.2 O PORTUGUÊS KAXINAWÁ

O Português Kaxinawá vem sendo objeto de estudo do grupo de pesquisa coordenado por Beatriz Christino desde 2012. Essa variedade é acionada não apenas com integrantes da sociedade majoritária não indígena, mas também se faz presente, como língua interétnica, na comunicação com outras etnias, tal qual os Ashaninka (Aruak) e outros povos não falantes de *hãtxa kuin* (nome dado à sua língua ancestral pelos Kaxinawá). Dentro da área abrangente da Sociolinguística de Contato (SAVEDRA; CHRISTINO; PUPP-SPINASSÉ; ARAÚJO, 2021), inicialmente, nossas investigações se apoiavam nos referenciais teórico-metodológicos da Teoria da Variação e da Mudança (LABOV, 1972) e buscavam compreender de maneira mais aprofundada o funcionamento de regras variáveis de natureza morfossintática, especialmente na esfera da concordância nominal de número e de gênero.

Alguns dos processos peculiares à morfossintaxe e à sintaxe do Português Kaxinawá identificados foram: (1) a ocorrência de sentenças construídas na ordem sintática não marcada nas línguas Pano, isto é, Sujeito-Objeto-Verbo, a exemplo de “ela chamou a macaxeira comer”; e (2) a marcação expressa do plural apenas no elemento mais à direita do sintagma nominal, como em “tempo ancestrais” e “nosso arrecurso naturais”, analisada em detalhes por Christino e Mattos e Silva (2017).

Nesse percurso de pesquisa, enquanto olhávamos para fenômenos morfossintáticos no Português Kaxinawá, começamos a observar, também, elementos da ordem do discurso e no âmbito da etiqueta interacional que pareciam estar ligados às dinâmicas de contato linguístico entre o *hãtxa kuin*/kaxinawá e o português. Chamou nossa atenção, nesse momento, um procedimento adotado de forma recorrente pelos colaboradores de pesquisa Kaxinawá: a utilização de estruturas formulaicas como “é só isso que eu queria dizer”, “pra nós isso que funciona” e “então o meu pensamento é assim”, especialmente em contextos de encerramento de tópico discursivo/turno de fala.

Nomeadas “fórmulas de fechamento” (CHRISTINO, 2018; CRISTINO; PERES DA COSTA, 2020, 2021), essas construções revelaram-se ainda mais significativas por conta da semelhança, em termos de forma e função, que apresentam com estruturas presentes na conclusão de narrativas em *hãtxa kuin*/Kaxinawá, registradas em Abreu (1914) e em Camargo e Villar (2013), como se pode notar de (1) a (4).

(1) “*raç’kamiç’bôki hunikuibô mawairã.*”/ “*assim fazem os caxinauás quando morrem*” (ABREU, 1914, p. 143)

(2) “*kanarã nai nörã hiwöarã raç’kamiç’kiaki: kanarã ratêxõ õe xinãï*”/ “*o relâmpago céu dentro mora, assim faz: do relâmpago até aqui me lembro*”(ABREU, 1914, p. 126).

(3) “*Haska en uintanimaki nawabu hiweabudan*”/ “*Assim conheci a vida dos nauás das grandes cidades*” (CAMARGO; VILLAR, 2013, p. 225)

(4) “*Haskai unu manankidi Kudan henwen hiweakiki*”/ “*É assim que vivem os maxicos do alto Curanja*” (CAMARGO; VILLAR, 2013, p. 163)

Com a intenção de compreender melhor processos vinculados à coconstrução das dinâmicas interacionais em contextos transculturais, como o emprego e a distribuição das fórmulas de fechamento, nossa pesquisa passou, então, a nortear-se por um outro conjunto de referenciais teórico-metodológicos, caracterizados pela análise detalhada do nível discursivo-interacional das trocas verbais e pela adoção de uma perspectiva êmica, conforme detalhamos na próxima seção.

4.3 AJUSTE FINO: REFERENCIAIS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

As fórmulas de fechamento, identificadas ainda durante nossa busca por particularidades morfossintáticas do Português Kaxinawá, nos inspiraram a conceber a hipótese de que os participantes Kaxinawá, em interações transculturais, revelariam elementos de sua cultura interacional e etiqueta interacional próprias, inclusive no que se refere às práticas de transição de turno de fala. Assumimos, nesse sentido, que nossas análises teriam como um dos pontos centrais a noção de etiqueta interacional, compreendida de acordo com o exposto por Maher (1996):

As pessoas falam diferente, não só porque utilizam sistemas gramaticais diferenciados, mas também, porque seguem convenções pragmáticas diferenciadas. Cada cultura imprime na sua língua um código de conduta interacional específico, e seus falantes seguem tais scripts culturais de modo a se comportarem apropriadamente nos diferentes contextos interativos. (MAHER, 1996, p. 76)

Evidentemente, é preciso ressaltar, como aponta, por exemplo, Niederauer (2011, p. 86), que os falantes (quaisquer que sejam suas culturas) não agem como “participantes autômatos”, levados, irremediavelmente, a agir de determinado modo pelas convenções de suas culturas. Sendo assim, torna-se fundamental acompanhar o desenvolvimento, momento a momento, de dinâmicas interacionais situadas para se reconhecer as soluções localmente negociadas e os constantes (re)ajustes empreendidos pelos participantes nas interações.

Buscando evidenciar elementos característicos da etiqueta interacional Kaxinawá, na fase atual de nosso percurso investigativo, temos adotado como material de análise registros em vídeo de interações transculturais envolvendo falantes de Português Kaxinawá e não indígenas, que se encontrem disponibilizadas em plataformas digitais de livre acesso, em especial no *YouTube*, e que não tenham passado por processos de edição. Desse modo, é possível observar tanto aspectos verbais quanto não verbais que atuam como pistas de contextualização (GUMPERZ, 2013 [1982]) e indicações de mudanças de *footing* (GOFFMAN, 2013 [1979]) ou de enquadre interativo (TANNEN; WALLAT, 2013 [1987]), no âmbito de situações comunicativas constituídas por diferentes estruturas de participação (ERICKSON; SHULTZ, 2013 [1981]) e integrantes de redes de contatos e mobilidades interculturais. Com base em propostas teóricas do campo da Microanálise Etnográfica, nos guiamos, também, pelos conceitos de identidade social situada e de copertencimento situacional, nos moldes de Erickson (2020 [1996]).

É de grande importância, nesse paradigma qualitativo de investigação, a tentativa de compreender as maneiras como os participantes constroem e dão sentido, localmente, à interação e às suas intervenções. Com isso em mente, não partimos de uma perspectiva preestabelecida no que tange à análise e interpretação dos dados de fala-em-interação, mas buscamos nos guiar a partir de uma perspectiva êmica, isto é, a partir da perspectiva que emerge da situação comunicativa, sendo construída e assumida também pelos próprios participantes durante interação. Para tanto, não deixamos de nos apoiar em marcas deixadas linguística e paralinguisticamente na materialidade das situações comunicativas em foco, assim como no conhecimento construído e desenvolvido em estudos etnográficos sobre a cultura Kaxinawá (LAGROU, 1991; FERREIRA OLIVEIRA, 2018) e na gramática sobre a língua *hãtxa kuin*/Kaxinawá desenvolvida por Joaquim Maná Kaxinawá (KAXINAWÁ, 2014).

Por fim, nos excertos que aqui apresentaremos, empregamos as convenções de transcrição registradas no Quadro 4.1.

Quadro 4.1: Convenções de transcrição

Processo/fenômeno	Convenção adotada
Fala sobreposta	[colchete
Pausa em décimos de segundo	(0.5)
Micropausa de menos de 2 décimos de segundo	(.)
Contiguidade entre a fala de um mesmo falante ou de dois falantes distintos	=
Descida de entoação	.
Subida de entoação	?
Entoação contínua	,
Alongamento de som	:
Autointerrupção	/
Acento ou ênfase de volume	MAIÚSCULA ¹
Fala mais baixa imediatamente após o sinal	°
Fala comprimida ou acelerada	>palavras<
Desaceleração da fala	<palavras>
Fala reportada	"palavras"
Comentários do analista	((comentário))
Transcrição duvidosa	{palavras}
Transcrição impossível	(INC) (=incompreensível)

4.4 DANDO UM ZOOM: AS INTERAÇÕES TRANSCULTURAIS ANALISADAS

Dentro do escopo deste capítulo, trabalhamos com dados reconhecíveis em três diferentes interações transculturais envolvendo tanto falantes de Português Kaxinawá quanto seus interlocutores não indígenas. Os registros em vídeo dessas interações se encontravam, à época da pesquisa, disponíveis em plataformas *online* de livre acesso, nomeadamente o *YouTube* e o *Instagram*.

A primeira interação analisada consiste em uma gravação em vídeo, com 41min 39s, de um evento que aconteceu em setembro de 2017 no Museu de Arte Moderna de São Paulo (MAM-SP). Essa interação já foi abordada em Christino e Peres da Costa (2021), porém, neste texto, optamos por lançar luz para um momento ainda não focalizado em detalhes e que parece exemplificar, justamente, uma situação conflituosa entre a etiqueta interacional dos participantes Kaxinawá e a de seus interlocutores não indígenas. Estão presentes, nessa interação, dois participantes Kaxinawá, sendo um deles Banê e outro Ibã Sales, ambos membros do Movimento dos Artistas Huni Kuin (MAHKU), além de dois participantes não indígenas, o pesquisador Amilton Pelegrino de Mattos e a mediadora do evento, que parece fazer parte da equipe do MAM-SP. Nessa interação, apesar de haver uma mediadora que em alguns momentos faz perguntas aos participantes, há certa diversidade no que tange às estruturas de participação, havendo, algumas vezes, um afastamento do modelo de perguntas e respostas típico de uma entrevista e uma aproximação maior a uma estrutura similar à de uma roda de conversa, assim como momentos mais delimitados de performatização de cânticos em Kaxinawá.

1 Mantiveram-se as letras maiúsculas em nomes próprios de pessoas, instituições e lugares.

A segunda interação teve lugar alguns anos depois, em 2020, quando o mundo estava passando por uma das fases mais críticas da pandemia de coronavírus. Por conta do contexto pandêmico, essa interação se produziu de maneira remota e síncrona, por meio de uma *live* no *Instagram* promovida pelo grupo Reluz Arte Brasil. Essa dinâmica acarreta uma série de questões de grande importância para a análise de fenômenos discursivo-interacionais, visto que o uso de plataformas digitais para mediar a interação acaba reconfigurando o modo como pistas não verbais, tais quais o movimento e alinhamento corporal, o contato visual, expressões faciais e gestos, atuam na coconstituição das situações comunicativas. Além disso, a presença de falhas de conexão, atrasos na transmissão da plataforma e outros problemas técnicos também podem afetar o fluxo conversacional dos participantes em interação, enquanto o *chat* ao vivo acaba se constituindo, também, como uma dimensão interativa adicional. O vídeo examinado tem como participantes o Kaxinawá Siã Txaná Huibei, a mediadora Renata e três das ganhadoras de uma rifa do Livro de Cura *Una Isi Kayawa*, que representa “um livro pioneiro, que reúne o profundo conhecimento das plantas e as práticas medicinais do povo [...] Huni Kuin, também conhecido como Kaxinawá”.² Por se tratar de uma interação mediada por plataformas digitais, está posta a limitação do *Instagram* que só permite que duas pessoas estejam aparecendo em vídeo na *live* por vez, de modo que a mediadora permanece na *live* durante todo o evento enquanto os outros participantes vão entrando e saindo, à medida que a *live* avança. Vale salientar que as estruturas de participação vão se alterando ao longo do evento, havendo, de um lado, momentos que mais se assemelham a uma conversa informal entre Siã e a mediadora Renata, e, de outro, as intervenções das ganhadoras, que tomam a forma de contribuições de apenas um turno em resposta ao chamado de Renata. Para a análise que empreendemos aqui, levamos em consideração apenas os 30min iniciais e os 10min finais de vídeo, de um total de 55min, em que Siã estava presente na transmissão, excluindo, assim, as participações das ganhadoras da rifa.

A última interação por nós considerada, porém a primeira do ponto de vista cronológico, corresponde à parte inicial, sem cortes, de uma gravação em vídeo de uma entrevista que Zezinho Yube concedeu presencialmente ao Programa Planeta Acre da Rádio Difusora Acreana, em julho de 2017. Nessa interação, participam um Kaxinawá, Zezinho Yube, e um não indígena, jornalista da Rádio que guia a entrevista. Cabe ressaltar que, apesar de o registro em vídeo nos possibilitar o acesso à dimensão não verbal da interação, o formato de produção de uma entrevista de rádio faz com que os participantes tenham uma preocupação diferente com relação a seus gestos, movimentos e expressões faciais, uma vez que, na versão acessível à audiência, esses elementos não estariam presentes. As estruturas de participação desse evento se atêm bastante às dinâmicas próprias de uma entrevista, ou seja, o jornalista faz perguntas sobre tópicos vinculados à temática do programa a Zezinho, que, por sua vez, as responde.

2 Descrição disponível em: <https://dantes.com.br/produto/una-isi-kayawa/#:~:text=%E2%80%9DUNA%20Isi%20Kayawa%20%E2%80%93%20Livro%20da,da%20Natureza%20no%20ano%202015.>

4.4.1 CONTRASTES/CONFLITOS DE ETIQUETA INTERACIONAL

A partir da análise detalhada dos três materiais audiovisuais coletados, foi possível identificar momentos de especial interesse para nossa pesquisa, por evidenciarem possíveis contrastes e conflitos entre elementos da etiqueta interacional de falantes de Português Kaxinawá e elementos da etiqueta interacional de seus interlocutores não indígenas. Escolhemos, assim, direcionar um olhar mais atento para esses processos, de modo a buscar compreender melhor dinâmicas de negociação e renegociação de aspectos interacionais.

Na interação que teve lugar no MAM-SP, há um exemplo de possível conflito de etiquetas interacionais entre Ibã e seus dois parceiros de evento não indígenas. Trata-se da passagem reproduzida no excerto 1, que se inicia quando o participante Ibã Sales termina de performatizar um cântico em *hãtxa kuin*/Kaxinawá.

Excerto 1:

1		(Ibã) ((canto em Kaxinawá)) haux haux haux ((fala em
2		Kaxinawá)) (.) ((agradecimento com gesto))
3		(Mediadora) maravilhoso
4		(Amilton) a música da primavera que (.) tamo aí né (.)
5		amanhã né já
6		(Mediadora) é amanhã? já?
7		(Amilton) é (.) primavera agora essa sem/ dia/ né
8		((gestos indicando "o dia"))
9		(Mediadora) já tá começando
10		(Amilton) tá começando agora amanhã/ depois de amanhã
11		(Mediadora) é
12		(Amilton) [a música é justamente da primavera]
13		(Ibã) [é:: é isso noss/] nossas fala (.) nós que::
14		(.) espírito fala dentro de nós agora

Como se pode verificar na linha 1 do excerto 1, Ibã encerra a performatização do cântico e emprega a exortação “*haux*” três vezes. A presença dessa exortação especificamente nesse contexto interativo se aproxima de um traço significativo da cultura Kaxinawá, relacionado aos rituais sagrados, como ressalta Ferreira Oliveira (2018).

Conversando com alguns Huni Kuin, eles contam que os especialistas xamânicos utilizam o haux para abrir rituais ou, durante eles, em momentos de muita força (pae) (sendo que para dispersar energias ruins consideradas “pesadas” é apropriado usar expressão xó!). É também notória sua utilização no encerramento de rituais, seja em um ritual de nixi pae ou como forma de firmar o que foi rezado durante um trabalho (FERREIRA OLIVEIRA, 2018, p. 192, grifos no original).

Logo depois do uso do “*haux*”, Ibã se expressa em *hãtxa kuin* e realiza um gesto de agradecimento juntando as palmas das duas mãos na frente de seu peito. Na sequência imediata, a mediadora e o pesquisador Amilton tomam o turno de fala de Ibã para comentar o cântico, como se verifica nas linhas 3 a 12, construindo participações que são efetivadas em turnos curtos e intercalados. Na linha 14, ocorre a (re)tomada de turno de Ibã, após o gesto de agradecimento, e acaba se gerando um conflito de sobreposição de falas com o comentário de Amilton, presente na linha 13. Assim que toma novamente a palavra, Ibã expressa a fórmula de fechamento “[é: é isso noss/] nossas fala (.) nós que:: (.) espírito fala dentro de nós agora”, fazendo menção à sua atividade recém-concluída, ou seja, ao conteúdo do cântico em Kaxinawá.

A utilização dessa fórmula de fechamento parece sinalizar que Ibã não havia terminado completamente a finalização do cântico, de forma que a tomada de turnos por parte da mediadora e de Amilton poderia ter sido interpretada como uma interrupção de sua fala. É interessante, também, verificar que, a partir da posição dos participantes não indígenas, a transição de turno pode ter sido percebida como organicamente construída, sem interrupções a quaisquer dos parceiros interacionais, já que estariam manifestas, no turno de Ibã, prováveis pistas indicativas da conclusão de seu ato discursivo, como o gesto de agradecimento, a exortação “*haux*” e o fato de ele ter parado de cantar e começado a falar em *hãtxa kuin*.

Dessa forma, esse episódio se mostra como especialmente revelador, do ponto de vista dos contrastes e conflitos das etiquetas interacionais dos participantes naquela interação: de um lado, os participantes não indígenas tomam o turno em seguida ao que avaliam como indícios de que o seu interlocutor está finalizando a sua fala; de outro, o participante Kaxinawá parece somente considerar seu ato discursivo efetivamente concretizado, de forma completa, quando acrescenta uma fórmula de fechamento à sua série de sinalizações de encerramento de turno.

Além disso, é possível identificar, ainda, um descompasso na perspectiva da negociação de enquadres interativos em jogo na interação. No momento anterior ao excerto 1, os participantes estavam operando no enquadre “*performatização de cântico*”, que, por sua vez, possibilita a emergência de uma estrutura de participação bastante específica, em que o *Txaná* canta e os outros não estão autorizados a interrompê-lo. Segundo Lagrou (1991), o *Txaná* é uma figura importante na cultura Kaxinawá, vinculada aos cantos de cura.

O homem dos pássaros e do canto não é xamã (mukaya), nem líder; é o txana xanen ibu, cantor e curador de plantas (dauya). Ele aprendeu suas artes de fitoterapia e canto com um mestre, não dos yuxin (como o xamã. [...] Temos aqui um triunvirato: xamã (mukaya), líder de canto (txana xanen ibu/ dauya) e líder (xanen ibu) (LAGROU, 1991, p. 150).

Quando Ibã começa a encerrar seu cântico e a fazer uso de algumas pistas que evidenciam isso para seus interlocutores não indígenas, o enquadre que estes últimos acionam passa a ser o de uma “*conversa comentando o canto*”. Em contraste, ao tomar

o turno de fala, Ibã não somente emprega a fórmula de fechamento referente à sua fala anterior, mas parece indicar, também, que ainda está no processo de concluir o enquadre “performatização de cântico”, não tendo, de imediato, aceitado o reenquadramento proposto pelos seus parceiros interacionais não indígenas. É plausível reconhecer, assim, mais uma dimensão da não convergência, nesse excerto, entre as etiquetas interacionais dos participantes.

No conjunto das interações transculturais em foco, um contraste semelhante no âmbito das etiquetas interacionais dos participantes pôde ser reconhecido na *live* do Livro de Cura *Una Isi Kayawa*. Reproduzido no excerto 2, encontra-se um momento, no decorrer dessa interação, que compreendemos como relacionado à negociação da dinâmica de troca de turnos e, em particular, à tomada precipitada do turno por parceiros interacionais não indígenas.

Excerto 2:

1 | **(Siã)** [...] então (.) o Ikamuru deixou pra NÓS [(.)]
 2 | então tudo que tá recebendos os paJÉRES (.) cientISTAS,
 3 | **(Renata)** uhum (0.23)
 4 | **(Siã)** MÉdico tudo que tão recebendo, (.) só agradecer (.)
 5 | ao Yuxibu (.) grande espírito. e EU também sou filho
 6 | dele, e eu agradece (.) eu fico muito FELIZ assim (.) que
 7 | eu trabalho/ nosso trabalho/ °isso trabalho (.) tá
 8 | rodando pro [MUNDO]
 9 | **(Renata)** [uhum]
 10 | **(Siã)** então (.) da família grupo Shuku Shukuwe (.) do
 11 | centro de memória (.) que saiu (.) essa experiência (.)
 12 | aonde saiu esse livro eu tô AQUI (.) cuidando essa (.)
 13 | medicina ainda, (.) fazendo trabalho com essas medicina,
 14 | (0.62) então é agradecer vocês também aí (.) e agradecer
 15 | nosso presidente também né da (.) FederaÇÃO do Povo Huni
 16 | Kuin das DOZE terras indígena, (.) também tá:: (0.87)
 17 | fazendo essa campanha (.) PRA AJUDAR realmente pra::
 18 | essa: essa doença que tá afetando nossa vida da nossa
 19 | família da nossa ancestralidade então (.) é muito [bom]
 20 | **(Renata)** [inclu]
 21 | **(Siã)** só agradecer Yuxi[bu] (.) haux
 22 | **(Renata)** [in] haux haux incluSIve
 23 | (.) a secretária da FEPHAC a Joana, (0.09) entrou em
 | contato com a gente hoje muito emocionada (.) [...]

Nesse excerto, Siã está, inicialmente, com o turno de fala, agradecendo o dinheiro arrecadado graças à venda da rifa do Livro de Cura para ajudar no combate à Covid-19 e reconhecendo a importância dessa iniciativa. Com efeito, é possível identificar esse ato de fala, expressando gratidão, performatizado em diferentes passagens,

como nas linhas 4 e 5, em “só **agradecer** (.) ao Yuxibu (.) grande espírito”; na linha 6, em “e eu **agradece**”; nas linhas 12 a 15, em “então é **agradecer** vocês também aí (.) e **agradecer** nosso presiDENTE também né da (.) FederaÇÃO do Povo Huni Kuin das DOZE terras indígena” e, finalmente na linha 20, com “só **agradecer** Yuxi[bu]³ (.) haux”. Essa reiteração do agradecimento parece estar em consonância com o que percebeu Maher (1996, p. 187), ao observar o comportamento discursivo de professores indígenas no Acre, dentre os quais se incluíam educadores Kaxinawá. A pesquisadora relata que:

Parece haver, frequentemente entre eles [os professores indígenas], a necessidade de se proceder a “rituais solenes” de abertura de eventos, mesmo que estes se constituam como práticas consideradas, por nós, não-índios, situações comunicativas corriqueiras (MAHER, 1996, p. 187).

Vale lembrar que Maher também constata uma diferenciação entre as práticas discursivas dos professores indígenas e a dos “não índios”, em suas palavras, de modo que chegava a considerar os rituais de abertura de eventos longos, se comparados às suas próprias práticas interacionais. No excerto ora em destaque, parece haver algo parecido, mas relativo ao encerramento e não à abertura de um evento discursivo, uma vez que, na linha 19, a interlocutora Renata demonstra a intenção de tomar o turno de fala com as sílabas iniciais da palavra “inclusive”, “[inclu]”, mas Siã permanece desenvolvendo o seu agradecimento na linha 20, sob a forma “só agradecer Yuxi[bu] (.) haux”. O uso do advérbio “só” merece realce, pois indica que Siã está disposto a passar o turno de fala à sua interlocutora, mas não sem antes finalizar totalmente o seu agradecimento. Ao mesmo tempo, a adoção da exortação “*haux*” como elemento derradeiro do ato discursivo guarda certa relação com o uso dessa expressão anteriormente apontado no excerto 1, uma vez que, ambos os contextos podem ser vinculados ao âmbito do sagrado: no primeiro caso, por ter sucedido à entoação de um canto sagrado, e, no segundo, por aparecer junto ao agradecimento a *Yuxibu*.

Nota-se que, no âmbito do excerto 2, a exortação expressa por Siã é, imediatamente, repetida em coro pela sua interlocutora não indígena. A reiteração do “*haux*”, por parte de Renata, parece estar atuando como uma forma de aceitar o reparo (SACKS; SCHEGLOFF; JEFFERSON, 2003, p. 47) realizado por Siã, e, mais ainda, o que esse reparo representa, isto é, a necessidade de que houvesse a devida finalização do agradecimento. Paralelamente, essa ação também não deixa de atuar como uma estratégia de tomada do turno, visto que, logo após os dois “*haux*”, Renata retoma o “inclusive” com que esteve iniciando seu turno de fala, na linha 21.

3 O termo *Yuxibu*, parafraseado pelo próprio Siã como “grande espírito”, carrega em si a marca de pluralização *-bu* junto ao nome *yuxin*, que, por sua vez, pode ser aproximadamente traduzido, seguramente com certa distorção de significado, como espírito ou alma. De acordo com a descrição de Lagrou (1991, p. 46), o termo *yuxibu* pode ser entendido como uma dimensão coletiva e, não necessariamente, está atrelado à dimensão do sobrenatural.

Identificada anteriormente em Christino e Peres da Costa (2021), a exortação “*haux*” faz parte de diferentes passagens da *live* do Livro de Cura *Una Isi Kayawa*, sendo tanto evocada por Siã quanto por Renata. Nesse sentido, desenha-se uma distinção entre essa interação e aquela que se deu no espaço do MAM-SP, onde a exortação “*haux*” marca presença, exclusivamente, no contexto do excerto 1, e não é veiculada por vozes não indígenas. A subseção 5.4.2 dedica-se a lançar um olhar mais atento para os contextos de uso da exortação “*haux*”, no domínio da *live*, na intenção de reconhecer suas possíveis funções em uma perspectiva linguístico-discursiva.

Na última das interações analisadas, a entrevista concedida por Zezinho Yube à Rádio Difusora Acreana, não se configuram contrastes tão marcados entre as etiquetas interacionais dos participantes do evento comunicativo. Ainda assim, foi possível constatar diferenças entre o comportamento comunicativo de Zezinho Yube e o de seu parceiro interacional não indígena. Observou-se, novamente, uma tendência já reconhecida em nosso percurso de pesquisa: não há ocorrências de assalto ao turno empreendidas por Zezinho Yube, isto é, o participante Kaxinawá não interrompe o não indígena. Em contrapartida, em duas ocasiões o radialista toma a palavra sem que Zezinho Yube tenha concluído o seu turno de fala. No excerto 3, praticamente não há pausa entre as palavras proferidas por Zezinho Yube e a questão formulada pelo entrevistador, além de haver a repetição da palavra “esse”, adotada como estratégia de tomada de turno.

Excerto 3:

1	(Zezinho) [...]	e esse plano orienta isso (.) né de como
2	(.) o governo (.) é::	braçar (.) nessas terras
3	indígena (0.12) então (.)	no plano de gestão tá
4	especificado de como a relação	do governo com os povos
5	indígena e principalmente os seus	projetos (0.36) ou seja
6	o governo não (.) não faz projeto	de qualquer jeito né é
7	de acordo com:: o seu plano de	gestão que é o plano de
8	gestão (.) é o norteador (0.16)	né da políticas pública
9	(.) é dentro das terra indígena	e em todas as áreas né
10	educação cultura produção (.)	né vigilância
11	(Radialista) e/esse/esse plano	de gestão Zezinho (.) é
12	importante salientar que ele é	elaborado DENntro das
	aldeias com a participação	ATIva dos indígenas não é
	isso?	

A gravação em vídeo nos mostra, mais adiante na interação, que Zezinho Yube tencionava continuar desenvolvendo o seu raciocínio, como indica, em especial, o movimento de suas mãos. Sem mudar sua entonação, Zezinho Yube vinha mexendo sistematicamente as mãos, acompanhando a cadência de sua fala, e, enquanto ainda realizava essa movimentação manual, teve o seu turno de fala assaltado por seu interlocutor. Entre a última palavra dita, então, por Zezinho, e a tomada de turno por parte do radialista passam-se 0.04 segundos, como se encontra registrado no excerto 4, a seguir.

Excerto 4:

1		(Zezinho Yube) [...]	a prioridade né desse edital é/ é
2		aquelas terras que não foram contemplado no primeiro	
3		edital (0.15) já teve o primeiro edital que foram	
4		contemplado (.) né oito projetos (0.12) né e o segundo	
5		edital (.) é/a prioridade é que não foram contempla/ as	
6		terras que não foram contemplado ainda (0.04)	
7		(Radialista) o que me parece o/o/o/ eu não sou espe/ um	
8		expert no assunto mas (0.17) o que me parece é que se a	
9		comunidade ou /o/o ou se aquela etnia ela não tá	
10		organizada numa associação é MAIS difícil pra ela	
11		conseguir recursos é assim mesmo? (0.23)	
12			

A duração da pausa entre o final do turno de Zezinho e a tomada do turno por parte do radialista se mostra como um aspecto relevante, uma vez que, pelo que temos notado em diversas interações transculturais envolvendo falantes de Português Kaxinawá e não indígenas, os primeiros parecem realizar pausas mais longas entre as partes constitutivas de seu turno de fala, assim como parecem aguardar mais tempo para tomar a palavra.

Outro ponto significativo em que essa interação transcultural se diferencia das demais em exame diz respeito à presença de fórmulas de fechamento e da exortação “*haux*”. Com efeito, nenhum desses elementos tem lugar ao longo dos turnos de fala de Zezinho Yube. Centrada na discussão das “novidades e [...] avanços da política indigenista no estado do Acre”, conforme coloca o radialista em sua primeira pergunta para seu convidado, a temática do diálogo desenvolvido não se vincula às esferas de circulação da expressão “*haux*”, fortemente associada à performatização de cânticos sagrados e aos domínios do neo-xamanismo.

No tocante às fórmulas de fechamento, é plausível pensar que sua ausência possa ser explicada pela identidade social situada (ERICKSON, 2020 [1996]) de Zezinho Yube no âmbito dessa interação e sua inter-relação com o *footing* estabelecido por Zezinho para si, para seu interlocutor direto (o radialista), assim como para os ouvintes do programa. Aos ouvintes da emissora, ele é apresentado como “o Zezinho Yube que é responsável por políticas indigenistas (.) no estado do Acre (0.13)”, pois desempenhava o cargo de Assessor Especial para Assuntos Indígenas, designado pelo então governador do Acre Tião Viana. Em nossa interpretação, traços culturais mais especificamente marcados, como do povo Kaxinawá (a exemplo das fórmulas de fechamento), não estariam sendo mobilizados, naquele contexto interacional específico, por Zezinho Yube, que estaria acionando a identidade social de representante dos povos indígenas (em geral) no governo.

4.4.2 USOS DA EXORTAÇÃO “HAUX”

A exortação “*haux*”, encontrada em duas das situações comunicativas analisadas, marca presença em diversas ocasiões na *live* do Livro de Curhána *Isi Kayawa*, conforme apontado na seção anterior. Tradicionalmente associada à figura do *Txaná* e vinculada a rituais, como já exposto, essa exortação tem passado por um processo de expansão de uso para outros âmbitos interativos em situações comunicativas de distintas naturezas. Como ressalta Ferreira Oliveira (2018):

*[T]al expressão [haux] passou a ser usada de formas diversas nos circuitos urbanos e nos próprios rituais. Exemplo curioso foi ter assistido a um vídeo de receitas veganas que foi finalizado com “haux haux!”. Desse modo, um modo expressivo próprio do campo do xamanismo passa agir em tantos outros campos semânticos. Isso porque “haux haux haux” virou uma espécie de **saudação**, seja para iniciar algo, braçarforçá-lo ou, principalmente, finalizar uma fala [...] O haux segue, assim, como uma expressão dotada de poder, que “**energiza**” as interações. *Haux* é uma espécie de **potência sonora evocativa**. Assim, se escutam afirmações como “muito haux!”, ao se desejar algo para alguém (FERREIRA OLIVEIRA, 2018, p. 193-194, grifos adicionados).*

De fato, alguns dos contextos de uso de “*haux*” na *live* se enquadram nas descrições feitas por Ferreira Oliveira. O excerto 5, por exemplo, ilustra uma ocorrência em que a exortação “*haux*” atua como uma expressão de grande potência sonora evocativa.

Excerto 5:

1 | **(Siã)** VAMO afastar essa doença.
 2 | **(Renata)** uhum
 3 | **(Siã)** então VAMO segura nós como (.) trabalho
 4 | espiritua::l, (0.21) a gente nós não podemos (0.82)
 5 | baixar a cabeça né= =tembraçairMAR (.) e olhar (.)
 6 | firme pra cuidar (.) da nossa
 7 | **(Renata)** sim (0.50)
 8 | **(Siã)** [vida]
 9 | **(Renata)** [haux]
 10 | **(Siã)** VIDA é importante (.) SAÚDE é importante quando
 11 | tiver com saúde nós podemos PRODUZIR, (0.16) nossa
 12 | economia plantar muitas, (0.43) ma/ manbraçar
 13 | bana::na as fruta que a gente come, entã::o quando tiver
 14 | doença, (0.43) como é que a gente vamos trabalhar né
 15 | ENTÃO (0.28) por isso que a gente tá aqui (.) pedindo
 16 | alguns adoação dos ami::gos (0.13) e vamo (.) vamo lá né
 17 | todo mundo braçarraÇAR, (0.32) que a/ trabalhar
 18 | abraçado é muito importante né parcei[ri::a]=
 | **(Renata)** [si::m]
 | **(Siã)** =ami::gos[...]

Nesse momento, Siã está falando sobre as atitudes que devem ser tomadas para combater a Covid-19. Ao longo de sua fala, ele usa algumas vezes a estrutura “vamo + verbo” como imperativo que estimula à ação, como na linha 1, “**VAMO** afastar essa doença”, na linha 3 “então **VAMO** segura nós como (.) trabalho” e nas linhas 14 e 15, “**vamo** (.) **vamo** lá né todo mundo **braçarraÇAR**”. Essa forma exortativa é, duas vezes, acompanhada de uma ênfase sinalizada pelo volume e tom de voz, como apontado pelas letras maiúsculas na transcrição. Por todo o excerto, esse contorno prosódico enfático é reiteradamente utilizado, como nas linhas 9 e 10, “**VIDA** é importante (.) **SAÚDE** é importante quando tiver com saúde nós podemos PRODUZIR, (0.16) nossa economia”.

Na coconstrução dessa interação transcultural, Renata vai lançando mão de diversos turnos inseridos como nas linhas 2, 6, 8 e 17, concordando e dando apoio à mensagem de Siã. Justamente em um de seus turnos inseridos, ela faz uso da exortação “*haux*”, que parece valer aqui como um reforço à fala de seu interlocutor. Este contexto de uso também é interessante pelo fato de que, diversamente das ocorrências abordadas antes, é a participante não indígena que deliberadamente emprega a exortação, sem haver uma contraparte de seu interlocutor Kaxinawá. Uma iniciativa de emprego de “*haux*” por parte de Renata pode, igualmente, ser verificada no excerto 6, em que a expressão se assemelha a uma saudação.

Excerto 6:

```

1 | (Renata) [...] né então compartilhar também é muito
2 | importante (0.39) né então VOLTA::MO voltamo::s txanaibu
3 | (1.67) haux haux (1.78)
4 | (Siã) háux ha::ux (0.72)
5 | (Renata) a gente tem alguns minutinhos ainda (0.36)
6 | entã::o (0.15)

```

Na passagem representada pelo excerto 6, Renata acaba de se despedir das ganhadoras da rifa, que entraram na *live* para falar um pouco da experiência de contribuir com essa causa. Depois de dar um recado ao público do *Instagram*, ela efetua uma mudança de enquadre na interação, anunciando, na linha 2, que Siã está de volta, com “VOLTA::MO voltamo::s txanaibu (1.67)” e, em seguida, emprega dois “*haux*” que são logo respondidos por Siã, na linha 4. Aqui, “*haux*” cumpre uma função de saudação, na linha do que foi descrito por Ferreira Oliveira (2018), operando inclusive dentro de um par-adjacente, ou seja, a um “*haux haux*” se responde com outro “*haux haux*”.

Essa interação conta, ainda, com uma ocorrência de “*haux*” em que a expressão se encontra integrada à estrutura sintática da sentença em português, sendo determinada pela forma “esse” e especificada pelo sintagma preposicionado “desse canto maravilhoso”. É o que se pode verificar na linha 8 do excerto 7.

Excerto 7:

```

1 | (Siã) [sim] [sim] (1.85)
2 | é:: foi outra aqui ó ((mostra pintura na parede com a
3 | câmara)) (3.08)
4 | (Renata) no::ssa
5 | (Siã) tem o::utra (0.26) aí ó
6 | (Renata) lindo (0.37) eu acho que se você ap/ (0.40)
7 | li::ndo demais (1.54) então aí com a força da pintura né
8 | (0.34) vamo ouvir esse (.) haux desse canto maravilhoso
9 | (0.69)
10 | (Siã) sim (0.95)
11 | (Renata) segura firme aí GENTE que =
12 | (Siã) [haux hau::x]
13 | (Renata) =[o pajé que quando
14 | canta] é força MESMO segura firme aí (2.62)
15 | (Siã) esse canto eu vou (.) cantar, (0.57) que o Ikamuru
16 | gostava de cantar (0.32) na época quando tomava
17 | ayahua::sca, (0.12) quando fazer o trabalho de cu::ra,
   | (.) ele canTava, [...]

```

Nominalizada no excerto 7, a expressão “*haux*” parece se aproximar dos significados de “força” no sentido de “potência”. Essa interpretação se vê apoiada pela utilização do vocábulo “força” em dois outros momentos, nas linhas 7 e 14. Na linha 7, em particular, a estrutura sintática também é similar à da linha 8, havendo um determinante antes de “força” e um sintagma preposicional depois, que particulariza esse nome, “a força da pintura”.

Vale destacar que, ainda que a expressão “*haux*” tenha sido usada por Renata dentro de uma estrutura sintática (na linha 8), ela continua sendo retomada por Siã, na linha 11. A relativa demora na resposta pode ser explicada pelo constante *delay* acarretado pelo emprego da plataforma do *Instagram*, que permeou toda a interação entre Siã e Renata nesse evento.

4.4.3 A RELAÇÃO DE COPERTENCIMENTO COM O “TXAI”

Não nos parece coincidência que justamente na *live* sobre a rifa do livro de cura *Una Isi Kayawa* tenhamos podido notar a presença expressiva da forma “*haux*”. Mais uma vez, nos apoiamos no conceito de identidade social situada para procurar entender as dinâmicas interacionais estabelecidas nas interações transculturais específicas. Nesse caso, exploramos, também, a noção de copertencimento situacional (ERICKSON, 2020 [1996]) entre os participantes, processo em que aspectos das identidades sociais, compartilhados pelos participantes de uma dada interação, podem ser acionados, de modo a aproximá-los discursivamente. Erickson (2020 [1996]) também aponta que o copertencimento situacional pode atuar, inclusive, mudando o enquadramento que uma diferença cultural poderia apresentar no seio de uma interação.

Quando o copertencimento estava presente [nas entrevistas analisadas por ele], o/a entrevistador/a e entrevistado/a pareciam ter disposição de passar por cima das dificuldades momentâneas de entendimento e da impressão negativa que possam ter ocorrido, devido a diferenças culturais no estilo comunicativo. Na ausência de copertencimento, as diferenças de estilo comunicacional frequentemente tornavam-se mais e mais problemáticas à medida que a entrevista avançava (ERICKSON, 2020 [1996], p. 195).

A familiaridade com a cultura Kaxinawá revelada pela não indígena Renata pode ser considerada um fator constitutivo do copertencimento situacional, que estreita seus laços discursivos com Siã (de uma forma sem paralelo com as outras interações). Percebemos o trecho da interação, representado no excerto 8, como especialmente indicativo disso. A imagem na câmera de Siã, enquanto o diálogo se desenrola, mostra uma criança pequena a seu lado. Renata não apenas reconhece o menino, como também faz referência a ele lançando mão de termos específicos da cultura Kaxinawá.

Excerto 8:

1 | **(Renata)** [...] o livro a rifa a pessoa podia comprar no
 2 | boleto no cartão (.) ou depositar na conta da FEPHAC, (.)
 3 | o que foi deposiTAdo/ ((aparece criança na tela de Siã))
 4 | ((com baby talk)) ô:::: o pixta aí (.) ((sorrindo)) quem
 5 | é esse pixta? ((risos)) ô môdeus ((risos)) lindeza
 6 | ((risos)) (0.14)
 7 | **(Siã)** ((mostrando a criança com a câmera)) é ((risos))
 8 | **(Renata)** e:: é Ikamuru? não (1.14)
 9 | **(Siã)** é:: Ikamuru
 10 | **(Renata)** ((com voz bem fina)) ah:: Ikamuru (.) dindinha
 11 | (.) [dindi::nha] Irine::u
 12 | **(Siã)** é Ikamuru [seu afilhado (.) Irineu] (0.30)
 13 | **(Renata)** cresceu muito ((acena com a mão para a câmera))
 14 | ((risos)) (0.11) queRIdo ((barulho de beijo)) beijo:: (.)
 15 | beijo da dinda:: fofo (0.11) mas então:: ((volta a falar
 16 | em tom mais sério)) a Joana:: mandou uma mensagem muito
 | emocionada dizendo que [...]

Quando a criança aparece na tela de Siã, Renata inicia um reenquadramento na interação, que vai desde a linha 4 até a 14 do excerto 8. Fica evidente uma mudança no registro, pois ela começa a utilizar o que tem se consagrado chamar, na literatura anglófona, de *baby talk* para se dirigir à criança. O *baby talk* consiste em adotar um registro diferenciado e tomado como apropriado para falar com crianças pequenas em determinada comunidade de fala, marcado, muitas vezes, por alterações específicas no tom, volume e qualidade da voz.

Renata não só usa o *baby talk* para marcar esta modificação no enquadre interativo, que passa de “dar um anúncio sobre o dinheiro arrecadado pela rifa” para “interagir com uma criança”, como também a chama, na linha 4, de “*pixta*”, termo em língua Kaxinawá para “pequeno/pequena”, evocando, assim, uma identidade social situada associada a uma ligação com a cultura Kaxinawá. Em seguida, Renata parece reconhecer melhor a criança e pergunta a Siã, na linha 8, se ele é Ikamuru, o seu afilhado. Quando Siã lhe confirma essa informação, os dois deixam clara a relação de madrinha-afilhado que Renata tem com o menino, por meio da palavra “dindinha” nas linhas 9 e 10 e do sintagma “seu afilhado” na linha 11. O significativo vínculo de compadrio entre os participantes da interação ganha realce, ainda, quando Renata manda um “beijo da dinda”, na linha 14. Além disso, Renata ainda trata a criança pelo seu nome não indígena, Irineu. Entre os Kaxinawá, geralmente, as pessoas recebem um nome Kaxinawá, em língua *hãtxa kuin*/Kaxinawá, e uma contraparte em Português, como no par Ikamuru-Irineu.

De acordo com nossa interpretação, o copertencimento situacional estabelecido entre os compadres parece favorecer o uso de termos próprios da língua *hãtxa kuin/* Kaxinawá, como também a mobilização de elementos próprios da cultura interacional Kaxinawá. Um exemplo adicional que auxilia a sustentar essa hipótese corresponde ao emprego da forma de tratamento nominal “*txai*”, por parte de Renata, que pode ser evidenciado pelo excerto 9.

O termo “*txai*” tem suas origens nas dinâmicas de nomeação e nas relações de parentesco entre os Kaxinawá, sendo a forma como normalmente uma pessoa se refere a seus cunhados e, por extensão e paralelismo, também a todos aqueles que tiverem nome idêntico ao de seus cunhados. Os homônimos dos cunhados podem incluir não parentes e os “avós maternos, irmãos da avó paterna, filhos do irmão da mãe, filhos da irmã do pai, filhos da filha, genros do filho” (LAGROU, 1991, p. 80), por conta do sistema de repetição dos nomes nas gerações alternadas que marca a cultura Kaxinawá.⁴

Excerto 9:

1		(Renata) [...]	ahh o Txaná Huibei chegou ((mexe no
2			dispositivo que está fazendo a transmissão)) (0.55) vamos
3			lá? (0.67) com vocês (.) nosso {cacique} (INC) espiritual
4		Siã Txaná Huibei (0.11)	entrando ((mexe no dispositivo
5			que está fazendo a transmissão)) (1.88) vamos aguarda::r
6			(0.43) muito obriga::da todo mundo que tá chegando/ a
7		BRUNA do céu também já chegou oi Bruna::: (0.20)	((com
8			voz mais fina)) o:::i ((sorrindo))(.) boa tarde (1.77)
9		(Siã) ((sorrindo))	boa ta:::rde
10		(Renata)	tudo bo:::m txa:::i? (.) tudo bom cumpa:::dre?
11		(Siã) ((sorri e acena um tchauzinho))	(1.19) tudo [bo:::m]
12			

Como é possível perceber no excerto 9, retirado dos momentos iniciais da interação em que Siã ingressa na *live*, Renata se refere a ele apresentando-o como *Txaná*, nas linhas 1 e 3, já trazendo à tona uma identidade social situada no cerne da cultura Kaxinawá. Na linha 11, Renata cumprimenta Siã com a forma de tratamento “*txai*”, usada em paralelo com “*cumpadre*”, o que parece destacar a relação de intimidade e familiaridade que vai sendo traçada entre os dois. Com efeito, o tratamento “*txai*” tem lugar em outros momentos no decorrer da interação, sempre usado por Renata para se referir a Siã, conforme pode ser comprovado nas linhas 2, 4 e 11 do excerto 10.

Excerto 10:

4 Para uma explicação mais detalhada sobre os sistemas de nomeação e parentesco Kaxinawá, ver Lagrou (1991, p. 73-84) e Kaxinawá (2014, p. 61-71).

1 | **(Renata)** [...]pra poder (.) alcançar quem tá precisando
 2 | (0.60) né (0.69) né txai?
 3 | **(Siã)** isso (0.41) esse
 4 | **(Renata)** então txai (.) eu
 5 | **(Siã)** tá certo (.) a gente faz/
 6 | [...]]
 7 | **(Renata)** então (.) eu vou chamar a Bruna que ela me falou
 8 | que tá aqui, (0.35) aí você:: (0.34) fica com a gente
 9 | assisti::ndo e daqui a pouco a gente volta tá bom?
 10 | **(Siã)** uhum (1.83) tá:: ok
 11 | **(Renata)** gratidão txai até já (1.49) vamo chamar a
 12 | bru::na:::
 | **(Siã)** até já [...]

É importante mencionar, também, que as relações de nomeação e parentesco entre os Kaxinawá são caracterizadas por uma divisão clânica em duas metades, a metade da onça pintada e a metade da onça vermelha (KAXINAWÁ, 2014, p. 61). Os casamentos, dentro da estrutura social Kaxinawá, devem se dar entre um homem de uma metade e uma mulher pertencente à metade complementar, de modo que os filhos homens pertencem às metades de seus avós paternos enquanto as mulheres, às metades de suas avós maternas. Dessa forma, se as regras forem seguidas à risca, os cunhados de uma pessoa sempre pertencerão à outra metade. Assim, o termo “*txai*” liga-se a um papel de relevo nas relações de alteridade estabelecidas entre os Kaxinawá, uma vez que os *txai* simbolizam “o outro de dentro (o aliado, a pessoa da outra metade, o *txai kuin*)” (LAGROU, 1991, p. 77).

4.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das análises das interações transculturais em foco, foi possível identificar situações que parecem apontar para aspectos relevantes quanto às mobilidades e contatos envolvendo participantes Kaxinawá interagindo, pela sua variedade de português, com interlocutores não indígenas.

De um lado, foram reconhecidos contrastes/conflitos possivelmente relacionados a etiquetas interacionais divergentes entre os participantes, marcando uma diferença visível no âmbito da interação. Esses conflitos apareceram em duas das três interações consideradas e aparentam ter uma íntima relação com os processos de mudança de enquadres interativos e alternância de turnos de fala. Em especial, estiveram ligados, ao que tudo indica, à prática discursiva dos interagentes Kaxinawá de finalizar o turno de fala ou sinalizar a mudança de enquadre interativo com fórmulas de fechamento e com o emprego da exortação “*haux*”.

Por outro lado, também se pôde verificar uma diferença considerável do ponto de

vista do acionamento das identidades sociais situadas e do desenvolvimento de um copertencimento situacional na coconstrução das interações. Enquanto na interação que ocorreu na Rádio Difusora Acreana não estiveram presentes estratégias que possam ser vinculadas à etiqueta interacional Kaxinawá, na *live* do Livro de Cura *Una Isi Kayawa* estas não só foram localizadas, como também se reconheceu a emergência de diferentes elementos linguísticos e culturais específicos da realidade sociocultural Kaxinawá, como o uso da exortação “*haux*” e da forma de tratamento “*txai*”, o reconhecimento do sistema de nomeação Kaxinawá e a mobilização das identidades sociais de “*pixta*” e “*Txaná*”.

O fato de Renata, uma interlocutora não indígena, lançar mão desses recursos no decorrer da interação aponta para uma mobilidade do ponto de vista de usos linguísticos que, antes, poderiam ser mais restritos aos Kaxinawá e que, atualmente, teriam se expandido para outros circuitos. Nesse sentido, as relações de copertencimento situacional desempenhariam um papel de destaque. Por fim, os resultados de nossa investigação sugerem que, nas dinâmicas de contato linguístico em que estão presentes falantes de Português Kaxinawá, as identidades sociais acionadas se apresentam como um fator relevante para a (re)negociação dos processos de coconstrução nas interações comunicativas transculturais.

REFERÊNCIAS

- ABREU, João Capistrano de. *rã-txa hu-ni-ku-in*. A língua dos caxinauás do rio Ibuacú, afluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá). Rio de Janeiro: Typografia Leuzinger, 1ª edição, 1914.
- CAMARGO, Eliane. Introdução. In: Camargo, E.; Villar, D. (orgs.). *Huni Kuin Hiwepaunibuki*. A história dos Caxinauás por eles mesmos. La historia de los Cashinahuas por ellos mismos. São Paulo: Edições Sesc, 2013. p. 43-47.
- CAMARGO, Eliane; VILLAR, Diego (orgs.). *Huni Kuin Hiwepaunibuki*. A história dos Caxinauás por eles mesmos. La historia de los Cashinahuas por ellos mismos. São Paulo, Edições Sesc, 2013.
- CHRISTINO, Beatriz; MATOS E SILVA, Amanda de. A expressão de plural em Português Huni-Kuin: um exame dos sintagmas nominais. *Letrônica*, 10/1, p. 30-45, 2017.
- CHRISTINO, Beatriz; PERES DA COSTA, João Pedro. “Só isso que é meu ideia”: fórmulas de fechamento como uma particularidade discursivo-interacional do Português Kaxinawá. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 12, n. 1, p. 87-105, 12 maio 2020.
- CHRISTINO, Beatriz; PERES DA COSTA, João Pedro. O comportamento interacional de falantes de Português Kaxinawá: fórmulas de fechamento em diferentes situações comunicativas transculturais. In: Alexandra Aparecida de Araújo Figueiredo; Gicelma da Fonseca Chacarosqui Torchi; Leidiani da Silva Reis;

- Nara Maria Fiel de Quevedo Sgarbi (org.). *Línguas Indígenas: Linguística, Cultura e Ensino*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2021, p. 103-132.
- ERICKSON, Frederick. Microanálise Etnográfica. 1996. In: FABRÍCIO, Branca Fala-bella. *Sociolinguística Interacional: perspectivas inspiradoras e desdobramentos contemporâneos*. Mórula Editorial, 2020.
- FERREIRA OLIVEIRA, Aline. Os outros da festa: um sobrevoos por festivais yawanawa e huni kuin. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, p. 167-201, 2018.
- GOFFMAN, Erving. Footing. 1979. In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro M. *Sociolinguística Interacional*. 2a ed. São Paulo. Loyola, 2013. p. 107-148.
- GUMPERZ, John Joseph. Convenções de Contextualização. 1982. In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro M. *Sociolinguística Interacional*. 2a ed. São Paulo. Loyola, 2013. p. 45-84.
- IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- KAXINAWÁ, Joaquim Paulo de Lima. *Para uma gramática da língua Hãtxa kuĩ*. 2014. 322 f., il. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- LABOV, William. *Sociolinguistic patterns*. University of Pennsylvania press, 1972.
- LAGROU, Elsje Maria et al. *Uma etnografia da cultura Kaxinawá entre a cobra e o inca*. 1991.
- MAHER, Terezinha de Jesus Machado. *Ser professor sendo índio: questões de língua(gem) e identidade*. Tese de Doutorado – Instituto de Estudos da Linguagem/Unicamp, 1996.
- MANÁ KAXINAWÁ, Joaquim Paulo de Lima et al. *Índios no Acre – Organização e história*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2002.
- NIEDERAUER, Marcia. Vamos almoçar? Línguas e culturas: com tato. *PAPIA-Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico*, v. 21, n. esp., p. 83-99, 2011.
- SACKS, Harvey; SCHEGLOFF, Emanuel A.; JEFFERSON, Gail.; SACKS, H.; SCHEGLOFF, E.; JEFFERSON, G. Sistemática elementar para a organização da tomada de turnos para a conversa. Tradução de A Simplest Systematics for the Organization of Turn Taking for Conversation. *Language*, v. 50, n. 4, p. 696-735, 1974. por OLIVEIRA, Maria Clara Castellões; GAGO, Paulo Cortes. *Veredas-Revista de Estudos Linguísticos*, v. 7, n. 1 e 2, 2003.
- TANNEN, Deborah; WALLAT, Cynthia. Enquadres interativos e esquemas de conhecimento em interação: Exemplos de um exame/consulta médica. 1987. In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro M. *Sociolinguística Interacional*. 2a ed. São Paulo. Loyola, 2013. p. 183-214.