

**Metáfora Para Quem?
Um Estudo Intercultural Com Base Na Festa Itenez Do [ta'ran]**

**Metaphor For Who?
A Cross-Cultural Study Based On Itenez [ta'ran] Party**

Celso Ferrarezi Junior

Doutor pela Universidade Federal de Rondônia

Professor da Universidade Federal de Alfenas

E-mail: cferrarezij@superig.com.br

Endereço: Celso Ferrarezi Junior

Universidade Federal de Alfenas, Rua Gabriel Monteiro da Silva, 700, Centro, CEP: 37130-000. MG- Brasil.

Editora-chefe: Dra. Marlene Araújo de Carvalho/Faculdade Santo Agostinho

**Artigo recebido em 29/10/2014. Última versão recebida em 30/10/2014. Aprovado em 29/12/2015.
Avaliado pelo sistema Triple Review: a) Desk Review pela Editora-Chefe; e b) Double Blind
Review (avaliação cega por dois avaliadores da área).**

Revisão: Gramatical, Normativa e de Formatação.

RESUMO

Como algo que só funciona em ambiente cultural, uma língua natural carece de um aporte de cultura que permita uma compreensão adequada de seu sentido real. Por meio da metodologia da Semântica de Contextos e Cenários, o presente artigo visa a demonstrar que através de metáforas presentes na festa do [ta'ran], festa religiosa da nação ameríndia itenez, da Bolívia, podemos compreender que aquilo que se realiza como metáfora em uma cultura não tem sentido metafórico em outra justamente em virtude das diferenças do pano de fundo cultural.

Palavras-Chaves: Relação entre língua e cultura. Metáfora. Semântica de Contextos e Cenários.

ABSTRACT

As something that only works in the cultural environment, a natural language lacks a contribution of culture to allow a proper understanding of its real meaning. Through the methodology of Context and Scenery Semantics, this paper aims to demonstrate that through metaphors present in the [ta'ran] party, religious celebration of Amerindian itenez nation, from Bolivia, we understand that what is done as a metaphor for one culture has no metaphorical meaning in another, precisely because of differences in cultural background.

Key-Words: Relationship between language and culture. Metaphor. Context and scenery semantics.

1 INTRODUÇÃO

Uma língua natural é o tipo de construção cultural que só funciona plenamente no próprio ambiente em que foi construída. Uma língua natural é, portanto, o tipo de coisa que depende de um aporte cultural para que alcance sua plenitude funcional, o que implica dizer que não é um sistema autônomo e funcionalmente autossuficiente.

Quando comparamos construções culturais realizadas em uma comunidade de falantes, expressas em uma determinada língua (por exemplo, metáforas e metonímias concretizadas em determinada cultura usando sua língua respectiva), com construções culturais outras - que podem inclusive ser as nossas - somos capazes de verificar que algo que se materializa como uma metáfora em uma língua, muitas vezes, não tem correspondente na outra (e não permite uma tradução direta, portanto), simplesmente porque a metáfora que se origina na visão de mundo da cultura de origem e se realiza na língua de origem, não se realiza na visão de mundo nem se materializa na língua usada na comparação.

Este artigo demonstra isso com a análise de um ritual religioso da nação ameríndia itenez que registrei em 1996, em conversa de campo com um dos anciãos desse povo.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 Cultura, Língua e Metáfora

A cultura de uma comunidade é o conjunto de todos os instrumentos desenvolvidos por essa mesma comunidade, para conduzir controladamente suas próprias ações, bem como abrange tudo aquilo que nela é criado e serve para intermediação com o mundo. Cultura é, pois, toda a produção intelectualizada de uma comunidade humana qualquer (Geertz, 1970). Mais do que isso, a cultura de uma comunidade é o reflexo do pensamento dessa comunidade, da visão que esta comunidade tem de seu mundo e de sua realidade nesse mundo (Lévi-Strauss, 1968).

Por sua vez, a língua é o principal instrumento de que dispõe essa comunidade para expressar os valores de seu pensamento, sendo, portanto, o principal instrumento de estabelecimento da cultura (Lévi-Strauss, 1968, Posey, 1984, Hymes, 1966). Assim, como instrumento de estabelecimento dos valores da cultura, a língua atua sobre a própria cultura, na medida em que a estabelece ou em que pode ser utilizada para refutá-la. Assim, a língua

atua sobre o pensamento. Por consequência, atuando sobre o pensamento e a cultura, a língua atua sobre si mesma, uma vez que é um meio a serviço do pensamento e da cultura.

A atuação da cultura, da língua e do pensamento um sobre o outro forma um processo cíclico de interinfluência e retroalimentação entre pensamento, cultura e linguagem, de tal forma constituído que é tênue a linha de separação que permite ver mais claramente a influência de um sobre o outro.

No processo de expressão do pensamento, porém, os falantes de uma língua não utilizam apenas formas costumeiras de linguagem, chamadas comumente de denotativas¹. Há o uso constante de formas não-costumeiras, mais complexas do que as primeiras, figurativas (conhecidas como conotativas). Segundo Greimás & Courtés (1979) e Black (1954-55 e 61), uma construção figurativa na língua é uma operação definível nos termos de uma *função*.

Consideremos que o tipo de uso figurativo enfocado seja o metafórico ou o metonímico, que se baseiam num mesmo princípio de analogia entre dois ou mais elementos. No caso de uma metáfora, a função exigirá que o sentido de um elemento de um paradigma semântico seja transferido para um elemento de outro paradigma semântico. No caso de uma metonímia, a transferência de sentido dar-se-á entre elementos de um mesmo paradigma. Esta forma de ver tais funções como operações “entre os” ou “dentro dos” paradigmas lembra a representação das relações de transferência de sentido por similaridade (metáfora) e por contiguidade (metonímia) tradicionais da Semântica estruturalista. Porém, ela agrega um elemento cultural e fundamental, relativo a uma pergunta que deve ser feita quando se pensa em paradigmas: quem ou o quê estabelece esses paradigmas? Creio haver suficientes provas de que é a cultura que os estabelece e já ter demonstrado isso alhures (cf. Ferrarezi, 2010).

Assim, quando falamos de metáforas, de metonímias ou de quaisquer outras formas de construção figurada da expressão linguística, estamos falando, obrigatoriamente, de cultura. A metáfora se realiza primeiro na cultura e só depois é materializada na língua, expressa na forma de estrutura linguística. Afinal, como visto, uma língua só tem sentido em relação a uma cultura e com o aporte dessa cultura. Isso faz com que:

a. determinada construção figurativa em uma cultura/língua não o seja em outra cultura/língua, ou;

b. determinada construção figurativa em uma cultura/língua seja considerada como um outro tipo de construção em outra (o que é metáfora em uma língua pode ser metonímia em outra, por exemplo).

¹ Na Semântica de Contextos e Cenários as ideias de conotação e denotação são negadas e substituídas pelas ideias de uso costumeiro e uso não-costumeiro de um sentido associado a uma palavra. Cf. Ferrarezi, 2010.

Procurarei mostrar isso através de metáforas presentes em uma festa religiosa da nação ameríndia itenez, cuja descrição registrei em 1996 enquanto de meus estudos para fins de mestrado, que se dariam utilizando elementos da língua e da cultura dessa nação.

2.2 Algo sobre os itenez

O povo itenez, etnia Chapakura da Amazônia boliviana, não é exceção aos demais povos indígenas da América que passaram ou ainda passam por um flagrante processo de aculturação e conseqüente caboclicização. Estimado em quatro mil índios em 1950 e contando com cerca de cento e cinquenta indivíduos em 1969 (Grasso, 1982), o que resta desse povo atualmente vive, em sua maioria, na aldeia boliviana de Monte Azul, às margens do rio Azul, afluente do rio Guaporé. Dados recentes do governo boliviano atestam que os itenez apresentam população atual de cerca de 120 indivíduos, a maioria deles mestiçada e apresentando dificuldades de reprodução e alto índice de mortalidade.

Em 1996, época da pesquisa que realizei com essa nação, apenas cerca de dez, todos anciãos, falavam a língua materna desse povo de forma suficiente para se constituírem como prováveis informantes. Como se passaram dezoito anos e não tenho dados recentes sobre esses anciãos, é possível que hoje o número seja ainda menor. Os demais, ou entendiam malmente o que os anciãos falavam, ou nem sequer compreendiam a língua. Um dos anciãos, o principal informante da pesquisa, sentenciou: “Os nossos jovens não querem ser mais índios, se envergonham da nossa língua e da nossa religião.”

O processo de “pacificação” pelo qual passou o povo itenez atingiu também outras seis nações Chapakura, cujas línguas são dadas como extintas: kitemoka, napeka, torá, tapakura, urupá e yaru. Outras duas línguas, o miguelenhoe okuyubi, provavelmente perderam seus últimos idosos falantes, sem que haja informações seguras conhecidas sobre outros falantes ainda vivos até o momento. As nações residentes no Brasil, às margens dos rios Laje e Pacaás Novas, no território do município rondoniense de Guajará-Mirim, são as que se encontram mais fora de risco, do ponto de vista numérico das populações. Trata-se das nações conhecidas genericamente como oro wari² (oro win, oro nao, oro mon, caorowaje, oro waram, oro eo, oro waramtxien e oro at). Algumas contam com quase mil falantes, como a oro nao³.

²Oro, nessas línguas, significa “grupo” ou “coletivo”. Wari é um nome genérico dado pelos “brancos” a esses povos, embora eles mesmos não reconheçam a todos como wari, mas por suas denominações específicas.

³Segundo dados da Superintendência Regional da Funai em Guajará-Mirim.

Como qualquer outro povo, os itenez têm sua religião e esta, por sua vez, conta com diversos rituais que desempenham as mais diferentes funções, embora muitos desses rituais já estivessem esquecidos pela maioria das pessoas da tribo em 1996. Como é comum aos rituais em todas as culturas, há profícua simbolização dos elementos integrantes e consequente figuratividade da linguagem envolvida. Aqui, veremos a festa do [ta'ran] e como as metáforas nela contidas denotam aspectos importantes da visão de mundo desse povo.

2.3 A festa do [ta'ran]

A festa do [ta'ran] era, historicamente, a principal festa itenez. Realizada no término do período de cheia, quando os caminhos abertos na mata secam e passam a permitir novamente a passagem a pé, ou seja, apenas uma vez por ano entre as duas grandes estações amazônicas (inverno e verão), ela representava a razão da sobrevivência do povo itenez e de seu sucesso como autodenominado “povo guerreiro e vitorioso”.

A festa coincide com o término do período de colheita da castanha-da-amazônia. O nome [ta'ran] é o nome dado ao ouriço dessa castanha em itenez. O nome se deve ao fato de que, na festa, ocorre a ingestão de uma massa feita com castanha-da-amazônia e ossos de mortos (apenas de pessoas honrosas em vida) escolhidos de uma família em especial a cada ano, devidamente torrados e moídos.

Essa massa é preparada pelas mulheres idosas da aldeia na manhã da realização da festa, sem que haja um ritual especial em sua preparação, além do ritual culinário em si de estarem elas todas reunidas e ocultas em uma oca. Essa massa representará a função de integração da vida e da sabedoria da Natureza e dos ancestrais com os representantes vivos da nação. Sua ingestão só é permitida aos homens e mulheres adultos já de meia idade para frente. É terminante proibida sua ingestão pelos jovens.

A massa resultante da mistura da castanha-da-amazônia e dos ossos moídos tem duplo valor simbólico, de natureza metafórica:

a. a castanha em si é um símbolo duplo: do corpo humano e do corpo da Natureza. A amêndoa da castanha (branca) representa a sabedoria da natureza envolvida em uma casca menor e em um ouriço maior, assim como a sabedoria humana está contida na cabeça (menor), que está no corpo (maior).

b. os ossos (brancos) representam, por sua vez, a amêndoa da “castanha-homem”, logo, a sabedoria de seus antigos donos construída pela experiência adquirida ao longo de sua

Na manhã do dia escolhido para o [ta'ran], como vimos, as velhas da aldeia preparam a massa, que é chamada simplesmente de “massa do [ta'ran]”. A festa em si tem início aproximadamente às quinze horas. Faz parte do ritual que as pessoas finjam, ao longo de todo o dia, desde o amanhecer, que não sabem que a festa vai ocorrer. Assim, elas continuam seus trabalhos, estão disfarçadamente em suas casas, fazendo de conta que nada sabem, ocupadas com seus afazeres mais banais, mas sem trabalhar verdadeiramente.

Por volta das quinze horas, as velhas incumbidas de fazer a massa de ossos e castanha-da-amazônia vão silenciosamente ao centro da maloca, ali depositam a panela que contém a massa do [ta'ran] e retornam às suas casas. Em seguida, cinco moças virgens, as mais belas da maloca naquele ano, vestidas também especialmente para a ocasião e que não poderão participar de outra festa do [ta'ran] nessa mesma função especial, surgem de dentro das casas e ajoelham-se perfiladas em frente à panela com a massa. As virgens representam a beleza da sabedoria e deveriam atrair todos a elas. Porém, no decorrer do ritual, ninguém da aldeia dá atenção às cinco virgens nem à panela de massa.

2.3.3 O chamado

Poucos minutos depois de as virgens estarem ajoelhadas, ouve-se na aldeia um grito agudo e contínuo de um jovem, representando um jovem e destemido guerreiro itenez pintado para a batalha, que corre por todos os cantos da aldeia com uma flecha ricamente adornada nas mãos. Ele corre e grita como se anunciasse a festa, mas as pessoas não respondem a esse chamado, mostrando indiferença total ao jovem. O chamado não atendido representa o desprezo geral pela sabedoria, o fato de que a grande maioria das pessoas não dá atenção às coisas realmente importantes da vida.

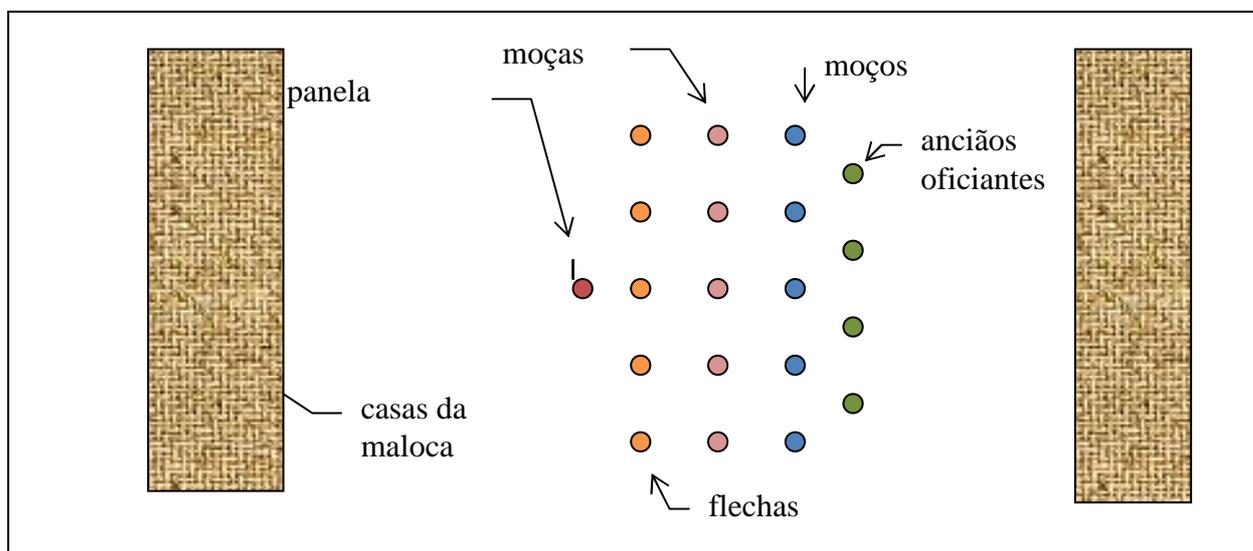
O moço, então, se dirige a uma das moças que estão ajoelhadas (e com a cabeça abaixada) e finca sua flecha no chão, somente com suas mãos, entre a panela com a massa do [ta'ran] e a moça. Toma, então, posição atrás da moça que ele escolheu, em pé e em silêncio absoluto. A flecha fincada no chão à frente da moça representa a dor que a Natureza sente ao ver que o homem despreza a sabedoria, mas também, a separação entre a Natureza e o homem que decorre de o chamado para a sabedoria não ter sido atendido. A tristeza do rapaz ao silenciar de cabeça baixa atrás de uma moça representa uma tristeza universal pelo desprezo ali simbolizado do povoitenez pela sabedoria.

Quando o primeiro rapaz se cala, imediatamente aparece outro jovem, igualmente virgem e adornado com vestidos especiais, com outra flecha ricamente adornada nas mãos e que repete as mesmas ações do primeiro. É importante que cada novo rapaz tente gritar mais alto que o anterior, chamar com mais veemência, insistir mais. Sucedem-se mais três, formando um total de cinco flechas fincadas no chão e cinco feridas na Terra, cinco moças, cinco moços, cinco chamados não atendidos, cinco ricas oportunidades desprezadas.

Esses dez jovens formam o corpo dos [ki'sat'], ou “garçons” da festa. No [ta'ran], não é permitido a ninguém servir-se a si mesmo, pois a sabedoria não é algo que se adquira por si só, mas que vem como um dom da Natureza e dos ancestrais. Somente os dez garçons servirão a massa de ossos, a comida e a bebida a todos os presentes, sejam da própria aldeia, sejam os convidados.

2.4.4 A derradeira oportunidade

Uma vez que todos os [ki'sat'] estejam perfilados e calados, surgem de diferentes lugares da aldeia os quatro anciãos que vão officiar a festa. Eles tomam posição exatamente nos vãos entre as cinco colunas formadas pelos jovens, constituindo-se uma formação como a representada na figura abaixo:



Composta a formação exigida no ritual, os anciãos começam a cantar a canção dos [ki'sat'], que apresenta os “garçons” da sabedoria que servirão na festa. Apenas os anciãos podem cantar esta canção, pois ela constitui o chamado derradeiro à sabedoria, uma “bronca” na aldeia, uma chamada de consciência pelo desprezo que todos tiveram até agora pela

sabedoria contida na panela, desprezada a despeito da beleza das cinco moças e do chamado insistente dos cinco rapazes valentes, e isso é coisa que somente os mais velhos e mais sábios da aldeia podem fazer. A canção dos [ki'sat'] é, na verdade, o sinal que libera toda a aldeia para participar da festa, seja comendo da massa da panela (aqueles que podem fazer isso), seja bebendo chicha e comendo a farinha especial e a carne defumada ao longo de toda a semana. Essa canção é, na verdade, o “chamado oficial” coletivo para a festa.

Neste momento, todos os presentes na aldeia param de fingir que não estavam vendo o que estava acontecendo no meio da maloca e começam a se perfilar ao redor da formação composta no centro, mas a alguma distância. A canção dos [ki'sat'] é repetida várias vezes e dura vários minutos, tempo suficiente para que todos cheguem.

Quando os anciãos percebem que todos já deixaram seus afazeres e responderam ao chamado da sabedoria, eles começam a cantar a canção do [ta'ran], que é a canção principal da festa, a canção da sabedoria, e também o sinal que dá permissão e bênção para a ingestão da massa e da comida. Essa canção é acompanhada pelo canto dos [⌘)(☺♦☺◆☺] e depois pelo canto de todos os presentes.

Ao longo de todo o período em que a festa em si se realiza é proibido trabalhar, ter relações sexuais, namorar, caçar ou pescar. Essa é a hora de adquirir sabedoria.

2.5.5 A alimentação

Até este ponto da festa, as moças, os moços e anciãos que estavam no ritual não se moveram ainda. Terminada essa última canção, os “garçons e garçonetes” começam servir a massa do [ta'ran] a todos os homens e mulheres (de meia-idade para frente) presentes na festa, inclusive aos anciãos oficiantes.

Quando todos os que podem comer a massa estão servidos e a massa termina (cabe aos [ki'sat'] fazer a justa divisão), os “garçons e garçonetes” retomam suas posições e os anciãos cantam novamente a canção do [ta'ran]. Daí para frente, a “folia” está liberada. O corpo de garçons desfaz sua formação inicial e começa a servir os outros alimentos previamente preparados a todos os presentes, sem restrição alguma quanto a quantidades individuais, idade ou sexo. É uma espécie de comemoração pela sabedoria que foi adquirida pelos mais velhos da aldeia momentos antes.

Durante o restante do dia e por toda a noite, os anciãos oficiantes manterão a mesma posição que ocuparam no início da cerimônia, cantando as mais diversas canções itenez para que o povo as dance. O povo, por sua vez, comerá, beberá e dançará até a

exaustão. Os “garçons e garçonetes” não dançarão durante a noite toda, apenas servirão aos outros e serão servidos uns pelos outros, para que também possam comer e beber até se fartarem. O nascer do Sol indica o encerramento da festa.

2.6.6 O dia seguinte:

Depois de uma noite inteira de dança e chicha com altíssimo teor alcoólico, é difícil que o dia seguinte seja um dia normal de trabalho. Os itenez têm, então, uma espécie de “quarta-feira de cinzas”, em que a palavra de ordem é recuperar-se para reassumir os trabalhos normais o quanto antes. Um detalhe interessante é o fato de que o início da estação seca marca o período de preparar as roças e plantar, ou seja: o trabalho mais duro do amazônida está para começar. Porém, a seca é a estação mais farta, em que as boas terras estão afloradas e a agricultura é mais fecunda, em que há mais peixes disponíveis para pesca, mais caça e mais beleza. É a estação mais feliz: é a hora de aproveitar a vida em sua plenitude.

3. Retomando as metáforas da festa do [ta'ran]

Retomemos aqui os principais elementos simbólicos contidos na festa do [ta'ran]. Vou apresentá-los em português, embora, como vimos, eles se expressem na forma de nomes e de metáforas próprias da língua itenez:

nº	Elemento de valor simbólico	Valor simbólico atribuído na celebração
1	ouriço de castanha-da-amazônia	corpo humano, depósito de sabedoria da Natureza
2	amêndoa da castanha-da-amazônia	a sabedoria da Natureza, ossos humanos
3	ossos humanos	amêndoa da castanha, sabedoria dos ancestrais
4	massa de castanha e ossos	junção da sabedoria da Natureza e da sabedoria dos ancestrais
5	panela com a massa de castanha e ossos	a disponibilidade da sabedoria da Natureza e da sabedoria ancestral a todos os vivos
6	cinco moças virgens	a beleza da sabedoria, o convite a tomar parte dela
7	cinco rapazes virgens e valentes	o convite a tomar parte da sabedoria vindo dos guerreiros (representantes da coragem)
8	cinco flechas cravadas na Terra	a dor da Natureza pelo desprezo humano em relação a sua oferta de sabedoria, a separação entre homem e Natureza
9	quatro anciãos	a correção e a sabedoria ancestral que vem pela ação dos idosos
10	ingestão da massa de castanha e ossos	a transferência da sabedoria ancestral e da

		Natureza aos vivos
11	comer e beber após a ingestão da massa pelos mais velhos	a celebração pela conquista da sabedoria

Podemos apresentar esses símbolos grosseiramente na forma de metáforas que acompanham o ritual, inclusive na forma de nomes:

Símbolo(s)	Metáfora(s) correspondente(s)
1	1a [ouriço é pessoa]; 1b [ouriço é depósito de sabedoria da Natureza]
2/3/4	2a/3a/4a [castanha é osso], 2b/3b/4b [castanha/osso é sabedoria]
5	5 [uma panela aberta é um franqueamento]
6	6 [a beleza é um convite à sabedoria]
7	7 [a coragem é um convite à sabedoria]
8	8 [o desprezo da sabedoria é uma flecha cravada na carne]
9	9 [os velhos são os guias legítimos]
10	10 [comer é adquirir sabedoria]
11	11 [comer é celebrar]

Poderíamos, aqui, trilhar um caminho mais longo sobre as construções dessas metáforas. Uma metáfora como [osso é sabedoria], evidentemente tem uma construção complexa que passa por processos meramente descritivos e, posteriormente, por construções metonímicas. Creio que uma descrição progressiva do tipo:

- *pessoas detém sabedoria*
- *a sabedoria é algo duradouro > ossos são a parte mais duradoura das pessoas*
- *a sabedoria ajuda a sustentar a vida de uma comunidade > ossos sustentam o corpo de uma pessoa*
- *assim, ossos contêm a sabedoria das pessoas, logo, [ossos são sabedoria] (e, aqui, no último passo, teríamos uma metonímia que ajuda a finalizar a metáfora maior [osso é sabedoria]),*

expressaria razoavelmente esse processo que, grosso modo, equivaleria a metáforas que reconhecemos do tipo [livro é cultura] ou [livro é saber]. Porém, não caberia aqui uma

descrição detalhada dos possíveis (e, afinal, sempre imprecisamente descritos, porque não identificados como tal pelo falante e desprovidos de maiores informações histórico-culturais) processos de construção dessas metáforas. Por isso, tomei como “concluído” o processo e fiz referência exclusivamente aos resultados reconhecidos pelo informante como factuais na língua e na cultura.

Com base nessas metáforas que são, de alguma forma, verbalizadas em itenez, mas que, evidentemente, se realizam primeiramente na cultura e com base na visão de mundo dessa nação, procurei verificar quais delas faziam sentido para mim como metáforas em minha cultura. Apenas as metáforas 5, 8, 9 e 11 parecem fazer algum sentido para mim fora do aporte cultural itenez, e isso por coincidências entre símbolos usados em meu próprio aporte cultural (como o da “flecha da ingratidão”). A metáfora 10 me lembrou o ritual da “Santa Ceia” cristã mas, ainda assim, de forma longínqua. Algumas me parecem intangíveis e outras, verdadeiramente absurdas. Porém, depois de conhecido todo o construto cultural itenez, essa simbologia e as metáforas que a acompanham me parecem lindas e extremamente significativas. Isso se dá porque, a partir do momento que começo a enxergar o mundo, mesmo que momentaneamente, pelos olhos dos itenez, conhecendo suas referências culturais, me capacito a realizar essas metáforas no pensamento e propicio que elas façam sentido linguisticamente para mim.

Perguntei ao ancião itenez, à época da pesquisa, se, uma vez que a festa do [ta'ran] não era mais realizada, ao menos, os mais novos entendiam todo esse significado que ele me havia explicado, quando se contava a eles sobre as antigas tradições (o que o informante me dissera que era feito com certa frequência, embora não a todos os jovens). Ele me disse que não, que eles não compreendiam nada mais e que achavam essas histórias “coisa de velho”. Ele justificou o fato de forma muito atraente para esta abordagem: “Os jovens não conhecem mais a vida verdadeira da gente, então não entendem mais nada da nossa religião nem das nossas palavras.” Entendi que, ao falar de “vida verdadeira”, o ancião itenez se referia a sua cultura e a sua história.

O fato é que os jovens itenez em processo de grave aculturação já em 1996, inclusive perdendo sua língua materna em favor do castelhano, estavam perdendo a visão de mundo que permite a concretização da simbologia do [ta'ran] e das metáforas que a expressam nas canções. A ausência de um aporte cultural adequado, já inviabilizava a materialização dessa simbologia na forma de metáforas adequadas e, assim, as letras das canções não eram, já naquela época, mais compreendidas, bem como os nomes dados aos

elementos ritualísticos. As palavras ficaram, mas seus sentidos mais especiais se perderam junto com a cultura que ficou para trás.

4 CONCLUSÃO

Como pudemos ver, construções linguísticas especializadas como as de uma comemoração religiosa permitem verificar - de maneira mais evidente ainda do que ocorre com a linguagem cotidiana - que uma língua natural só assume plenamente sua significação em ambiente cultural adequado.

A diferença de visão de mundo entre uma cultura antiga como a itenez e nossa atual cultura ocidental no Brasil impedem que certas metáforas como [osso é sabedoria] se realizem satisfatoriamente em português, sendo muito difícil sua tradução do itenez para nossa língua.

Isso demonstra de forma inequívoca que a abordagem cultural de uma língua natural permite compreender de forma muito mais precisa os reais sentidos atribuídos às construções linguísticas e, em certas circunstâncias, é a única forma de chegar a esses sentidos.

REFERÊNCIAS

- BLACK, M. (1954-55). "Metaphor" in JOHNSON, M. (ed). *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minesota Press, sd.
- _____. (1961/1966). *Modelos e Metáforas*. Trad. de ZAVALA, V.S. Madrid: Ed. Tecnos.
- FERRAREZI Jr., C. (1997). *A Hipótese da Interinfluência entre Pensamento, Cultura e Linguagem*. Guajará-Mirim: WPAL/UNIR.
- _____. (2010). *Introdução à Semântica de Contextos e Cenários: de la langue à lavie*. Campinas, SP: Mercado de Letras.
- GEERTZ, C. (1970/1978). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GRASSO, D.E.I. (1982). *Lenguas Indígenas de Bolívia*. La Paz: Ed. Juventud.
- _____. (1985). *Pueblos Indígenas de Bolívia*. La Paz: Ed. Juventud.
- GREIMAS, A. J. & COURTÉS, J. (1979/1990). *Dicionário de Semiótica*. São Paulo, Cultrix, 1990.
- HUMBOLDT, W. von (1836/1949). *Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaus*. Berlin: reed. Darmstadt, Claasen and Roether.

- HYMES, D. H. (1961). "Linguistic Aspects of Cross-Cultural Personality Study" in B. Kaplan (ed.) *Studying Personality Cross-Culturally*. pp 313-59, New York: Harper and Row, sd.
- _____(1966). "Two Types of Linguistic Relativity" in W.Bright (ed.), *Sociolinguistics*. Proceedings of the UCLA Sociolinguistics Conference, 1964. The Hague: Mouton.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968/1987). "O Uso das Plantas Silvestres da América do Sul Tropical" in *Suma Etnológica Brasileira*. Edição Atualizada do Handbook of South American Indians. Petrópolis: Darci Ribeiro (editor) *et al*.
- POSEY, D.A. (1984/1987). "Etnobiologia: Teoria e Prática." in *Suma Etnológica Brasileira*. Edição Atualizada do Handbook of South American Indians. Petrópolis: Darcy Ribeiro(editor) *et al*.
- RUHLEN, M. (1991). *On The Origin of Languages*. Stanford: Stanford University Press.
- SAPIR, E. (1921/1971). "A Língua como Produto Histórico: A Deriva." in *A Linguagem*. Rio de Janeiro: Acadêmica.
- WHORF, B. (1939). *Language, Pensamiento y Realidad*. edBarral. (outras informações não disponíveis).